Marx et le vol de bois : Du droit coutumier des pauvres au bien commun de l'humanité

mardi 2 janvier 2007, par BENSAÏD Daniel (Date de rédaction antérieure : 1er janvier 2007).

Le texte ci-dessous constitue la préface à l'édition argentine des textes de Karl Marx sur le vol du bois. Voir aussi, sur ESSF, une autre contribution de Bensaïd portant sur le même sujet : Marx, le vol de bois et la question de la propriété

L'article de Marx, « Débats sur la loi relative au vol de bois », est paru en plusieurs livraisons dans la *Rheinische Zeitung*, entre le 25 octobre et le 3 novembre 1842. La société civile rhénane avait hérité, de la Révolution et de la présence françaises, d'une réforme juridique centrée sur la libre disposition de la propriété privée et l'égalité abstraite des sujets de droits, en rupture avec les traditions féodales du droit germanique. Une société civile moderne avait ainsi commencé à émerger en conflit avec l'Etat prussien. Un mouvement revendicatif diffus, attaché à la défense de ces libertés contre la restauration de l'ordre ancien, restait cependant sous l'hégémonie d'une bourgeoisie industrielle et commerciale tournée vers l'Angleterre, alors que la petite bourgeoisie intellectuelle était plutôt attirée par la vie politique française. Dans son ensemble, cette bourgeoisie libérale rhénane défendit certains acquis de la Révolution française, dont le maintien des codes juridiques français, la réforme communale, les libertés publiques.

Ce système rhénan détonnait au sein de l'empire prussien. Le gouvernement berlinois s'employa, trente-cinq ans durant, à le refouler par des attaques frontales, mais aussi par une multitude d'attaques obliques et de réformes, accompagnées d'une expansion de la bureaucratie administrative prussienne chargée de veiller à leur application locale. Les mesures de censure de la presse, qui devaient conduire au printemps 1843 à la fermeture de la *Rheinische Zeitung* et à l'exil volontaire de Marx en France, s'inscrivaient dans cette logique de réaction. Si le droit rhénan resta jusqu'en 1848 l'enjeu d'un bras de fer permanent entre le libéralisme rhénan et la monarchie prussienne, il ne put échapper à la normalisation bureaucratique. Dès le 6 mars 1821, le droit français avait été officiellement abrogé et remplacé par le droit en vigueur dans le reste du royaume. En 1824, un ordre du Cabinet ordonna l'introduction du droit prussien dans la procédure criminelle. La même année, les châtiments corporels furent rétablis dans le régime pénitentiaire rhénan. En 1826, un nouvel ordre mit en cause le principe d'égalité civile, donnant ainsi satisfaction à la noblesse sur le rétablissement du droit d'aînesse. C'est pour fuir cette réaction que, dès 1831, Heinrich Heine précéda Marx sur les chemins de l'exil parisien.

Dans cette épreuve de force prolongée entre le libéralisme rhénan et l'autocratie prussienne, la *Rheinische Zeitung*, dont Marx devint rédacteur en chef en 1842, jouait le rôle d'un proto-parti de la société civile. Sa correspondance avec Bruno Bauer au cours de l'année 1841-1842 montre bien l'importance alors accordée à la presse en tant que réalisation pratique de la théorie portée par le mouvement philosophique. Dans son article du 12 mai 1842, Marx oppose à la loi préventive sur la censure, qui « *n'a de loi que la forme* », la « *loi sur la presse* » qui « *est une loi réelle parce qu'elle est l'existence positive de la liberté* ». Dans ses articles de janvier 1843, il souligne les liens étroits qui unissent la presse et le peuple, la presse d'un peuple et l'esprit d'un peuple, dans la formation d'un espace et d'une opinion publics. Le 21 janvier, les ministres prussiens de la censure décidèrent

que la *Rheinische Zeitung* cesserait de paraître à dater du 1er avril.

Dans ses articles 13 janvier en soutien à ceux du correspondant de Moselle sur la situation des vignerons rhénans, Marx avait de nouveau soutenu qu'un *« correspondant de journal fait part en toute conscience de la voix du peuple telle qu'elle est parvenue à ses oreilles »*, et qu'il ne peut *« que se considérer comme un membre mineur d'un corps aux ramifications multiples au sein desquelles il se choisit librement une fonction »* [1]. Suivant cette logique, il revendique l'anonymat des articles (le sien n'est d'ailleurs pas signé et Engels lui-même se montrera longtemps hésitant sur l'authentification de l'auteur), *« lié à la nature de la presse quotidienne »*. Le nom propre *« isolerait si rigidement chaque article comme le corps isole les personnes les unes des autres »*, que cela *« reviendrait à nier totalement le fait qu'un article n'est qu'un membre complémentaire »* et que le journal est le *« le lieu où se rassemblent de nombreux avis individuels »* pour former *« l'organe d'un seul esprit »*. On ne saurait mieux dire la fonction partisane alors assignée à la *Gazette rhénane*.

Marx revient à la charge sur ce thème quatre jours plus tard : *« Produite par l'opinion publique, la presse libre produit aussi l'opinion publique »*. Elle se comporte *« par rapport à la situation du peuple »* comme *« intelligence, mais tout autant comme cœur »* [2]. Cette insistance sur la fonction du débat public s'inscrit d'évidence dans la tradition libérale des Lumières comme exercice public de la raison critique.

Dans la Rhénanie du Vormärz, la tension entre la société civile et l'Etat occupe donc la controverse publique. L'instruction de censure du 24 décembre 1841, rendue publique le 14 janvier 1842, intervint dans ce contexte comme un événement majeur. Marx réagit aussitôt : *« Une loi qui s'en prend aux convictions n'est pas une loi de l'Etat faite pour les citoyens, mais une loi faite par un parti contre un autre parti »*. Ce n'est plus, dès lors, une loi, *« mais un privilège »* : *« Une société où un seul organe se croit détenteur unique et exclusif de la raison d'Etat et de la morale concrète d'Etat, ou un gouvernement s'oppose par principe au peuple »* est une société où la *« mauvaise conscience invente des lois de vengeance »*.

Revenant en 1859 sur *« la marche de ses propres études d'économie politique »*, Marx rappellera le contexte conflictuel dans lequel il fut amené à s'intéresser directement aux questions sociales : *« En 1842-1843, je dus, en ma qualité de rédacteur en chef de la* Rheinische Zeitung, *parler pour la première fois,* ***et avec le plus grand embarras****, de ce qu'on appelle les intérêts matériels. Les débats de la Diète rhénane sur le vol de bois et le morcellement du sol, la polémique engagée par M. von Schaper, alors président de la province rhénane, contre la* Gazette *à propos de la situation des paysans de Moselle, et enfin les débats sur le libre-échange et le protectionnisme me donnèrent pour la première fois l'occasion de m'occuper de questions économiques [3]. »*

C'est alors, en pleine lutte pour la survie du journal, qu'il prit à la fin 1842 la décision, lourde de conséquences pour l'avenir, de rompre avec la fraction berlinoise du mouvement néo-hégélien. Cette rupture, qui constitue un premier pas dans la transition du libéralisme rhénan au socialisme, est donc exactement contemporaine de sa série d'articles sur le vol du bois. Elle est le prélude immédiat aux manuscrits de Kreuznach, dans lesquels Marx règlera ses comptes, pendant l'été 43, avec l'héritage de la philosophie hégélienne de l'Etat, et aux deux articles majeurs, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* et *A propos de la Question juive*, qui paraîtront début 1844 à Paris, dans l'unique numéro des Annales franco-allemandes. Dans ces textes (dont le premier marque l'entrée en scène fracassante du prolétariat dans son œuvre), Marx dénoncera *« l'illusion politique »*, consistant à prendre l'émancipation civique pour le dernier mot de *« l'émancipation humaine »*, et mettra à l'ordre du jour une révolution nouvelle, une révolution sociale [4].

***

Le tournant de 1842-1843 amorce donc le dépassement de ce que Louis Althusser a appelé *« le moment rationaliste libéral »* de Marx. La polémique sur le « vol de bois » occupe une place importante dans cette mue. Elle répond aux délibérations de la Diète rhénane de juin 1842 sur un « rapport relatif au vol de bois et autres produits de la forêt ». Ce rapport s'inscrit dans une série mesures, dont la « loi forestière » de juillet 1841, complétée en 1843 par l'instauration d'un nouveau régime de la chasse. Les Diètes provinciales disposaient de prérogatives restreintes face au pouvoir central de Berlin, et leurs compétences législatives étaient fort limitées. La Diète rhénane était composée de députations par « états » sociaux (députés de la ville, de la campagne, et de la noblesse) qui disposaient d'un nombre égal de voix (25 pour chacun des trois, ce qui revenait à sur-représenter la noblesse). La rente foncière et la taxe fiscale étaient les seuls critères d'éligibilité pris en considération, tant pour la députation des villes que pour celle de la campagne.

La proposition de loi relative au vol de bois soumise à la Diète au nom de Frédéric-Guillaume, « Roi de Prusse par la grâce de Dieu », concernait *« les dérobements suivants : 1. tout bois de forêt n'étant pas encore abattu ; 2. tout bois vert, hors des forêts, destiné à l'exploitation ; 3. Tout bois cassé accidentellement ou renversé en troncs entiers dont l'ajustage n'a pas encore commencé ; 4. Les copeaux et bois d'œuvre se trouvant dans la forêt ou aux dépôts de vois non encore aménagés. »* Les différents articles établissaient une règle d'évaluation du délit et des peines correspondantes, selon que *« le vol est commis pendant la nuit ou un jour férié »*, que *« l'auteur est emmitouflé ou s'est noirci le visage »* pour ne pas être reconnu, qu'il a donné de fausses informations sur son identité, etc. L'article 14 stipulait : *« Toutes les amendes dues pour vol de bois, même si elles doivent être acquittées par plusieurs personnes en tant que complices ou bénéficiaires, reviennent toutes au propriétaire de forêt, ainsi que le travail forcé de tous les condamnées insolvables »*. L'article 16 précisait : *« Si, en raison de l'indigence de l'auteur ou des personnes responsables à sa place, l'amende ne peut pas être recouvrée, celle ci sera remplacée par un travail ou une peine d'emprisonnement. »* L'article 19 spécifiait enfin : *« Le travail forcé que le condamné doit effectuer consiste d'abord dans le travail forestier pour le propriétaire de la forêt. »*

Le développement du vol de bois, auquel prétendait répondre la proposition de loi, apparaît à l'évidence comme *« une conséquence du paupérisme rural »* alors en plein essor [5]. Il s'agissait de sanctionner l'appropriation illégale de bois et autres produits forestiers par des paysans massivement paupérisés, dans la mesure notamment où cette appropriation ne visait plus seulement la consommation immédiate d bois, mais sa vente comme marchandise (le bois de chauffe étant alors une matière première très recherchée). Pierre Lascoumes et Hartwig Zander citent pour exemple la liste établie par un garde forestier des *« méfaits forestiers et de leurs causes économiques »* : vol de myrtilles et autres fruits des bois : vol de produits forestiers nécessaires à la production de brosses et balais, de nourriture pour le bétail ; de ramilles pour la production de moulinets ; de bois pour la réparation d'ustensiles domestiques et agraires ; de bois pour les lattes de toiture ; de bois pour les perches à houblon ; de bois pour escaliers, tréteaux, échafaudages ; de racines traçantes pour la vannerie ; de fagots pour bois de chauffe… Edifiant inventaire ! Il s'agit donc de biens commercialisables sans lesquels l'existence ne pourrait plus être assurée, d'autant que l'usage de consommation est lui-même de plus en plus soumis à la circulation marchande.

Lascoumes et Hartwig résument bien le fond du litige : *« L'Etat prussien était tenu de régler, une fois pour toutes, les problèmes juridiques relevant de la contradiction entre le droit des ayant droit et le droit de propriété. Cette question devait déboucher sur le problème de la jouissance individuelle d'un bien acquis par le moyen du droit d'usage. Pouvait-on considérer le bois distribué aux ayant droit comme leur propriété, ou devait-on par contre le classer comme "bien naturel " ne pouvant être utilisé que pour la satisfaction immédiate de besoins élémentaires ? Nous comprenons l'importance de l'enjeu si nous nous rappelons que la politique du fisc domanial ne pouvait, en aucun cas, admettre que de simples ayants droit agissent en propriétaires et apparaissent comme*

concurrents sur un marché monopolisé que le fisc domanial gérait selon le principe de la vente au plus offrant [6]. » Le dilemme vient précisément du fait que l'intégration du bois au circuit de mise en valeur marchande rend indissociables sa valeur d'usage et sa valeur d'échange. L'enjeu de la nouvelle législation était donc bien de faire valoir le droit de propriété, en distinguant rigoureusement les titres de propriété des titres de nécessité, une économie d'échange, d'une économie de subsistance. L'évolution du dispositif de sanctions pénales institutionnalisait en conséquence de nouvelles formes de délinquance et de criminalité sociale.

L'article publié par Marx entre le 25 octobre et le 3 novembre sur les débats relatifs au vol de bois faisait partie d'un ensemble de quatre articles consacrés aux Débats de la Diète rhénane. Il est le seul, avec celui, ultérieur, sur la situation des paysans de Moselle, à traiter directement de la question sociale. En 1851, le futur maire de Cologne, Hermann Becker, projeta une édition des articles de Marx publiés entre 1842 et 1851. L'exemplaire de la *Rheinische Zeitung* comportant l'article sur le vol de bois corrigé de la main de Marx en vue de cette édition, a été retrouvé aux archives municipales de Cologne.

Pour aborder « *la question terrestre* » de « *la parcellisation de la propriété foncière* », l'auteur reconnaît d'emblée ne pas disposer de la proposition de loi, mais seulement des « *ébauches d'amendements* » de la Diète et d'un compte-rendu lacunaire de ses délibérations. L'enjeu du débat est bien la définition de la propriété. Le projet de loi envisage de qualifier comme vol aussi bien l'arrachage de branches sur « *l'arbre vert* », que le ramassage de ramilles mortes. Il s'agirait dans les deux cas « *d'appropriation de bois étranger* », par conséquent d'un délit qualifiable comme « vol » : « *Pour s'approprier du bois vert,* ironise Marx, *il faut l'arracher avec violence de son support organique. Cet attentat manifeste contre l'arbre, et, à travers l'arbre, est aussi un attentat manifeste contre le propriétaire de l'arbre. De plus, si du bois coupé est dérobé à un tiers, ce bois est un produit du propriétaire. Le bois coupé est déjà du bois façonné. Le lien artificiel remplace le lien naturel de propriété. Donc qui dérobe du bois coupé dérobe de la propriété. Par contre, s'il s'agit de ramilles, rien n'est soustrait à la propriété. On sépare de la propriété ce qui en est déjà séparé. Le voleur de bois porte de sa propre autorité un jugement contre la propriété. Le ramasseur de ramilles se contente d'exécuter un jugement, celui que la nature même de la propriété a rendu : vous ne possédez que l'arbre, mais l'arbre ne possède plus les branchages en question. Ramassage des ramilles et vol de bois sont donc deux choses essentiellement différentes. L'objet est différent, l'action se rapportant à l'objet ne l'est pas moins, l'intention doit donc l'être aussi. Car quel autre critère objectif devrions-nous appliquer à l'intention si ce n'est le contenu et la forme de l'action ? En faisant fi de cette différence essentielle, vous appelez les deux actions vol et les punissez toutes deux en tant que tel.* » Marx semble contester la logique de la loi en acceptant de se situer du point de vue du propriétaire pour limiter son droit de propriété à l'arbre qui pousse sur son domaine ou au bois façonné (transformé par un travail) qui en est issu. Le ramasseur de ramilles serait alors en droit de lui opposer un argument relevant d'une interprétation légitime de ce droit supposé naturel : le bois mort n'appartient plus à l'arbre, ni par conséquent au propriétaire de l'arbre. Il en résulte qu'on ne saurait réunir les deux actes sous un même délit, sauf à ignorer la différence entre les actes par lesquels seuls se manifeste l'intention.

Malicieusement, Marx uggère qu'une telle confusion pourrait bien se retourner contre le propriétaire. Cette « *opinion brutale* » qui « *ne retient d'actions différentes qu'une désignation commune et fait abstraction de toute différenciation* » finirait par se nier elle-même : « *En considérant indifféremment comme vol toute atteinte à la propriété sans désignation plus précise, toute propriété privée ne serait-elle pas du vol ?* ». La controverse se déplace alors, de la question de la délimitation d'un droit légitime de propriété à celle de la légitimité de la propriété privée en tant que telle, question soulevée deux ans plus tôt par Proudhon dans son mémoire *Qu'est-ce que la propriété ?*

Le second angle d'attaque de Marx contre la proposition de loi porte sur le rapport problématique du délit à la peine : *« Dans les attentats contre la propriété, l'importance de la valeur dans la détermination de la peine va de soi. De même que le concept de crime exige la peine, la réalité du crime exige une mesure de la peine. Le crime réel est limité. Pour être réelle, la peine devra être limitée ; pour être juste, elle devra l'être selon le principe du droit. L'objectif étant de faire de la peine la conséquence réelle du crime, elle droit apparaître au délinquant comme l'effet nécessaire de son propre acte, donc comme son propre acte. La limite de le peine doit être celle de son acte. Le contenu déterminé qui est violé est la limite du crime déterminé. La mesure de ce contenu est donc la mesure du crime. Cette mesure de la propriété est sa valeur. Si la personnalité constitue toujours une totalité, quelles qu'en soient les limites, la propriété n'est pas seulement déterminable mais déterminée, pas mesurable mais mesurée. La valeur est l'existence de la propriété dans la société civile, le terme logique par lequel la propriété acquiert son intelligibilité et sa communicabilité sociale [7].* » La justice quantifiable se présente comme un système d'équivalences mesure et de proportions quantitatives entre les délits et les peines. Dans un attentat contre la propriété, c'est donc à travers la mesure de la peine que se manifeste la mesure sociale *« intelligible et communicable »* de la propriété.

Or, en confiant au garde forestier, *« au service du propriétaire de forêt et payé par lui »*, l'évaluation du dommage, en garantissant *« l'inamovibilité de garde dénonciateur »*, et en contraignant le justiciable à une amende ou à un travail forcé dû au propriétaire, la proposition de loi se révèle incapable de *« s'élever au point de vue de l'Etat »* : elle s'abaisse *« aux moyens de la propriété privée contraires à la raison et au droit »*. La logique qui *« fait de l'employé du propriétaire de forêts une autorité publique »* et *« transforme les autorités publiques en employés des propriétaires de forêts »*, cette confusion du public et du privé, du gendarme seigneurial et du juge civil, perpétue la *« juridiction seigneuriale »* au détriment de l'Etat de droit rationnel.

***

Tel est bien pourtant l'enjeu qui se profile derrière le débat de la Diète sur le vol de bois : la distinction moderne du privé et du public, et son application au droit de propriété. L'importance quantitative du vol de bois, attestée par les statistiques judiciaires d'époque, illustre à la fois la vigueur des pratiques coutumières du droit d'usage et la pénalisation croissante de ces pratiques par la société capitaliste en formation. Cette période de transition représente donc un moment décisif dans la redéfinition des rapports de propriété. Comme le constate l'historien E.P. Thompson à propos de l'Angleterre du 18e siècle, le droit devint alors un instrument privilégié pour imposer de *« nouvelles définitions de la propriété »* à l'avantage des propriétaires, *« en faisant disparaître les droits d'usage agraires non définis, ou en accélérant le mouvement des enclosures »* [8]. Il s'agissait bien, par la suppression de l'enchevêtrement de droits personnels et collectifs s'exerçant sur un même bien, d'une opposition entre deux conceptions antagoniques de la propriété, qui devait tourner à l'avantage de l'emprise absolue du propriétaire privé : *« L'importance des contentieux en matière forestière atteste donc, d'une part de la mise en place d'un nouveau code de définition de la propriété et, plus largement, de l'imposition d'un système juridique fondé sur un individualisme (condition de l'échange généralisé) en rupture avec les principes coutumiers [9].* »

C'est très exactement ce que souligne l'article de Marx, en rappelant comment la fermeture des couvents et la suppression de leur secours aux pauvres avaient poussé *« sans indemnité »* ces derniers, ainsi *« privés d'un droit ancien »*, sur le marché du travail. Car *« tous les droits coutumiers des pauvres reposaient sur le fait que certain type de propriété avait* ***un caractère indécis*** *qui ne déterminait pas si, en dernière instance, cette propriété était privée ou commune.* » La suppression brutale des ***« formations hybrides et incertaines de la propriété »*** impliquait la suppression simultanée des obligations envers les pauvres de cette « propriété indécise » et des privilèges publics. Mais le droit nouveau, fondé sur l'entendement rationnel moderne, voulut ignorer que, *« du*

point de vue d'un droit strictement privé », il se trouvait alors devant un double droit, celui du possédant et celui du non possédant. Trop occupé à donner un caractère civil à la propriété et à garantir le droit des propriétaires, il omit ainsi que *« certains objets de la propriété ne peuvent,* ***par leur nature****, prendre en aucun cas le caractère de propriété privée prédéterminée et relèvent à travers de leur nature élémentaire et leur existence fortuite, du droit d'occupation ; ces objets relèvent, par conséquent du droit d'occupation de la classe qui, exclue par ce droit de toute autre propriété, occupe dans la société civile la même position que ces objets dans la nature. »*

Cette invocation d'un « statut naturel » des objets semble se référer à la tradition du droit naturel, et l'invocation du « droit d'occupation » au *jus nullius*, accordant un droit au premier occupant sur un bien de personne, qui avait servi à légaliser l'appropriation coloniale de terres décrétées vierges. Marx pousse la logique de l'argument : lorsque la propriété n'est pas légitimée, comme chez Locke, par une action transformatrice de l'objet (par un travail), le droit d'occupation relève d'un coup de force initial (une « prise de terre » dans le cas des conquêtes coloniales). Un tel droit est universalisable et doit donc bénéficier aussi à la classe qui, exclue de la société civile, se trouve, à l'instar des objets en question, dans une sorte d'état de nature pré-civil ou pré-juridique. Ces formulations annoncent celles, bien plus élaborées, que l'on trouvera un an plus tard dans l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. La possibilité de l'émancipation allemande résidera alors *« dans la formation d'une classe aux chaînes radicales, d'une classe de la société civile bourgeoise qui n'est pas une asse de la société civile-bourgeoise, d'un état qui est la dissolution de tous les états sociaux. »* C'est alors que cette classe trouvera enfin la nomination qui lui convient : *« Cette dissolution de la société en tant qu'état particulier, c'est le prolétariat. »*

***

Marx se contente-t-il d'opposer le droit coutumier ancien au formalisme contractuel du droit juridique, ou bien s'en sert-il simplement pour mettre à nu les contradictions dans lesquelles s'empêtre la nouvelle législation ? La seconde préoccupation l'emporte sans doute. Il s'agit de montrer les incohérences qui résultent de la tension entre une société civile fondée sur la généralisation des rapports contractuels et un Etat censé représenter rationnellement un intérêt général non contractuel. Ces contradictions marquent les limites de l'émancipation *« seulement politique »* analysées dès l'année suivante dans *Sur la Question juive*. Mais la référence au droit coutumier ne relève pas pour autant d'une simple tactique discursive.

Sous l'effet de la Révolution française, les droits fiscaux avaient dû céder du terrain à la paysannerie, par le biais notamment de la reconnaissance des anciens usages dans les forêts domaniales. L'indétermination d'un certain type de propriété, hybride ou indécise, à cheval entre propriété privée et propriété commune, correspondait aux formes féodales de socialisation de la terre. Les droits d'usage communs concernaient principalement l'élevage (droit de passage, de pâturage, de glanage) et l'exploitation des forêts (ramassage de bois mort). A partir du 17e siècle, les nouveaux nobles s'employèrent à rogner ces droits populaires. Ainsi en France, la Grande Ordonnance de Colbert sur les Eaux et Forêts, d'août 1669, limitait le droit de glanage à quatre mois de l'année, interdisait le pacage des ovins et le ramassage du bois mort. Ces mesures suscitèrent des mouvements de résistance paysanne aujourd'hui bien connus des historiens.

C'est lorsque l'Homme, en tant que sujet individuel et partenaire du contrat, devint la mesure des pratiques sociales, que la propriété se définit par rapport à lui comme propriété privée. Le statut de la propriété évolue ainsi progressivement, à l'âge classique, vers un *« absolutisme de la propriété »*. Elle passe *« d'un état de charge naturelle à celui d'un droit de base »* [10], de l'état de bien, à celui de droit subjectif : *« L'absolutisme de la propriété, c'est avant tout l'abolition de la relativité de la propriété féodale selon laquelle on pouvait être à la fois propriétaire vis-à-vis d'une personne et bénéficiaire d'une charge réelle vis-à-vis d'une autre, relativement à la même terre [11]. »* Ce droit

subjectif ne se contente pas de régler les rapports interindividuels, il autorise des actions juridiques. La notion moderne de propriété devient alors porteuse d'une dynamique active d'expansion de ses champs d'application et elle entre en conflit avec la conception ancienne de la propriété comme mode de possession passive. Ainsi, le mouvement des enclosures (d'appropriation des terres communales par les grands propriétaires fonciers) fut amorcé en Angleterre dès la fin du 15e siècle, mais c'est au 18e siècle seulement qu'il reçut l'onction légale. Alors, *« la loi même devint l'instrument de la spoliation »* [12].

Cette évolution n'alla pas sans violents conflits sociaux. Karl Polanyi a attiré l'attention sur *« un gros fait de solidarité sociale »* qui a retardé de quarante ans en Angleterre l'instauration d'un marché concurrentiel du travail. Ce fait porte désormais le nom de Speenhamland, celui de la localité du Berkshire où les notables avaient décidé en 1795 d'assurer aux pauvres de chaque paroisse, qu'ils aient ou non du travail un minimum vital indexé sur le prix du pain et tenant compte des charges familiales. Ce n'est qu'en 1834 que ce système, qui s'était étendu entre temps, fut remplacé par une nouvelle loi sur les pauvres. Reconnaissant un *« droit de vivre »*, la loi de Speenhamland, affirme Polanyi, *« interdit efficacement, jusqu'à son abrogation en 1834, la création d'un marché concurrentiel du travail »* [13].

La loi sur les pauvres de 1834 signifiait donc l'abolition du *« droit de vivre »* : *« La cruauté scientifique de la loi choqua tant le sentiment public dans les années 1830 et 1840 et les protestations des contemporains furent si véhémentes, que la postérité se fit de la situation une idée déformée. C'est vrai : nombre des pauvres les plus nécessiteux furent abandonnés à leur sort quand les secours à domicile furent supprimés, et parmi ceux qui en souffrirent le plus amèrement, se trouvèrent les pauvres méritants, trop fiers pour entrer à l'asile (les workhouses) qui était devenu le séjour de la honte. Jamais peut-être, dans toute l'époque moderne, un acte aussi impitoyable de réforme sociale n'a été perpétrer ; en prétendant simplement fournir un critère du dénuement authentique, avec l'épreuve de la workhouse, il écrasa des multitudes de vie […] Cependant, le gros des plaintes provenait en réalité de la brutalité avec laquelle on avait extirpé une institution ancienne et appliqué précipitamment une réforme radicale. Pourtant, si l'on n'avait tenu compte que des revenus en argent, on n'aurait pas tardé à estimer que la condition populaire s'était améliorée […] Si, avec Speenhamland, on avait pris soin des gens comme de bêtes sans grande valeur, on attendait désormais qu'ils prissent soin d'eux-mêmes ; et cela avec toutes les chances contre eux. Si Speenhamland représentait l'avilissement d'une misère protégée, le travailleur était désormais sans abri dans la société. Si Speenhamland avait abusé des valeurs de la localité, de la famille et du cadre rural, désormais l'homme était coupé de son foyer et de ses parents, arraché à ses racines et tout milieu qui eût un sens. Bref, Speenhamland, c'était le pourrissement de l'immobilité, le risque était désormais de mourir de froid [14].* » Il est donc clair, pour Polanyi, que l'évaluation de la situation sociale des pauvres est radicalement différente, selon qu'on la mesure en termes de solvabilité monétaire ou de garanties des besoins élémentaires. On trouve chez Marx une remarque analogue lorsqu'il distingue, dans l'*Introduction* de 1844 à la critique de la philosophie du droit, la pauvreté résultant de conditions naturelles (catastrophes naturelles, caprices climatiques), de *« la pauvreté produite artificiellement »* par les rapports sociaux d'exploitation modernes.

Les initiateurs de la loi de Speenhamland n'étaient certainement pas de purs philanthropes. Sans doute s'efforçaient-ils de préserver un *statu quo* dans les rapports sociaux et familiaux, et d'amortir les effets dévastateurs de l'accumulation primitive du capital. Mais entrait aussi probablement, dans leur vision du monde, un mélange de considérations religieuses et de traditions enracinées dans ce que l'historien E.P. Thompson a défini, à propos des émeutes de subsistance en Europe, comme une *« économie morale »* ou populaire, autrement dit une *« économie soumise au droit naturel à l'existence »*. Ce droit naturel inspira, dans la Constitution française de l'An II (1793), la subordination du droit de propriété au droit d'existence.

Dans presque tous les mouvements populaires du 18e siècle, se manifeste selon Thompson une certaine idée de la légitimité fondée sur la certitude de défendre des droits et des coutumes traditionnels. C'est au nom de cette *« économie politique populaire »* que Robespierre répondait dans un discours du 10 mai 1793 aux arguments des économistes libéraux. Cette *« économie politique populaire est l'expression d'un libéralisme politique de droit naturel universel, centré sur la liberté à laquelle le droit à la vie et aux moyens d'existence est indissolublement lié »* [15]. C'est, concluent Florence Gauthier et Guy-Robert Ikni, la contradiction qui éclata *« au sein du droit naturel »* entre la liberté économique et la liberté politique, *« entre le droit naturel de propriété des biens matériels, droit particulier, et le droit naturel universel à la vie et à la liberté, qui conduisit les propriétaires à renoncer à l'humanisme des Lumières et à rejeter le droit naturel universel »* [16].

***

Marx s'appuie sur le droit coutumier pour critiquer le durcissement du droit d'appropriation privée et les exclusions (et restrictions des droits populaires) qui en sont le corollaire obligé. Il n'est pas dupe pour autant des ambiguïtés de la coutume et de la tradition. Il sait en effet que la coutume est un vaste titre, apte à couvrir des intérêts opposés. Ainsi *« les soi-disant coutumes des privilégiés »* sont seulement des *« coutumes contraires au droit »*, dont l'origine remonte à des époques où l'histoire de l'humanité n'était qu'une partie de l'histoire naturelle. Le féodalisme, c'est encore ce *« règne animal de l'esprit »*, et les privilèges coutumiers sont l'expression d'une inégalité animale fixée par des lois : *« Si les privilégiés en appellent du droit légal à leurs droits coutumiers, ils réclament, au lieu du contenu humain, la forme animale du droit qui, à présent, s'est déréalisée en un pur masque animal. »*

Le propos de Marx n'est donc pas une nostalgie des us et coutumes d'antan. Dans un article du 12 août 1842, il vient au contraire tout juste d'éreinter *« le manifeste philosophique de l'école du droit historique »*, qu'il caractérise comme *« la théorie allemande de l'Ancien régime français »*. Mais il s'attache, à propos du vol de bois, à dégager la signification sociale que prend la délégitimisation au nom des principes constitutionnels de la coutume en tant que source contradictoire du droit. C'est précisément contre la monopolisation étatique de la production du droit que proteste aussi l'Ecole historique de Hugo, Grimm, Savigny, Beseler, au nom d'une continuité des réglementations coutumières ancrées dans une histoire nationale spécifique.

La démarche de Marx est tout autre. Il s'agit pour lui de chercher derrière l'œcuménisme de la coutume, le conflit entre deux droits antagoniques : *« Si les droits coutumiers nobles sont des coutumes contraires à la notion de droit raisonnable, les droits coutumiers de la pauvreté sont des droits contraires à la coutume droit positif. »* Et c'est bien à ces droits coutumiers de la pauvreté, et non aux privilèges coutumiers, que s'attaquent avec partialité *« les législations éclairées »*. A travers les coutumes, *« la classe pauvre »* savait saisir, *« avec un instinct sûr, la propriété par son côté indécis »*, pour satisfaire ses besoins naturels. Elle considérait *« les aumônes de la nature »* comme sa propriété légitime : *« Par le ramassage, la classe élémentaire de la société humaine se confronte aux produits de la puissance élémentaire de la nature et les met en ordre. C'est aussi le cas pour les produits qui, poussant sauvagement, constituent un pur accident de la possession, et en raison même de leur insignifiance, ne sont pas objet de l'activité du véritable propriétaire. C'est aussi le cas pour le glanage, la seconde récole, et autres droits coutumiers de ce genre. »* Souvent présentée à tort comme une source naturelle du droit, la coutume est au contraire elle-même une construction sociale contradictoire, de sorte que ce n'est nullement un pléonasme que de parler de « coutume populaire », par opposition à la coutume des privilèges. Le droit réputé coutumier est donc lui aussi la traduction de rapports de forces.

En ce sens, le droit coutumier des pauvres est opposable à l'égalité formelle des partenaires d'un contrat de dupes, sanctifiée au nom d'un droit qui dissimule, derrière son universalité proclamée,

l'intérêt particulier d'une classe dominante : *« Nous autres, gens qui ne sommes pas pratiques, nous revendiquons au nom de la foule pauvre, démunie politique et socialement, ce que cette horde docile de domestiques, ces soi-disant historiens ont inventé comme la véritable pierre philosophique pour transformer toute prétention impure en pur or juridique. Nous réclamons pour la pauvreté le droit coutumier, plus précisément un droit coutumier qui ne soit pas local, mais qui soit celui de a pauvreté dans tous les pas. Nous allons plus loin encore, et nous soutenons que le droit coutumier, par sa nature, ne peut être que le droit de cette masse du bas de l'échelle, de cette masse élémentaire qui ne possède rien [17]. »* !

Entre deux droits coutumiers contraires, c'est la force qui tranche : *« Entre deux droits égaux,* écrira Marx plus tard dans *Le Capital*, *c'est la force qui décide. »* On peut suivre, dans l'histoire sociale, le fil rouge qui relie l'ancien droit coutumier ou « l'économie morale » des pauvres, aux droits à la vie, à l'existence, à l'emploi, au revenu, au logement, opposables aux droits de la propriété privée. Pendant l'hiver de l'An II, la lutte des classes avait conduit cette opposition à un point de rupture [18]. Quelques décennies plus tard, Hegel reconnaissait encore, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, le primat du *« droit de détresse »* sur le droit de propriété : *« Dans le danger suprême et dans le conflit avec la propriété juridique d'autrui, [la vie] a un droit de détresse à faire valoir (**non comme concession gracieuse, mais comme droit**), en tant que d'un côté il y a une violation infinie de l'être et donc une absence totale de droit, de l'autre la violation seulement d'une existence limitée de la liberté […] Du droit de détresse découle le bénéfice de l'immunité que le débiteur reçoit sur sa fortune ; on lui laisse ses outils d'atelier et ses instruments de culture pour autant que cela est considéré nécessaire pour servir à son entretien, en tenant compte de sa situation sociale. La détresse révèle la finitude et par suite la contingence dur droit aussi bien que du bien-être [19]. »* Le droit de détresse n'est pas souligne Hegel, une « concession grâcieuse », une forme publique et compassionnelle de la charité, mais bel et bien un droit opposable au droit de propriété dans des situations d'urgence sociale.

Prenant la défense du correspondant de Moselle de la *Rheinische Zeitung* contre les attaques du président de la Diète von Schaper, reprend à son compte le terme de détresse. Dans son article du 15 janvier 1843, il justifie le style rugueux de celui *« qui perçoit de façon immédiate et fréquente la voix impitoyable de l'indigence o se trouve le peuple »*. C'est alors *« un devoir politique »* que de tenir publiquement *« ce langage populaire de la détresse »*.

***

Dans les articles sur le vol du bois et sur la situation des vignerons mosellans, la question de la propriété sert surtout à révéler les contradictions à l'œuvre dans le rapport entre la société civile et l'Etat. Mais Marx les aborde encore d'un point de vue rationaliste libéral. Leur dépassement résultera de la mue des années 1843-1844, des manuscrits de Kreuznach sur la philosophie hégélienne du droit, de la critique des droits de l'homme et de l'émancipation politique dans *Sur la Question juive*, du passage à la critique de l'économie politique dans les *Manuscrits parisiens de 1844*. A travers la question du droit, et dans des termes encore hégéliens, l'article de l'automne 1842 souligne les incohérences de l'Etat moderne qui ruinent ses prétentions à une rationalité universelle : *« S'il devient clair ici que l'intérêt privé abaisse l'Etat au niveau des moyens de l'intérêt privé, comment ne s'ensuivrait-il pas qu'une représentation des intérêts privés, les états sociaux (stände), veuille et doive ravaler l'Etat aux idées de l'intérêt privé ? Chaque Etat moderne, si peu conforme à son concept soit-il sera contraint dès le premier essai pratique d'un tel pouvoir législatif, de s'exclamer : Tes voies ne sont pas les miennes et tes idées ne sont pas miennes ! »*

Ce démenti pratique aux prétentions de l'Etat moderne se vérifie dans l'inversion du rapport qu'il est censé entretenir avec la société civile. A travers une législation comme celle sur le vol du bois, les autorités publiques se mettent au service de l'intérêt privé au lieu d'incarner face à lui l'intérêt

général. En se réduisant ainsi lui-même à la somme sans synthèse des rapports contractuels tissés dans la société civile, l'Etat contredit la rationalité supérieure que lui prêtait Hegel : *« L'Etat, d'une manière générale, n'est pas un contrat, et son essence substantielle n'est pas si exclusivement la protection et la sécurité de la vie et de la propriété des individus isolés. Il est plutôt la réalité supérieure et même il revendique cette vie et cette propriété et réclame qu'on les sacrifie [20].* » Cette réduction de l'Etat à une somme de rapports inter-contractuels privés se manifeste, pour Marx, de manière criante, dans le système des sanctions infligées par la loi aux « coupables » de forfaits forestiers. En imposant le paiement d'amende au propriétaire ou, à défaut, l'effectuation de travaux forcés à son service, la peine publique se transforme en compensation privée : *« Le propriétaire de forêts pouvait-il prendre meilleure assurance pour son bois qu'il ne l'a fait ici où le crime a été converti en une rente. Général habile, il convertit l'attaque portée contre lui en une occasion infaillible de butin.* » Dans l'exercice de sa fonction régalienne, l'Etat se comporte alors en vulgaire assureur des propriétaires : *« En effet, la peine en tant que telle, qui est le rétablissement du droit, à bien distinguer du remboursement de la valeur et de l'indemnité, c'est-à-dire du rétablissement de la propriété privée, se transforme d'une peine publique en une compensation privée ; les amendes ne tombent pas dans la caisse de l'Etat, mais dans la caisse privée du propriétaire de forêts […] Le bois a donc cette propriété particulière que, dès qu'il est volé, il confère à son propriétaire des qualités d'Etat qu'il n'avait pas auparavant […] Le voleur de bois a dérobé du bois au propriétaire de forêts, mais celui-ci a utilisé le voleur de bois pour dérober l'Etat lui-même.* »

L'affaire du vol de bois fournit donc à Marx l'occasion de tirer des conclusions générales quant à la réalité de l'Etat et de ses fonctions vis-à-vis de la société civile. La Diète rhénane n'a pas failli à sa mission d'intérêt général. Elle a, au contraire, *« parfaitement rempli sa mission »* : *« Conformément à sa vocation, elle a représenté un intérêt particulier déterminé et l'a traité comme son but final. Qu'elle ait, en cela, piétiné le droit est une simple conséquence de son devoir, car l'intérêt, de par sa nature, un instinct aveugle, sans limites, partial, en un mot hors la loi.* » S'il affirme avoir suivi *« avec répugnance »* ces *« débats insipides et ennuyeux »*, Marx ne regrette pas pour autant le temps qu'il leur a consacré. L'enjeu en valait la peine, puisqu'il s'est agi de découvrir et de montrer par cet exemple *« ce que l'on peut attendre d'une assemblée d'états sociaux (stände), assemblée des intérêts particuliers, si jamais elle était appelée à légiférer sérieusement.* » C'est pourquoi il se fera le défenseur passionné, contre ce type d'assemblée corporative, du suffrage universel, au risque de sous-estimer le fait qu'un tel suffrage peut aussi aboutir, par des voies plus détournées et moins visibles, à « une assemblée d'intérêts particuliers ».

Dans ces textes de 1842-1843, face aux mystifications d'un Etat faussement universel et rationnel, Marx, en bon rationaliste libéral, attribue à la société civile un rôle majeur, par le biais notamment de la liberté de la presse et de la constitution d'un espace public permettant la confrontation d'intérêts sociaux opposés. Plus tard, ce thème reviendra transformé, avec la perspective du « dépérissement de l'Etat », non par dissolution de l'Etat et du droit dans la « société civile bourgeoise », ou par disparition de la politique au profit de l'administration des choses, mais par le dépassement effectif de la grande scission moderne entre société civile et Etat, économie et politique, privé et public, droits de l'homme et droits du citoyen, révolution politique et révolution sociale.

***

La lecture des articles de Marx dans la *Rheinische Zeitung* revêt aujourd'hui une étrange actualité dans le contexte de la globalisation marchande et de la privatisation généralisée du monde : privatisation non seulement des entreprises d'Etat, mais aussi des services, de l'éducation, de l'information, du savoir, de la violence, bref de l'espace public dans son ensemble. Ainsi, James Boyle a-t-il pu établir un parallèle entre les « enclosures » de l'accumulation primitive et les

« nouvelles enclosures » des biens intellectuels [21]. De même que l'accaparement privatif des terres fut défendue en son temps au nom de l'augmentation de la productivité agraire censée venir à bout des famines et disettes – fût-ce au prix d'une effroyable misère urbaine -, nous assisterions aujourd'hui à une « nouvelle vague d'enclosures » justifiées à leur tour par la course à l'innovation ou par les urgences de l'alimentation mondiale. Il y a pourtant, entre les deux mouvements, des différences importantes : alors que l'usage de la terre est mutuellement exclusif (ce que l'un s'approprie, l'autre ne peut plus en user), celui des connaissances et des savoirs par le biais d'un brevetage frénétique est « sans rival » : le bien ne s'éteint pas dans l'usage d'une séquence génique, d'un logiciel, ou d'une image digitalisée. C'est d'ailleurs pourquoi le coût de reproduction n'a cessé de baisser, du moine copiste au courrier électronique, en passant par l'impression traditionnelle et la photocopie. Et c'est aussi pourquoi l'appropriation privée invoque davantage aujourd'hui comme justification la stimulation de la recherche que l'usage du produit.

Les controverses sur les multiples formes de brevetage (dont le séquençage du génome) soulèvent le problème de la distinction entre découverte et invention et de son interprétation juridique. Peut-on privatiser une idée, alors qu'un logiciel n'est au fond qu'un élément de la logique appliquée, autrement dit une parcelle de travail intellectuel mort accumulé ? Selon cette logique d'appropriation privative, oserait-on aller jusqu'à breveter les mathématiques pour les soumettre au droit de propriété ? La socialisation du travail intellectuel commence dès la pratique du langage, lequel constitue, indiscutablement et jusqu'à nouvel ordre, un bien commun non privatisable de l'humanité. Il n'en demeure pas moins que les conflits en cours autour du droit de propriété intellectuelle tendent à bousculer le droit libéral classique et sa légitimation de la propriété par le travail. Il en résulte d'obscures joutes juridiques sur l'exploitation du génome, sur le *copyleft*, ou sur le Digital Millenium Act de 1998, qui donne aux éditeurs un pouvoir légal absolu sur tout ce que pourrait faire un lecteur d'un livre électronique. Ces casse-tête philosophico-juridiques sont le fruit des contradictions de plus en plus explosives entre la socialisation du travail intellectuel et l'appropriation privée des idées d'une part ; entre le travail abstrait, qui sous-tend la mesure marchande, et le travail concret difficilement quantifiable qui joue un rôle croissant dans le procès de travail complexe, d'autre part. De ces contradictions résulte un dérèglement généralisé de la loi de la valeur en tant que mesure misérable de la richesse sociale.

Dans ses derniers livres, David Harvey insiste plus généralement sur la globalisation comme nouvelle phase *« d'accumulation par dépossession »*. Il entend par là, la poursuite ou la reprise des pratiques qualifiées par Marx de *« primitives »* ou *« originaires »* à l'aube du capitalisme. Elles incluent la marchandisation et la privatisation de la terre (comme cela se produit encore aujourd'hui au Mexique ou en Inde) ; la suppression de différentes formes de droits coutumiers communaux au profit de droits exclusifs de propriété privée ; la marchandisation de la force de travail ; l'appropriation impériale ou néo-coloniale de ressources naturelles ; la monétarisation des échanges de biens d'usage ; l'utilisation de l'endettement pour générer de nouvelles formes de dépendance et de domination : *« La suppression de droits communs de propriété conquis au long d'années de luttes de classe acharnées (comme la protection sociale, la santé publique, les retraites) et leur retour au domaine privé a constitué une forme politique de dépossession la plus agressive menée au nom l'orthodoxie néo-libérale [22]. »*

Cette « accumulation par dépossession » est pour Harvey une condition nécessaire de survie du capitalisme. Au-delà de l'appropriation des matières premières, des ressources énergétiques, de la main d'œuvre à bon marché, elle inclut l'appropriation à travers le tourisme de l'histoire culturelle sous une forme marchande, ou encore le pillage des patrimoines culturels. La dépossession s'opère en effet par différents moyens, allant de la coercition externe à la cannibalisation par la logique marchande des formes d'activité et de production qui lui échappaient encore (travail domestique, services aux personnes, production vivrière). Cette nouvelle offensive de l'accumulation néo-libérale

passe bien évidemment par la destruction de droits sociaux et par la criminalisation des résistances populaires et des mouvements sociaux (sous prétexte désormais de législations « anti-terroristes »). On voit ainsi se mettre en place toute une panoplie de dispositions qui constituent une sorte de nouvelle loi sur les pauvres, visant à renforcer leur contrôle social et à imposer par le biais de la précarité généralisée une nouvelle discipline du travail flexible.

Dans ces conditions, on assiste à de nouvelles formes de résistance des sans (sans papier, sans domicile, sans toit, sans emploi, sans droit, au nom de la défense des services publics, de la souveraineté énergétique et alimentaire des pays soumis au pillage impérialiste, des biens communs (eau, terre, air, vivant) convoités par les entreprises cannibales ou les firmes pharmaceutiques à l'affût de nouvelles molécules brevetables, ou tout simplement au nom du droit d'avoir des droits. Les revendications de reconnaissance des langues et cultures indigènes (au Mexique, au Venezuela, en Equateur, en Bolivie, mais aussi en Afrique ou en Asie) contre une mondialisation uniformisante, s'inscrivent pleinement dans ces résistances à la dépossession. Si ces luttes sont souvent engagées au nom de la défense des « us et coutumes », ou des traditions, il importe de reprendre à leur propos la démarche de Marx, et de distinguer les antagonismes latents qui sommeillent derrière ces coutumes d'apparence consensuelle.

***

On peut considérer les articles de 1842 et 1843 sur le vol de bois et sur la situation des vignerons de Moselle comme le point de départ chez Marx d'une critique radicale de la propriété privée des moyens de production et d'échange. Cinq ans plus tard, dans le *Manifeste du Parti communiste*, il fera de cette question la pierre de touche du mouvement communiste naissant : *« Les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique : suppression de la propriété privée »*. C'est pourquoi, dans *« tous les mouvements »*, ils *« mettent en avant la question de la propriété, à quelque degré d'évolution qu'elle ait pu arriver, comme la question fondamentale du mouvement »*. Sur les dix points programmatiques généraux qui concluent le premier chapitre du *Manifeste*, sept concernent très directement les formes de propriété : 1) l'expropriation de la propriété foncière et l'affectation de la rente foncière aux dépenses de l'Etat ; 2) l'instauration d'une fiscalité fortement progressive ; 3) la suppression de l'héritage des moyens de production et d'échange ; 4) la confiscation des biens des émigrés rebelles ; 6) la nationalisation des moyens de transport et la mise en place d'une éducation publique gratuite pour tous ; 7) a création de manufactures nationales et le défrichage des terres incultes.

Toutes ces mesures signifieraient un primat de « l'économie morale » sur la concurrence de tous contre tous, de la solidarité sur le calcul égoïste, du droit coutumier des pauvres sur les privilèges des possédants, de l'intérêt public sur la convoitise privée. Il ne s'agit pas pour autant d'abolir toute forme de propriété, mais bien *« la propriété privée d'aujourd'hui, la propriété bourgeoise »*, autrement dit *« le mode d'appropriation »* fondé sur l'exploitation du travail d'autrui. Dans une formule d'apparence énigmatique, *Le Capital* opposera ainsi la propriété individuelle à la propriété privée : *« L'appropriation capitaliste constitue la première négation de cette propriété privée qui n'est que le corollaire du travail indépendant individuel. Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation. Elle rétablit non la propriété privée du travailleur, mais sa propriété individuelle fondée sur les acquêts de l'ère capitaliste, sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol. »*

Notes

1. *Rheinische Zeitung* du 15 janvier 1842.

2. *Rheinische Zeitung* du 18 janvier 1842.

3. K. Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique* de 1859.

4. Cette présentation du contexte des articles de 1842 s'inspire largement du livre de Pierre Lascoumes et Harwig Zander, *Marx : du "vol de bois" à la critique du droit*, Paris PUF, 1984, qui constitue un dossier irremplaçable de la question. Sur le tournant philosophique de 1843-1844, voir notamment Stathis Kouvélakis, *Philosophie et Révolution*, Paris, PUF, 2004, et Daniel Bensaïd, présentation détaillée et commentaire critique de *Sur la Question juive*, Paris, La Fabrique éditions, 2006.

5. Hans Stein, « Karl Marx un der rheinische Paurperismus der Vormärz », dans le *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsverein*, 1932.

6. Lascoumes et Zander, *op. cit.*, p. 104.

7. Dans ce texte, la notion de valeur n'a rien à voir avec la théorie de la valeur-travail élaborée bien plus tard à travers les différentes étapes de la « critique de l'économie politique ».

8. E.P. Thompson, « Mode de domination et révolution en Angleterre », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n°2-3, 1971.

9. Lascoumes et Zander, *op. cit.*, p. 108.

10. Lascoumes et Zander, *op. cit.*, p. 242.

11. Zenati, *Essai critique sur la nature juridique de la propriété*, Lyon, polycopié

12. Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot, 1976.

13. Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1972, p. 115.

14. *Ibid.* p. 120.

15. Florence Gauthier, « De Mably à Robespierre », in *La Guerre du blé au XVIII*e *siècle*, Paris Editions de la Passion, 1988. Dans ce même recueil, on trouvera l'important article de E.P. Thompson sur « L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIIIe siècle ».

16. *Ibid.* p. 19.

17. K. Marx, article du 25 octobre 1842 à propos des débats relatifs à la loi sur le vol du bois. Il écrit un peu plus loin dans le même article : *« Ces coutumes propres à la classe pauvre sont régies ainsi par un sens instinctif du droit ; leur racine est positive et légitime et la forme du droit coutumier est ici d'autant plus proche de la nature que l'existence même de la classe pauvre n'est jusqu'à présent qu'une simple coutume de la société civile qui n'a pas encore trouvé une position adéquate au sein de l'organisation consciente de l'Etat ».*

18. Voir Daniel Guérin, *La lutte des classes sous la première République*, Paris, Gallimard.

19. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §127 et §128. On trouve une trace de ce droit de détresse jusque dans le droit français contemporain sous le nom de « droit de nécessité ».

20. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 100. Ce § fait explicitement référence à un passage antérieur des Principes (§ 75) : *« La nature de l'Etat ne consiste pas dans les relations de contrait,*

qu'il s'agisse d'un contrat de tous avec tous, ou de tous avec le prince pou le gouvernement. L'immixtion de ces rapports et de eux de la propriété privée dans les rapports politiques a produit les plus graves confusions dans le droit public et dans la réalité ; de même que jadis les privilèges publics et les fonctions de l'Etat ont été considérés comme la propriété immédiate de certains individus, au détriment du droit du prince et de l'Etat, de même dans la période moderne, on a fondé les droits du prince et de l'Etat comme sur des contrats dont ils seraient l'objet et on les a considérés comme une simple volonté commune, résultant du libre-arbitre de ceux qui sont unis dans l'Etat. Si différents que soient les deux points de vue, ils ont pourtant cela de commun d'avoir transporté les caractères de la propriété privée dans une sphère qui est d'une nature autre et plus élevée. »

21. James Boyle, « The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain », « http://james-boule.com » : « *Lorsqu'un nouveau droit de propriété est établi sur un quelconque bien informationnel, la seule façon d'assurer efficacement son allocation, c'est d'accorder au détenteur de ce droit un contrôle accru sur le consommateur ou l'usager grâce à un système de prix discriminatoires.* » Sur ces questions voir la revue *Contretemps* n°5 (septembre 2002), « Propriétés et Pouvoirs ».

22. David Harvey, *Spaces of Global Capitalism*, Londres, Verso, 2006, p. 45