

puf

Miguel Abensour

*La démocratie
contre l'État*

Marx et le moment machiavélien

LES ESSAIS DU

COLLÈGE INTERNATIONAL de PHILOSOPHIE

Miguel Abensour

La démocratie contre l'État
Marx et le moment machiavélien



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 2 13 048491 3

Dépôt légal 1^{re} édition : 1997, janvier

© Presses Universitaires de France, 1997
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

Avant propos	VII
Introduction	1
Chapitre I – <i>L'utopie de l'État rationnel</i>	15
Chapitre II – <i>L'intelligence politique</i>	26
Chapitre III – <i>De la crise de 1843 à la critique de la politique</i>	34
Chapitre IV – <i>Une hypothèse de lecture</i>	43
Chapitre V – <i>Les quatre caractères de la vraie démocratie</i>	54
Chapitre VI – <i>Vraie démocratie et modernité</i>	84
Conclusion	102

Avant-propos

Depuis peu, la tendance à traiter Marx en « chien crevé » paraît s'atténuer. Des retours à Marx, ou de Marx, s'annoncent et se préparent de-ci de-là avec des intentions, à l'évidence, diverses. Le temps de la nécrologie serait-il achevé, le temps « de l'explication avec » commencerait-il ?

Pluralité des retours donc. Mais plutôt que de distinguer parmi les retours, selon l'objet, il vaut mieux d'emblée faire la part entre ceux qui se situent du côté du marxisme – ou d'un marxisme donné – et ceux qui choisissent une position résolument à l'écart, ou bien contre ; entre ceux qui continuent à faire de Marx l'inspirateur de mouvements, de partis, d'États, et ceux qui tournant le dos à ces utilisations sont prêts à l'accueillir dans sa singularité et dans sa solitude.

Marx avait coutume de déclarer : « Tout ce que je sais, c'est que *moi* je ne suis pas marxiste. » On aurait grand tort de ne voir là qu'une boutade provocatrice de celui qu'on érige faussement en père fondateur. Marx a suffisamment dénoncé et attaqué le « substitutionisme utopique » – un utopiste prétend se substituer au mouvement social – pour ne pas s'insurger contre le « substitutionisme théorique » qui consisterait à substituer le nom patronymique du « grand théoricien » à l'émancipation anonyme, à l'auto-émancipation de la classe dominée. En ce sens, le marxisme ne serait-il pas l'inversion même de la pensée de Marx qui était plus proche du projet d'Union Ouvrière de Flora Tristan que des traductions partisans ou étatiques de ceux qui se sont déclarés ses disciples ? De ce point de vue, l'effondrement des régimes marxistes, se prétendant abusivement socialistes a eu entre autres effets bénéfiques de nous « rendre » Marx, un Marx débarrassé des concrétions idéologiques qui ont dressé un véritable écran entre lui et nous. A vrai dire, cette forme de retour à Marx, ou plu-

tôt de redécouverte de Marx, par-delà le marxisme, n'a pas attendu cet effondrement. Ainsi, dans deux directions différentes, Maximilien Rubel et Michel Henry ont l'un et l'autre ouvert des chemins pour nous laisser réentendre la voix de Marx.

Voix philosophique dans le cas de Michel Henry ; le verdict est on ne peut plus clair : « Le marxisme est l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx. »¹ Longue méconnaissance qui a été renforcée de l'ignorance prolongée de l'œuvre philosophique de Marx, puisque, comme y insiste à diverses reprises Michel Henry, l'extraordinaire est que le marxisme s'est constitué et défini en l'absence d'une référence à la pensée philosophique de Marx, dans l'ignorance complète de celle-ci. En effet, c'est seulement dans les années vingt de ce siècle que les principaux textes philosophiques de Marx furent découverts par Riazanov. A partir de ce constat, Michel Henry propose un lecture révolutionnaire de Marx qui soutient, d'une part que les textes historico-politiques de ce dernier reposent sur des concepts qui ne sont pas fondateurs, de l'autre que les concepts essentiels du marxisme ne sont nullement les concepts fondamentaux de Marx, car, pour lui, ce ne sont ni des réalités, ni des principes d'explication. De là l'ouverture vers une philosophie de Marx, à la recherche d'une réalité perdue aussi bien par Hegel que par Feuerbach et qui ne serait autre que la pratique, c'est-à-dire la pure activité comme telle.

Voix plus directement politique dans le cas de Maximilien Rubel, qui rejette si vigoureusement la moindre tentative d'identification entre Marx et le marxisme qu'il installe Marx en position de critique du marxisme. L'auteur du *Capital* débarrassé du mythe du père fondateur du marxisme, débarrassé du mythe d'Octobre, c'est-à-dire de la transformation de sa pensée critique en idéologie de parti et d'État, redevient ce qu'il n'a jamais cessé d'être, le penseur de l'auto-émancipation ouvrière répondant à la double exigence éthique de l'utopie et de la révolution².

On peut certes redouter, quand on observe la forme restauratrice que prend actuellement le retour de la philosophie politique en France que ce retour à Marx, à l'écart du marxisme, n'aboutisse à une neutralisation de sa pensée, à son intégration dans le corpus académique, désormais coupée du lien constitutif à la révolte et au messianisme. Telle est la crainte légi-

1. Michel Henry, *Marx, I : Une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976, p. 9.

2. Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, 1974.

time de Jacques Derrida¹. Mais cette neutralisation n'est pas fatalité, pour autant que ce retour énonce à nouveaux frais la question et l'impératif de l'émancipation.

C'est du côté de cette forme de retour qui, à vrai dire, est plus une réactivation qu'un retour que se situe le présent essai. Nous nous y tournons, en effet, principalement vers un texte extraordinaire de Marx, largement postérieur, quant à la publication, à la constitution du marxisme ; vers le manuscrit *Critique du droit public hégélien* écrit vraisemblablement au cours de l'été 1843 et publié par Riazanov en 1927. Marx y entreprend une critique quasiment linéaire de la philosophie du droit de Hegel, plus exactement de la 3^e section de la III^e partie consacrée à l'État, du § 261 au § 313. Il ne s'agit pas tant pour nous d'en proposer une nouvelle interprétation d'ensemble que d'y trouver réponse à deux questions essentielles : quel statut Marx accorde-t-il au politique dans ce texte où, à l'encontre du logicisme hégélien, il entend dégager la logique de la chose, en l'occurrence, politique ; d'autre part, quelle forme de société politique vise-t-il par la « vraie démocratie » dont, selon lui, l'avènement va de pair avec la disparition de l'État ? Comme si la vraie démocratie reprenait à son compte et portait à son comble l'énigme née avec la Révolution française.

Écart entre Marx et le marxisme, pourrions-nous dire encore. Car c'est en proposant une analyse du moment machiavélien qui nous est contemporain, dont on peut considérer qu'il se constitue dans une critique du marxisme en vue de redécouvrir le politique perdu, soit dans une philosophie de l'histoire, soit dans une entreprise de scientification, qu'il nous est apparu qu'un premier moment machiavélien existait déjà chez Marx. Moment non étranger à l'aventure du mouvement Jeune-Hégélien qui est une des sources de la modernité politique ou un de ses laboratoires – puisqu'en quelques années ce mouvement a donné naissance à un libéralisme politique radical (Ruge, Marx), au socialisme et au communisme (Moses Hess, Engels, Marx), à l'anarchisme (Bakounine, Stirner ?) et au sionisme (Moses Hess).

Précisons-le, il ne s'agit pas de lire une nouvelle fois Marx à la lumière d'un référent extérieur, mais d'en proposer une lecture interne, une réactivation de ses concepts et de ses intuitions qui de par la relation à Machiavel et à Spinoza, permet de percevoir une interrogation insistante du poli-

1. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Éd. Galilée, 1993, p. 60-62.

tique et une volonté pratique d'émanciper la *Res publica* en question, du théologico-politique et des survivances féodales.

Bref, que donne ce texte où une pensée du politique et une pensée de la démocratie apparaissent si fortement liées, confronté aux critiques attentives de Marx, respectueuses au sens où Benjamin Constant continuait à respecter Rousseau lors même qu'il le critiquait, celles d'H. Arendt, de C. Lefort et de T. W. Adorno ? Est-il vrai que Marx, *brevitatis causa* ait tendu à recouvrir le politique par le social, qu'il ait fait dériver le politique de l'économique ou qu'il se soit enfermé dans un quietisme dès qu'il s'agissait de la fin de la domination ? Dans *Dialectique négative*, Adorno écrit : « L'économie aurait le primat sur la domination qui ne devrait être dérivée de rien d'autre que de l'économie. (...) La révolution que Marx et lui (Engels) appelaient de leurs vœux était celle des rapports économiques de la société dans sa totalité (...) et non la transformation des règles du jeu de la domination, de sa forme politique. »¹ Mais n'est-ce pas plutôt dans le registre de l'inquiétude et de l'interrogation que se pense la vraie démocratie ?

Démocratie contre l'État ? Ce titre est délibérément paradoxal au sens premier du terme. D'abord contre la *doxa* des partisans de la démocratie pour lesquels démocratie et État vont ensemble comme les doigts de la main. Ils identifient si bien l'une à l'autre qu'ils forgent sans problème, semble-t-il, l'expression : « L'État démocratique. » L'alliance de ces deux termes qui paraît aller de soi ne va pas de soi. Pourquoi y aurait-il nécessairement harmonie préalable entre l'État et la démocratie, alors que cette dernière est née avec la cité grecque ? Ainsi l'État dans sa souveraineté aurait le choix de recourir selon les circonstances, l'inspiration de ses dirigeants, soit à des modes d'exercice démocratiques, soit à des modes d'exercice autoritaires.

Mais la démocratie se réduit-elle, peut-elle se réduire à des modalités du pouvoir d'État, en quelque sorte à une méthode ? Si tel n'est pas le cas, si la démocratie est une certaine institution politique du social, les tensions, la contradiction même n'apparaissent-elles pas aussitôt entre la démocratie et l'État ?

Renversons les termes et prenons la question du point de vue de la démocratie et non plus du point de vue de l'État. Imagine-t-on sans peine l'expression la « démocratie étatique » ? On conçoit aisément l'opposition démocratie politique et démocratie sociale, on conçoit même le pléo-

1. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, 1978, p. 251.

nasme, démocratie populaire, qui fut une cruelle dérision, mais « démocratie étatique » est inconcevable. Comme si se révélait dans cette résistance de la langue l'existence d'un antagonisme sourd, souterrain, implicite, entre la démocratie et l'État, comme s'il apparaissait dans cette expérience que l'État n'est décidément pas la meilleure forme de manifestation de la démocratie. Notre société connaît un curieux fonctionnement proche de la forclusion : dès qu'une situation fait problème, elle la transforme aussitôt en horizon indépassable, ou pire, en obstacle insurmontable. De là une pratique qui consiste à oublier et à enfouir les percées qui ont ébranlé l'indépassable. Ainsi, à propos de l'État, qui débat encore de la bonne nouvelle qu'annonça Pierre Clastres sous le nom de « La société contre l'État » ?

Ensuite contre la *doxa* des adversaires de la démocratie – ce qu'ils nomment le « démocratism » – qui identifie de même, sans autre forme de procès, démocratie et État. Rejetant l'État, ils rejettent du même coup la démocratie. Ils l'enveloppent d'autant plus facilement dans leur refus qu'ils n'aperçoivent aucun écart entre les deux, qu'ils n'envisagent pas que dans son intentionnalité première la démocratie puisse se dresser spontanément contre l'État. Or l'un des mérites du manuscrit de 1843 de Marx – et non des moindres – est qu'il invite à penser la démocratie sur les ruines de l'État. Il ouvre ainsi une brèche dans laquelle il convient de s'engager pour avoir accès à cette étrange forme d'expérience du politique, pour se heurter à l'énigme de la vraie démocratie.

Si Marx a été tourmenté, sa vie durant par des spectres, il n'a pas cessé, comme beaucoup de ses contemporains luttant pour l'émancipation, de se mesurer à des énigmes. N'est-ce pas Moses Hess, collaborateur avec Marx de la *Rheinische Zeitung* qui a défini au mieux, dans un article du 19 avril 1842, l'horizon énigmatique du XIX^e siècle. « La Révolution française a chargé les Temps modernes de résoudre cette énigme. *Liberté et égalité*, voilà ce que je veux, dit cette révolution mondiale (...) Mais ce n'était pas aussi facile que l'on croyait initialement. La première forme, primitive, naturelle, brutale, de la liberté et de l'égalité – le sans-culotisme – n'avait pas fait long feu : l'Empire fut la maladie qu'elle a engendrée, la Restauration fut sa tombe. C'est alors que commença l'histoire proprement dite de l'énigme, ou plutôt sa solution. La monarchie de Juillet – qu'est-elle d'autre que la première tentative raisonnable, *spirituelle* pour réaliser la liberté et l'égalité ? (...) Mais quand on voit quelles métamorphoses se sont produites depuis 1830 dans la *nation* française, anglaise

ou allemande, on peut sans hésiter nourrir l'espoir que l'énigme a fait un pas vers sa solution.»¹

La différence entre le XIX^e et le XX^e siècle est que le premier croyait posséder, ou pouvoir posséder, la solution, tandis que le second fait de l'énigme son séjour, averti qu'histoire et politique sont destinées à rester question – sans fin.

1. *L'énigme du XIX^e siècle*, cité par M. Rubel, K. Marx, *Œuvres*, IV : *Politique I*, Gallimard, 1994. Introduction, p. LXI.

Introduction

I

La démocratie moderne est aussitôt apparue à ceux qui se sont efforcés de la penser comme une énigme ou une chaîne de paradoxes. Cela vaut pour Tocqueville comme pour Marx.

L'auteur de *De la démocratie en Amérique* (1835) interprète la révolution démocratique tel « un fait providentiel » qui « échappe chaque jour à la puissance humaine ». En dépit de son désir d'intelligibilité, Tocqueville avoue « une sorte de terreur religieuse » à la vue de cette « révolution irrésistible ». Illustration de la démocratie même, c'est à ce titre que les États-Unis présentent « le mot de la grande énigme sociale » qui affecte le monde moderne¹. La constitution d'une science politique nouvelle à laquelle appelle Tocqueville ne vise-t-elle pas à maîtriser, à tenter de corriger « les instincts sauvages de la démocratie », afin de rendre cette révolution utile, de la soumettre à la civilisation plutôt que de la laisser se dresser librement, anarchiquement contre elle ? Désormais, pour Tocqueville, l'alternative n'est plus entre société aristocratique ou société démocratique, mais entre une démocratie soumise à l'ordre et à la moralité ou une démocratie « désordonnée », « dépravée », « livrée à des fureurs frénétiques »².

L'expression « l'État démocratique » qui apparaît dès l'introduction de son ouvrage n'exprime-t-elle pas au mieux le projet de Tocqueville, comme s'il s'agissait de faire rentrer le flot tumultueux de la démocratie

1. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, GF, 1981, t. I, p. 97. Les autres extraits viennent également de l'introduction.

2. Tocqueville, Lettre du 21 février 1835 à E. Stoffels, citée par J.-P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Gallimard, 1948, p. 48-49.

dans le lit de l'État ? en associant la démocratie à l'État, ne s'agit-il pas pour Tocqueville de la dissocier de la révolution ? car, pour la démocratie le lit de l'État n'est-il pas un lit de Procuste ? Tocqueville, attentif à mettre en lumière l'ambiguïté de la démocratie en présente les manifestations avec le souci de dévoiler les contreparties et les paradoxes qui l'habitent.

Ainsi, la démocratie qui repose sur le principe de la souveraineté du peuple est néanmoins exposée à donner naissance à une forme de despotisme inédit, difficile à nommer, pouvoir tutélaire plus que tyrannique qui introduit à une nouvelle sorte de servitude « réglée, douce et paisible »¹. Ainsi, la révolution démocratique, loin de se poursuivre en un mouvement révolutionnaire permanent est destinée à tarir les passions révolutionnaires, en y substituant de nouvelles passions qui ont plus à voir avec la conservation de ce qui est qu'avec la subversion.

Pour le D^r Marx, jeune philosophe allemand, qui lutte alors pour importer en Allemagne le modèle politique français, la démocratie, selon les termes du manuscrit de 1843, consacré à la critique de la philosophie du droit de Hegel, figure comme « l'énigme résolue de toutes les constitutions ». Mais, à vrai dire, cette énigme n'est pas tant résolue que redoublée, car Marx se tournant vers les écrivains français de son temps remarque le surgissement d'une nouvelle énigme. « Dans la démocratie l'État en tant que Particulier est *seulement* Particulier, en tant qu'Universel il est l'Universel réel... Les Français de l'époque moderne ont compris cela au sens où dans la vraie démocratie *l'État politique disparaîtrait.* »² Nous reviendrons longuement sur cette formule mystérieuse afin de l'élucider. Là où la démocratie croît jusqu'à connaître un plein épanouissement, l'État décroît. Pour l'instant, une première interrogation : comment une communauté politique, en l'occurrence, la démocratie parvenue à sa vérité pourrait-elle se manifester comme disparition de l'État politique ? En effet, comment une société politique peut-elle se déployer comme disparition de l'État ? Est-ce à dire qu'une différence est à rechercher entre la politique et l'État ? Convient-il de penser la démocratie moderne *contre* l'État en rejetant du même coup l'expression « l'État démocratique » qui vient spontanément sous la plume de Tocqueville comme si la manifestation même de la démocratie avait pour effet de dépasser les bornes de

1. Tocqueville, *op. cit.*, t. II, p. 386.

2. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, traduction et introduction de A. Baraquin, Éd. Sociales, 1975, p. 70. Nous citerons ce texte désormais à partir de cette édition.

l'État, d'aller au-delà, comme si sa vocation consistait à déborder ces limites, à sortir du lit de l'État pour, tel un fleuve fécond et généreux, s'étendre à l'ensemble des sphères du social.

Reconnaissant la justesse de la formule des Français modernes, Marx reprend leur analyse à son compte. Son adhésion, par-delà le Rhin, n'est pas une « hirondelle » sans aucun rapport avec le printemps des peuples d'avant 1848 ; elle s'inscrit au cœur même de ce printemps et participe de ce que nous pourrions appeler « un moment machiavélien », si nous en jugeons par ses interventions politiques en cette période, sous le signe de la *res publica*. Appliqué à Marx, ce terme peut surprendre, sinon engendrer des ambiguïtés. Quelques précautions donc pour mieux situer ce qui est visé à travers la lecture des textes politiques du jeune Marx de 1842 à 1844¹.

Comme on le verra, il ne s'agit ici ni d'apporter une contribution à une science marxiste de la politique, ou à « une science régionale » du politique comme l'a tenté il y a quelques années la critique anglo-saxonne qui légitimement sensible à l'importance de la dimension politique chez Marx, trop souvent négligée essaya de faire ressortir cette dimension du point de vue de la théorie matérialiste de la société et de l'histoire ; ni de participer à l'élaboration d'une théorie matérialiste de l'État comme s'il s'agissait de combler une lacune regrettable ou de rassembler les éléments dispersés dans ces différents écrits en vue de produire une théorie cohérente qui n'existerait chez Marx qu'à l'état de fragments².

C'est dire que délibérément nous nous situerons à l'écart du marxisme, et plus précisément de ces formes sophistiquées du marxisme qui, pour mettre fin à la dépréciation économiste du politique, n'en aboutissent pas moins, malgré leur respect pour la pluralité des instances, leur réalité et leur efficace, à un rabattement du politique sur l'économique et encouragent, ce faisant, une sociologisation du politique.

1. Le corpus retenu comprend principalement : 1 / Les articles de Marx journaliste publiés dans la *Gazette rhénane* (*Rheinische Zeitung* de mai 1842 à mars 1843 ; 2 / *Critique du droit public hégélien*, manuscrit vraisemblablement rédigé de mars à août 1843 ; de façon annexe, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, et *A propos de la question juive*, textes rédigés en Allemagne et publiés en France dans les *Annales franco-allemandes*, fin février 1844, à Paris. Ces textes sont désormais accessibles en français dans l'édition établie par Maximilien Rubel, Karl Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982. Dans la suite du texte, les références qui y seront faites seront indiquées comme suit : *Œuvres*, III : *Philosophie*.

2. Par exemple, J. Maguire, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge University Press, 1978.

Il s'agit bien plutôt d'appréhender les textes politiques du jeune Marx comme une *œuvre de pensée* au sens où l'entend Claude Lefort, à savoir une œuvre portée par une intention de connaissance et à laquelle le langage est essentiel. Il est légitime, en outre, en raison des liens que Marx noue avec la tradition, d'interpréter cette œuvre du point de vue de la philosophie politique, ou mieux comme s'inscrivant dans le destin de la philosophie politique moderne. De l'énoncé même du projet, il découle que nous tenterons de nous frayer une voie à contre-courant de deux pôles qui, en dépit de leur opposition, se rejoignent sur ce point : à contre-courant des marxistes qui saluent Marx comme celui qui aurait eu le mérite d'abandonner les formes de pensée du politique propres à la spéculation philosophique ; à contre-courant de ceux qui désignent en Marx un de ceux qui auraient mis fin à la tradition de la pensée politique. Par la voie ouverte entre ces deux pôles, il s'agit de recouvrer une dimension cachée, occultée de l'œuvre de Marx – une interrogation philosophique sur le politique, sur l'essence du politique – très fortement accentuée en 1842-1844, mais qui n'en pénètre pas moins, semble-t-il, la totalité de l'œuvre et qui réapparaît dans l'écart que représentent les écrits politiques. Or cette dimension – et ce sera la première hypothèse – on peut la faire ressortir au mieux en rattachant l'œuvre de Marx à la philosophie politique moderne telle qu'elle a été inaugurée par Machiavel.

Le nom de Machiavel ne doit pas faire illusion. Il ne signifie ici, ni référence à la fondation d'une science politique positive, objectivante dont Marx serait l'héritier, ni référence à un « réalisme politique » tel que la théorie politique serait réflexion sur les rapports de force et qui, en ce sens, serait commune à Machiavel et à Marx, l'un en vue de l'édification de l'État national moderne, l'autre en vue de l'émancipation du prolétariat. Si l'on ne peut réduire Machiavel au réalisme, on ne peut davantage réduire le rapport de Marx à Machiavel à une reprise de ce réalisme et à son transfert dans un autre champ social-historique, avec d'autres acteurs, en proposant la thèse selon laquelle Marx serait le Machiavel du prolétariat. Nous dirons plutôt que le jeune Marx, dans l'interrogation philosophique qu'il mène sur le politique, entretient un rapport essentiel avec Machiavel en tant que ce dernier est le fondateur d'une philosophie politique moderne, normative, c'est-à-dire reposant sur d'autres critères et d'autres principes d'évaluation que la philosophie politique classique.

Aussi est-il légitime de s'interroger sur l'inscription de Marx dans un moment machiavélien.

Éric Weil, en 1951, dans une réflexion sur *Machiavel aujourd'hui* incitait à distinguer entre deux présences possibles de Machiavel dans notre civilisation ; soit des phases savantes où les érudits et les interprètes débattent de la genèse de l'œuvre, de son sens, etc., soit des phases publiques où Machiavel ressurgit soudain sur la scène politique, son nom étant invoqué comme réponse possible aux problèmes de l'heure. Dans ce dernier cas, s'observeraient un changement de statut de Machiavel qui deviendrait quasiment contemporain de ceux qui l'invoquent, malgré la différence des temps, un autre régime de la pensée puisqu'il ne s'agirait plus de penser sur Machiavel, mais de penser Machiavel ou mieux de penser *avec* Machiavel les choses politiques du présent. « Cependant d'autres moments surgissent et donnent une nouvelle vie à celui qui jusqu'alors ne fut qu'un auteur parmi d'autres : c'est à lui qu'on adresse la question passionnée de l'être de la politique, c'est avec lui qu'on discute comme avec un contemporain... »¹ Radicalité des enjeux : dans cette conversation avec Machiavel s'énoncerait au-delà du *Que faire ?* ou du *Comment faire ?* la question première, agir ou ne pas agir ? Quelle est la légitimité de l'action politique ? Un soupçon quant aux relations possibles de la politique et du mal ne doit-il pas mener au choix du non-agir ? Ce n'est plus telle ou telle option politique qui est en question, mais la politique même dont un machiavélien célèbre, Napoléon, nous a appris qu'elle était le destin de l'homme moderne.

En ce premier sens, on peut donc conclure affirmativement à la participation de Marx à un moment machiavélien en son temps, d'autant plus que le mouvement Jeune-Hégélien auquel il appartient peut jusqu'à un certain point être analysé à l'aide de cette catégorie. C'est bien à l'auteur du *Prince* et des *Discours...* que Marx associant philosophie et journalisme de combat adressa « la question passionnée de l'être de la politique » en la développant en de multiples directions :

- Quelles sont les conditions d'une pensée philosophique du politique ?
- Comment penser les choses politiques ?
- Quel est le statut du politique ? La nature du politique, quelle en est l'essence ?
- Quelle est la place du politique dans la constitution du social ?
- Quel est le caractère propre de la modernité politique ?

1. E. Weil, *Machiavel aujourd'hui*, in *Essais et conférences*, Librairie Vrin, 1991, t. II, p. 190.

C'est à partir de ces questions que Marx noue un rapport privilégié à Machiavel qui représenterait selon Leo Strauss, la première vague de la modernité, et entraînerait, ce faisant, une véritable « machiavélisation » de la pensée politique dont Marx serait partie prenante¹.

En effet Marx, dans un article de juillet 1842, reconnaît combien la philosophie politique contemporaine, la pensée de l'émancipation, se constitue dans un rapport à la tradition. L'idée de l'État, ce que Marx nomme « l'autonomie du concept d'État », loin d'être une invention fantaisiste des doctrines politiques les plus récentes, s'avère être, à bien y regarder, le fruit d'un rapport vivant à une tradition multiséculaire inaugurée par Machiavel et Campanella, par l'institution machiavélienne de la philosophie politique moderne². A vrai dire, cette dernière formulation est beaucoup plus satisfaisante que le terme de machiavélisation qui, sauf exception, échappe difficilement au présupposé de la périodisation straussienne de la philosophie politique, quant à la modernité, à savoir, l'idée d'un processus de déclin sous le signe de la perte, de la petitesse et du rétrécissement de l'horizon³.

Cette précision critique donnée, reprenons notre question quant à l'inscription de Marx et tentons de la faire progresser. Marx ne participerait-il pas d'un moment machiavélien en un second sens, plus déterminé, plus chargé, au contenu plus précis ? Non seulement la thématique en serait plus ouverte, plus généreuse que celle de la machiavélisation et ne contraindrait plus à voir en Marx seulement l'exécuteur d'une tradition, mais elle serait plus complexe que celle proposée par Éric Weil. L'analyse de ce dernier, en effet, n'a-t-elle pas le tort de présenter ces résurgences de Machiavel comme une sorte de mouvement astructuré, à la limite arbitraire, alors qu'à bien observer ces résurgences, ou mieux ces constellations machiavéliennes dans l'histoire moderne, on peut y percevoir l'émergence d'un véritable courant de pensée politique et philosophique. C'est ce qui ressort notamment du grand ouvrage de J. G. A. Pocock

1. Leo Strauss, *Les trois vagues de la modernité*, également sur ce rapport à Marx, l'article N. Machiavelli, in Leo Strauss et Joseph Cropsey, *History of political philosophy*, University of Chicago Press, 1972, p. 273.

2. Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 219-220.

3. L'exception nous est offerte par M. P. Edmond qui dans son ouvrage *Philosophie politique* (Masson, 1972) prend soin précisément pour éviter les pesanteurs de la périodisation straussienne de distinguer entre la « machiavélisation de la philosophie politique » (chap. 7, 8, 9) et la « Naturalisation » du domaine politique qui commence avec Hobbes.

consacré au *moment machiavélien*¹ qui a bouleversé la présentation classique de la philosophie politique moderne, jusque-là tout entière sous l'emprise du modèle juridico-libéral en en révélant « la face cachée », c'est-à-dire l'existence d'un autre modèle, le paradigme civique, humaniste et républicain. Dans le sillage des travaux de H. Baron sur l'humanisme civique, Pocock a mis au jour une autre philosophie politique moderne s'étendant, selon lui, de l'humanisme florentin jusqu'à la révolution américaine, en passant par Machiavel et Harrington ; elle se constitue d'affirmer la nature politique de l'homme et d'assigner comme but à la politique, non plus la défense des droits, mais la mise en œuvre de cette « *politicité* » première, sous la forme d'une participation active en tant que citoyen à la chose publique.

Ce moment machiavélien et les constellations qui en relèvent présentent trois éléments distincts :

1 / Le mouvement par lequel des penseurs et des acteurs politiques ont, au cours de plusieurs siècles, travaillé à réactiver la *vita activa* des Anciens, plus précisément le *bios politikos* – la vie consacrée aux choses politiques – à l'encontre de la primauté accordée à la *vita contemplativa* et du christianisme qui, au nom de la cité céleste, a jeté le discrédit sur la politique. Cette réhabilitation de la vie civique – de la vie dans la cité et pour la cité – repose sur la reprise de l'affirmation aristotélicienne, selon laquelle, l'homme est un animal politique qui ne peut atteindre l'excellence que dans et par la condition de citoyen. Outre la mise à distance de la tradition platonicienne et du privilège accordé à la *vita contemplativa* cette redécouverte de la politique implique une révolution mentale par rapport à l'homme médiéval : tandis que ce dernier avait recours à la raison pour lui révéler, grâce à la contemplation, les hiérarchies éternelles d'un ordre immuable, au sein duquel lui était assignée une place fixe, renvoyant le monde de la contingence et de la particularité historique du côté de l'irrationnel dont il convenait de se retirer, le partisan de l'humanisme civique, en même temps qu'il opérait un déplacement de la vie contemplative à la vie active, découvrait une nouvelle figure de la raison susceptible par l'action de créer un ordre humain, politique donnant une forme au chaos de l'univers de la contingence et de la particularité.

1. J. G. A. Pocock, *The Machiavelian Moment Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975. A propos de cet ouvrage, l'article remarquable de J. F. Spitz, La face cachée de la philosophie politique moderne, *Critique*, mai 1989, n° 504, p. 307-334.

Orienté vers la prise de décisions en commun, ce nouveau mode d'existence civique reconnaissait la nature langagière de l'homme et tendait à concevoir l'accès à la vérité comme le fruit d'échanges libres où la rhétorique si présente dans la cité antique, recouvrait son rôle. L'adage *civitas facit legem* définissait le nouveau principe qui s'opposait aussi bien au patriotisme de Dante tourné vers l'accomplissement d'un ordre éternel qu'au syncrétisme du démagogue romain Cola di Rienzo.

C'est en des termes presque arendtiens que Pocock appréhende la dimension spécifiquement politique de ce moment machiavélien, fondateur d'une nouvelle cité terrestre. « Ce livre raconte en partie l'histoire d'un renouveau au début de la modernité occidentale, de l'idéal antique de l'*homo politicus*, l'animal politique d'Aristote qui affirme son être et sa vertu par le moyen de l'action politique, dont le parent le plus proche est l'*homo rhetor* et l'antithèse l'*homo credens* de foi chrétienne. »¹

2 / Le choix de la république comme seule forme de *politeia* de nature à satisfaire aux exigences de l'homme animal politique, destiné à s'épanouir dans le *vivere civile* et à celles de la découverte d'une historicité séculière. Aussi l'opposition à Dante se renforçait-elle ; ce dernier, en effet, de par le choix d'une monarchie universelle ne visait-il pas à bloquer l'historicité pour mieux permettre la sauvegarde d'un ordre éternel, objet de contemplation ? Au-delà de la révision du mythe de fondation de Florence – le républicain Brutus, héros de la liberté, se substituant à César – il s'agissait, grâce à l'élection de la république, de concevoir une communauté politique à l'écart de la domination et d'ouvrir un accès à la temporalité pratique. Contre le refus du temps, propre à l'Empire ou à la Monarchie universelle, l'idée républicaine est liée à une assomption du temps, plus à l'idée d'un agir humain qui, se déployant dans le temps, travaille dans son effectivité même à séparer l'ordre politique de l'ordre naturel.

3 / Cette réhabilitation de la forme-république va donc de pair avec son inscription dans le temps. Créatrice potentielle d'histoire, la république est du même coup soustraite à l'éternité, exposée à la crise, transitoire ; de surcroît, non universelle, elle se manifeste en tant que communauté historique spécifique. La forme-république qui résulte de la volonté de créer à l'écart du christianisme, un ordre mondain, séculier, soumis à contingence de l'événement est de ce fait exposée à la finitude temporelle,

1. J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 550.

à l'épreuve du temps. De là naît un nouveau questionnement : la république, réactivation jusqu'à un certain point de la *politeia* aristotélicienne, est-elle la forme de communauté politique susceptible de connaître la stabilité dans le temps, c'est-à-dire d'opposer une volonté de persévérer dans son être aux coups de la fortune et aux effets de la corruption, grâce à la politisation de la vertu ?

C'est donc ce recentrement du domaine politique sur lui-même que Marx saluait en 1842 dans l'œuvre de Machiavel et ce, avec d'autant plus de vigueur, qu'il entendait répéter ce geste à l'encontre des survivances du théologico-politique en son temps. Au-delà, Marx aurait eu pour tâche d'orienter le regard vers la grande découverte classique à laquelle s'attache le nom d'Aristote, l'homme comme animal politique.

Mélange d'Aristote et de Machiavel, très proche en cela de la teneur spirituelle d'une constellation machiavélienne. Bref, pour juger de l'inscription de Marx dans ce moment machiavélien plus spécifique, nous retiendrons les questions suivantes :

— En quelle mesure Marx est-il resté fidèle à la volonté machiavélienne de circonscrire un domaine politique, un lieu politique ou du politique irréductibles ?

— En quelle mesure Marx fait-il réellement droit à la volonté de la philosophie politique moderne d'autonomiser le politique, ou pour reprendre ses propres termes en 1842, d'autonomiser le concept d'État ?

En quelle mesure enfin sa redécouverte du politique contre l'État chrétien féodal, sa manière de concevoir l'émancipation politique contre cette forme d'État qui, à vrai dire, est un non-État, participe-t-elle du paradigme civique, humaniste et républicain ? Au-delà de ce mélange d'Aristote et de Machiavel, au-delà de « la respiration grecque » de Marx est-il légitime de percevoir une relation entre la « vraie démocratie » de 1843 et les orientations de l'humanisme républicain¹.

1. Il convient de remarquer que sans s'y attarder Pocock mentionne l'idéal marxien d'un homme ayant surmonté l'aliénation en rapport avec l'idéal civique de l'homme vertueux, au sens politique du terme (*op. cit.*, p. 502 et 551). Quant à son présentateur français, il est beaucoup plus explicite ; il écrit, s'interrogeant sur la lutte entre l'humanisme civique et l'idéologie commerciale : « Il n'y a donc pas de hiatus, et la critique ouvrière et marxiste est l'héritière directe de l'idée que la spécialisation des fonctions fait perdre aux hommes leur capacité civique et la vertu en même temps qu'elle appauvrit leur personnalité en cessant de les définir comme des animaux politiques ; ceci permet de réinscrire Marx dans la tradition de l'humanisme européen, au lieu de le représenter comme un génie solitaire et sans précurseur », article cité p. 333-334. Également, l'ouvrage de E. Grassi, *Humanisme et marxisme*, L'Age d'homme, 1978.

II

Contrairement à la plupart des interprètes qui font débiter les écrits socio-politiques de Marx en 1843 avec la *Critique du droit politique hégélien*, nous distinguerons, tout au moins par rapport à l'interrogation présente, deux constellations de textes, ceux de 1842 et ceux de 1843-1844 séparés par une véritable crise, la crise de 1843. La première constellation comprend les textes correspondant à l'utopie de l'État rationnel ; on pourrait dater la fin de cette constellation du 25 janvier 1843 date à laquelle Marx écrit à Ruge : « En Allemagne, je ne peux plus rien entreprendre, on s'y avachit. » La deuxième constellation désigne les grands textes de 1843 ayant pour objet la critique de la philosophie politique de Hegel *La question juive*, auxquels il faut joindre *Gloses critiques en marge de l'article « Le Roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien »* (août 1844), ensemble qui est à lire sur le fond de la correspondance Marx-Ruge (de mars à septembre 1843 publiée en février 1844 dans les *Annales franco-allemandes*). A faire ressortir la théorie de l'État moderne, la pensée du politique telle qu'elle apparaît dans ces premiers textes, on pourra mieux saisir la signification du projet ultérieur de critique de la politique, comme si, d'une confrontation des textes de 1842 et de ceux de 1843-1844, on pouvait conclure, en ce qui concerne le statut du politique chez Marx, à la présence en quelque sorte de deux topiques, la seconde ayant une valeur de critique à l'égard des positions de départ. Faute d'opérer cette distinction entre ces deux séries de textes, on manque la crise de 1843, ses enjeux et l'innovation conséquente ; on manque, par là même, le changement de perspective que Marx effectue au début de l'année 1843.

Deux topiques au sens d'abord où les textes de 1842 loin de manifester seulement un démocratism plus ou moins accentué au niveau des positions politiques, se placent sous le signe, au niveau de la théorie, non pas tant de l'émancipation politique que de *l'émancipation du politique à l'égard du théologique*, du complexe de l'État chrétien. Si cette affirmation essentielle de l'autonomie du politique se traduit par un essai d'importer dans le monde germanique l'idée républicaine, plus encore, elle conduit à une véritable redécouverte du politique ; le lieu politique est pensé comme irréductible, comme possédant une consistance propre et, dans la logique de cette autonomie, il est considéré comme déterminant. Bref, Marx, proche en cela de Rousseau pour lequel « tout tient radicalement à la politique », remet le

monde politique sur son orbite, le recentre, pour ainsi dire, élaborant pour sa part une nouvelle figure du moment machiavélien.

Mais deux topiques aussi au sens où, à l'inverse des thèses de 1842, les textes de 1843 inaugurent une remise en question de ce pouvoir déterminant du politique, tout au moins sous la figure de l'État. La critique de l'État moderne, sous la forme d'une mise en rapport avec l'autonomie de la société civile, ouvre la voie à un décentrement d'un type nouveau du politique par rapport à lui-même. En présence de cette atteinte portée à l'autonomie du concept d'État, se fait donc jour la question : que reste-t-il alors du moment machiavélien ?

C'est d'ailleurs, à cette crise de 1843 que Marx, en 1859 dans *l'Avant-Propos de la critique de l'économie politique* fait remonter la découverte du résultat général qui lui servit de « fil conducteur » dans ses recherches ultérieures. A suivre son récit, c'est après les articles de la *Rheinische Zeitung* et l'échec de cette dernière que « pour résoudre les doutes qui l'assaillaient », qu'il entreprit un premier travail, à savoir « une révision critique de la philosophie du droit de Hegel ». Faisant le bilan de cette crise, Marx écrit les propositions célèbres qui forment en quelque sorte le noyau de ce que les marxistes ont coutume de désigner par le terme de « matérialisme historique » et dont l'un des effets est de nier expressément l'autonomie du politique et du juridique « les rapports juridiques, pas plus que les formes de l'État ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain ; bien plutôt, ils prennent leurs racines dans les conditions matérielles de la vie... (la) société civile ; et c'est dans l'économie politique qu'il convient de chercher l'anatomie de la société civile... Dans la production sociale de leurs existences les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forment la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. »¹. Crise nodale donc. Elle est, semble-t-il, susceptible de recevoir deux interprétations différentes :

— A la lecture de ce texte quasiment « canonique », de cette auto-interprétation de la critique de 1843, force est d'enregistrer un véritable

1. *Critique de l'économie politique*, in Karl Marx, *Œuvres. Économie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 272-273.

décentrement du politique, pensé désormais comme un phénomène dérivable et en quelque sorte second. Marx, en même temps qu'il nie l'autonomie du politique, le naturalise en l'insérant dans le champ de dépendance d'une nécessité infra-structurelle, ou d'un ensemble de rapports de force. Une rupture avec la novation machiavélienne se fait jour : le rapport avec l'institution de la philosophie politique moderne s'efface au point de laisser place à une science d'objet de la totalité sociale.

Mais comme le souligne Marx, dans le même texte de 1859 : « On ne juge pas un individu sur l'idée qu'il a de lui-même. » Si l'interprète, au lieu de chercher à prendre acte comme le fait Marx, en 1859, du résultat, accepte de refaire, sans viser une quelconque clôture, *le chemin de Marx vers le résultat*, c'est-à-dire en empruntant des voies qui ne mènent pas nécessairement au résultat énoncé et salué en 1859, ne sera-t-il pas alors sensible à une autre dimension du texte de 1843, oubliée ou refoulée par le Marx de 1859 ? L'interprète, de par la priorité qu'il accordera dans la critique de 1843 au procès de pensée, n'y percevra-t-il pas une dimension proprement philosophique, sous la forme d'une interrogation continuée du politique ? Position de l'interprète qui implique bien évidemment une lecture particulière de Marx, à l'écart des orthodoxies existantes et de tout projet de maîtrise, lecture qui accepte de se laisser conduire par les questions de Marx, sans pour autant les sceller en une réponse, lecture qui joue plutôt des contradictions, des tensions qui traversent le texte et de ses implications latérales, pour se livrer à un travail de descellement.

La question ainsi posée et l'auto-interprétation de 1859 tenue à distance, est-on encore autorisé à considérer sans plus, que Marx, après avoir en 1842 rendu au domaine politique sa consistance propre, l'avoir recentré en dissociant l'État moderne du théologique, procéderait en 1843 dans une direction inverse et désaxerait le politique en le faisant dériver de l'économique ? Peut-on, en effet, conclure que le politique remis sur ses pieds en 1842 par libération à l'égard du théologico-politique serait en 1843, de nouveau décentré, mis sens dessus dessous par la subordination à l'économico-social ?

Bref, s'agirait-il en 1843 d'une crise épistémologique au cours de laquelle Marx aurait recherché et trouvé un socle nouveau à partir duquel rendre compte « scientifiquement » du politique, ou bien s'agirait-il plutôt d'une crise politique et philosophique au cours de laquelle Marx aurait recherché un nouveau sujet politique, autre que l'État et qui porterait à son comble ce que Marx lui-même nomme « le principe politique » ? Un

lieu privilégié nous est offert pour juger de la réalité du décentrement de 1843 et de ses effets : annulation, effacement du moment machiavélien – ce qui réduirait ce moment à un simple stade dans l'évolution de Marx et offrirait surtout un intérêt historique – ou bien déplacement, inflexionnement du moment machiavélien ? – ce qui conférerait à ce moment la qualité d'une dimension permanente de l'œuvre de Marx. Ce lieu théorique se constitue en 1843 dans la formulation de la question de la démocratie et dans l'énigme de cette proposition que nous tenterons d'élucider et que nous rappellerons dès le départ, à propos de la découverte des Français modernes. Ne tiendrait-on pas là une inscription inédite dans le moment machiavélien qui se marquerait par une recherche sur le milieu propre de la politique et qui se donnerait le mieux à voir au lieu énigmatique de la « vraie démocratie » ? De la réponse à cette question dépend le rapport qu'il convient de poser et éventuellement de maintenir entre la critique de la politique et l'émancipation humaine. Sans trancher pour l'instant la question, nous poserons seulement que si l'on peut observer chez Marx une tendance à l'occultation du politique sous la forme d'une naturalisation, d'une insertion du politique dans une théorie dialectique de la totalité sociale, son œuvre paraît en même temps travaillée par une orientation contraire. Comme si l'hétérogénéité du politique, le pouvoir instituant du politique n'avaient pas cessé de le hanter sa vie durant – ce dont témoignent la richesse et la complexité des écrits politiques comme si Marx n'avait pas cessé de s'interroger sur l'énigme du fondement de la communauté politique, du vivre – ensemble des hommes.

Notre lecture s'appuie, surtout dans la seconde partie, sur la *Critique du droit politique hégélien*, manuscrit publié, nous l'avons souligné, pour la première fois en 1927, à ne pas confondre avec la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, texte court et percutant, puisqu'y est annoncée la découverte de la négativité propre au prolétariat et qui fut publié par Marx en 1844 à Paris dans les *Annales franco-allemandes*, ainsi que la correspondance avec Ruge et la *Question juive*.

Quant à son audience, ce texte a connu un destin mitigé. Autant les *Manuscrits de 1844* ont suscité de nombreuses interprétations, depuis celle du jeune Marcuse jusqu'aux lectures chrétiennes ou spiritualistes et ont inspiré des luttes anti-bureaucratiques contre la domination totalitaire, autant la *Critique du droit politique hégélien* a été plutôt étudiée de façon érudite comme une étape importante dans la genèse de la pensée de Marx, mais seulement comme une

étape¹. Certes la *Critique...* de 1843 n'a pas l'ampleur des manuscrits de 1844 où la critique de l'économie politique se métamorphose en une critique unitaire de la société moderne; la *Critique* de 1843 n'en reste pas moins un texte exceptionnel au sens où elle élabore au travers de la philosophie du droit de Hegel – la pensée de l'État moderne en tant que pensée du temps présent – une véritable critique de la modernité politique, sous le signe de la démocratie, un texte extraordinaire d'une portée philosophique sans limite, selon Michel Henry.

Pourquoi donc ce relatif désintérêt? Faut-il considérer que la *Contribution à la critique du droit de Hegel*, texte publié par Marx, a porté ombrage au manuscrit de 1843 en le réduisant au stade d'exercice préparatoire? Ou bien le jugement de Marx de 1859 aurait-il eu pour effet de barrer la route à toute lecture qui s'opposerait à son auto-interprétation?

Peut-être la raison en est-elle plus profonde. Une lecture ouverte et attentive de la *Critique...* de 1843 ne fait-elle pas bouger l'image convenue de Marx? Ne révèle-telle pas une autre dimension de cette pensée? Comment, parallèlement à une naturalisation de la politique persistente chez Marx une «interrogation passionnée de l'être de la politique» et une enquête non moins passionnée sur les figures de la liberté, qu'elles apparaissent sous le nom de «vraie démocratie» ou de disparition de l'État.

Nulle doute que notre questionnement prend son origine dans une interrogation sur notre présent. Sommes-nous à un moment machiavélien qui se constituerait dans un rapport Marx-Machiavel, voire dans l'opposition entre ces deux pensées? Aussi notre intention est-elle, avant même de mettre en valeur cette opposition, de faire ressortir le dispositif Machiavel-Marx chez Marx lui-même, de le faire réémerger comme une tension interne à sa pensée et de dévoiler dans l'œuvre de Marx, grâce à ce parcours la présence de plusieurs virtualités d'une modernité inachevée.

1. Des exceptions cependant: l'édition allemande, *Kritik Der Hegelschen Staatsphilosophie*, in *Marx, Die Frühschriften*, édit. S. Landshut, A Kröner Verlag, 1953, p. 20-149. Une remarquable édition anglaise, *K. Marx, Critic of Hegel's philosophy of right*, edited with introduction and notes by Joseph O'Malley, Cambridge University Press, 1970; également de M. Rubel qui tient compte du travail de J. O'Malley, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, in K. Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1982, p. 863-1018; l'édition de K. Papaioannou avec préface, *Critique de l'État hégélien*, «10/18», 1976. Enfin l'édition de A. Baraquin, citée dans le texte. Pour les études d'ensemble de ce texte: J. Hyppolite, Le concept hégélien de l'État et sa critique par K. Marx, in *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955, p. 120-141. S. Avineri, Marx, critique of Hegel's philosophy of right in its systematic setting, in *Cahiers de l'ISEA*, S. 10, n° 176, août 1966, p. 45-81; Michel Henry, *Marx, I: Une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976, p. 35-83.

L'Utopie de l'État rationnel

•

En un premier abord, on peut apprécier les textes de Marx de 1842 et du début de 1843 (article sur les vigneron de la Moselle) comme une expression achevée et cohérente de la théorie de l'État rationnel et démocratique, sorte d'épitomé de la lutte pratique des courants démocrates pendant la Révolution française et de la lutte théorique des philosophes allemands, dans le sillage de ceux que W. Benjamin décrit comme les « Allemands de 1789 »¹. Marx devenu journaliste radical en 1842 met donc en œuvre pour sa part un thème qui revient comme un leitmotiv dans le mouvement de la gauche hégélienne : le temps présent est – ou plutôt, doit être – celui de la politique. En 1841, A. Ruge salue le nouveau courant, principalement Bauer et Feuerbach, comme l'apparition du drapeau de la « Montagne » sur le sol allemand. Et dans les *Deutsche Jahrbücher*, en 1842, le même Ruge inaugure sa critique de la philosophie du droit de Hegel par une déclaration sur le caractère de l'époque : « Notre temps est politique et notre politique se donne pour but la liberté de ce monde. Désormais il ne s'agit plus d'établir les fondations de l'État ecclésiastique

1. Il convient de remarquer que ces textes n'ont pas seulement valeur d'étape dans la carrière de Marx le commencement libéral-démocratique ; il décida, en effet, lui-même d'inclure certains de ces articles dans le volume *Essais réunis de K. Marx*, publié à Cologne en 1851, notamment l'article sur la réglementation de la censure prussienne et ceux consacrés à la 6^e diète rhénane (liberté de la presse, vol de bois).

mais celles de l'État séculier ; à chaque respiration que les hommes font, l'intérêt croît pour la question publique de la liberté dans l'État.»¹

Aux yeux de Ruge, cette découverte de la politique, mieux, de l'élément politique est la manifestation d'une révolution spirituelle qui s'accomplit dans l'accès à une vie nouvelle, sous le signe de la vertu politique. C'est au nom de cette vie nouvelle qu'il critique les philosophes allemands, en l'occurrence, Kant et Hegel, et leur tendance au compromis diplomatique. «Leurs systèmes sont des systèmes de la raison et de la liberté au milieu de la déraison et du manque de liberté.»² Aussi Ruge s'emploie-t-il à souligner les contradictions de Hegel : celui qui a su penser l'essence de l'État comme la réalisation de l'idée éthique, qui favorable à la praxis politique fustigea les Allemands pour leur néant politique, ne s'en est pas moins enfermé dans un point de vue unilatéralement théorique, aveugle à la relation de la théorie à l'existence et ne concevant la réconciliation que dans le champ de l'esprit sous forme d'une médiation spéculative. Au nouveau courant revient de dépasser ces contradictions en travaillant à la réalisation de la raison dans l'existence, en abandonnant un point de vue purement théorique pour se tourner vers la volonté des hommes. La nouvelle tendance critique – en cela elle appartient profondément à l'élément politique – se présente comme l'unité de la volonté et de la pensée et se propose de substituer une philosophie de la volonté et de l'action à une philosophie de l'esprit.

Sur un registre polémique, c'est contre cette véritable foi jeune-hégélienne que Stirner dirige en 1845 ses flèches critiques, dans *L'Unique et sa propriété* : «L'État ! l'État ! Ce fut un cri général et l'on ne chercha désormais plus que la bonne, la "meilleure constitution", la meilleure forme d'État. L'idée d'État éveillait l'enthousiasme dans tous les cœurs ; servir ce dieu terrestre devint la nouvelle religion, le nouveau culte : l'âge proprement politique était né.»³ C'est donc légitimement qu'Arthur Rosenberg dans *Histoire du bolchevisme* discerne chez Marx une inspiration jacobine, au sens général du terme. Entendons que pour Marx, rédacteur de la *Gazette rhénane*, il s'agissait d'importer en Allemagne le modèle français de l'État révolutionnaire, de construire l'État de la raison, de faire accéder ses compatriotes encore plongés dans le règne animal de l'esprit à la

1. Nous citons d'après la très précieuse anthologie publiée aux États-Unis, *The Young Hegelians*, edited by L. S. Stepelevitch, Cambridge University Press, 1983, p. 211.

2. *Ibid.*, p. 220.

3. Max Stirner, *Œuvres complètes*, L'Age d'Homme, 1972, p. 161.

modernité politique, c'est-à-dire de les transformer en un peuple de citoyens. Annonçant en mars 1842 à Ruge son intention d'élaborer une critique du droit naturel de Hegel, notamment quant au régime intérieur, Marx écrit : « Le fond en est la réfutation de la monarchie constitutionnelle comme une chose bâtarde, contradictoire et qui se condamne elle-même. *Res publica* n'a pas d'équivalent en allemand. »¹ Et, à l'épreuve de l'échec, peu avant de prendre à son tour la route de « Paris, capitale du XIX^e siècle » où il publia en collaboration avec le même Ruge un numéro unique des *Annales franco-allemandes*, Marx avoue ainsi la vanité de ce projet dans l'Allemagne de Frédéric-Guillaume IV : « ... L'Allemagne s'est enfoncée dans le bourbier et s'y enfonce toujours plus. (...) On éprouve pourtant un sentiment de honte nationale même en Hollande. Comparé au plus grand Allemand, le moindre Hollandais est encore un citoyen. »² Référence à la Hollande qui doit nous alerter, car elle n'est pas sans signification dans le cheminement de Marx ; la Hollande c'est d'abord le pays de Spinoza, auteur du *Tractatus theologico-politicus* auquel Marx a consacré un cahier important d'extraits en 1841 ; ce fut, en outre, au sein de l'Europe absolutiste, une des rares incarnations du modèle républicain, l'exception hollandaise qui permettait de considérer la république non plus comme une belle figure du passé, mais comme un destin possible du monde moderne.

Les contributions de Marx, journaliste politique, peuvent donc à un premier niveau s'analyser comme une conjonction harmonieuse du jacobinisme et de l'hégélianisme de gauche ; qui manifeste, à la fois, une volonté d'émanciper l'État de la religion par la création d'une communauté politique séculière et une volonté de détruire les formes politiques de l'Ancien Régime – structures hiérarchiques, règne des privilèges pour y substituer une république démocratique reposant sur l'égalité politique.

Mais une lecture de ces textes en termes seulement politiques, aussi exacte soit-elle, est notoirement insuffisante. Car les positions politiques qui s'y affirment sont en quelque sorte *dérivées*. En effet – et c'est ce qui autorise à voir dans ce nouveau courant l'émergence d'un moment machiavélien – on perçoit dans cette thématique politique, au-delà de l'opposition à l'État chrétien et aux formes politiques d'Ancien Régime, la réactivation, voire la répétition, d'un phénomène d'une tout autre

1. Marx-Engels, *Correspondance*, t. I, Éd. Sociales, 1971, p. 244.

2. Marx, *Lettre à Ruge de mars 1843*, in *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 335.

ampleur – puisqu'il met en question l'être même du social, les rapports de la pensée et de l'action, du philosophique et du politique – que Claude Lefort a su découvrir comme conditionnant l'émergence d'une conception rationaliste et universaliste de la politique, en l'occurrence, dans le cas de l'humanisme florentin. Phénomène originaire, car il s'agirait « d'un changement radical qui affecte non seulement la pensée politique mais les catégories qui commandent la détermination du réel »¹. De par la rupture avec la représentation théologique du monde se dégagerait « pour la pensée un lieu de la politique, et par conséquent une visée du réel au lieu propre de la politique. Ce qui adviendrait ainsi, c'est le rapport à ce lieu, non pas un discours politique nouveau, mais le discours sur la politique comme tel »².

Pour établir la légitimité de cette lecture « maximale », appréhender la constitution du moment machiavélien, nous retiendrons deux textes, un de Feuerbach et un de Marx qui montrent au mieux comment le discours politique « en français moderne », tenu sur la scène allemande de 1841 à 1843, est bien l'effet dérivé d'un discours fondateur sur la politique, sur le lieu de la politique, tendu de part en part vers une reconquête de la dimension politique, dimension constitutive de l'humanité.

En 1842, dans *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, Feuerbach appelle à une transformation de la philosophie et, pour bien marquer la radicalité et la nouveauté de son projet, il distingue deux types de réforme : une réforme interne à la philosophie, « enfant du besoin philosophique », et une réforme externe, c'est-à-dire qui renvoie à l'extériorité historique, hors du champ de la philosophie, et donc de nature à satisfaire un besoin de l'humanité. C'est à une réforme du second type que convie Feuerbach ; il en reconnaît la nécessité à deux signes conjoints qui marquent le temps présent, d'une part une transformation religieuse sous la forme d'une négation du christianisme, de l'autre, le surgissement d'un nouveau besoin de l'humanité, le besoin de liberté politique, ou encore, le besoin politique. Entendons qu'il existe une hostilité de principe entre le christianisme et le nouveau besoin fondamental de l'humanité, hostilité décrite en termes machiavéliens : « Les hommes se jettent aujourd'hui dans la politique parce qu'ils reconnaissent dans le christianisme une religion

1. Claude Lefort, La naissance de l'idéologie et de l'humanisme, in *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, p. 236.

2. *Ibid.*, p. 236.

qui détruit l'énergie politique des hommes.»¹ Entendons que la politique a remplacé la religion. De cette conversion du regard des hommes tourné désormais vers la terre et non plus vers le ciel, Feuerbach déduit l'exigence de la réforme de la philosophie et la tendance de cette réforme. A la philosophie, en effet, revient la tâche de se transformer en religion, ou plutôt d'élaborer le « principe suprême » qui permette à la politique de se transformer en religion, c'est-à-dire de ne pas toucher seulement la tête, mais de pénétrer jusqu'au cœur de l'homme.

C'est donc bien le besoin politique, auquel est reconnu le statut de besoin d'une nouvelle période de l'histoire humaine, qui commande et exige la réforme de la philosophie. On remarquera, en outre, le véritable retournement qu'effectue Feuerbach au sein d'une démarche typiquement dialectique, puisque la négation de la religion est posée comme condition de possibilité de la réappropriation du politique : la désintrinsication du politique et du théologique, l'émancipation du politique par rapport au religieux vaut comme moment préparatoire à une transformation de la philosophie en religion, de par l'intervention de la philosophie. Davantage, cette nouvelle sacralisation de la politique informe de part en part le concept d'État tel qu'il est construit par Feuerbach.

Du point de vue de sa genèse, à suivre Feuerbach, l'État se déduit de la négation de la religion : c'est quand le lien religieux se brise ou se dissout que peut surgir la communauté politique, c'est quand le rapport à Dieu s'efface que peut s'instaurer le lien interhumain. Tel est le travail du nouveau principe suprême, sous sa forme négative, à savoir l'athéisme.

Du point de vue de sa constitution même – là où se fait le travail du principe suprême sous sa forme positive, à savoir le « réalisme » –, l'État connaît un processus complexe en deux temps embrayant l'un sur l'autre, comme si l'arrêt de la liaison religieuse donnait naissance à un éclatement, à une séparation, à une déliaison telle qu'une nouvelle liaison ait à advenir, la liaison politique, la liaison qui se constitue dans et par le politique. En effet, le théologico-politique est à la limite un mixte inconcevable puisqu'il prétend rassembler deux logiques qui travaillent en sens contraires. « La religion ordinaire est si peu le lien de l'État qu'elle en est plutôt la dissolution. » Poser Dieu comme père, pourvoyeur, « régent et seigneur de la monarchie mondiale », frappe d'inanité le lien interhumain propre au champ politique. « Aussi l'homme n'a-t-il pas besoin de

1. L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, éd. L. Althusser, Paris, PUF, 1973, p. 101-102.

l'homme... Il s'en remet à Dieu et non à l'homme ; ... Aussi l'homme n'est-il lié à l'homme que par accident. » Ce n'est que l'effacement du lien religieux, moment de la séparation, qui rend possible la constitution du lien politique, moment de la nouvelle réunion. A considérer la genèse subjective de l'État, une relation apparaît entre la dissolution du religieux et la formation de l'État. « ... les hommes s'assemblent pour la seule raison qu'ils ne croient en aucun Dieu, qu'ils nient... leurs croyances religieuses. Ce n'est pas la croyance en Dieu, mais la défiance de Dieu qui a fondé les États. C'est la croyance en l'homme comme Dieu de l'homme qui rend subjectivement compte de l'origine de l'État. »¹ La sortie du théologico-politique s'opère donc dans un mouvement d'éclatement et de réunion, de déliaison et de liaison qui, dans le même temps où il rend les sujets humains à leur finitude, ouvre une nouvelle séquence ascensionnelle, ouvre la voie au surgissement d'un nouveau sujet infini qui prend son envol sur le terrain de l'incomplétude des sujets finis. Remarquables sont les caractères prêtés à ce nouveau sujet qui émerge du rapport humain rendu à lui-même. L'État est posé comme un être infini, comme une totalité, comme activité pure, comme autodétermination, bref comme doté de tous les attributs de la divinité. « L'État est la somme de toutes les réalités, l'État est la providence de l'homme. Dans l'État, les hommes se représentent et se complètent l'un l'autre (...) je suis embrassé par un être universel, je suis membre d'un tout. L'État authentique est l'homme sans bornes, l'homme infini, vrai, achevé, divin. L'État, et lui seulement, est l'homme, l'État est l'homme se déterminant lui-même, l'homme se rapportant à soi, *l'homme absolu*. (...) L'État est le Dieu des hommes, aussi prétend-il justement au prédicat divin de la Majesté. »²

Texte fondamental pour notre propos :

— En effet, au-delà de la reconnaissance du besoin politique comme besoin spécifique de la modernité, s'y donne à lire, sur les ruines de la représentation théologique du monde, une *institution philosophique du politique* telle que le politique, ainsi haussé au niveau d'une mise en œuvre d'un principe philosophique nouveau, « le réalisme », soit le lieu enfin susceptible de penser et de résoudre la question qui ne cesse de hanter l'histoire, la venue à soi d'un sujet universel, pleinement transparent à lui-même et instituant dans la coïncidence à soi l'ère de la réconciliation terrestre. Élévation du

1. L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 100-101.

2. L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 101.

politique très moderne où l'on peut reconnaître sans conteste le mouvement qui, selon J. Taminioux, caractérise la modernité, à savoir « un parti pris d'oblitération et même de forclusion de la finitude » et qui peut se faire jour même au sein d'une pensée qui fait aveu de la finitude – en l'occurrence chez Feuerbach par l'invocation faite au « cœur », source de l'affection, du besoin, du sensualisme¹. Enfin ce texte nous paraît définir au mieux le climat spirituel dans lequel a commencé de penser et d'écrire le jeune Marx, comme si cette élévation du politique avait formé l'horizon – peut-être la matrice théorique – à partir duquel Marx a pensé successivement l'État moderne, la « vraie démocratie », le communisme, autant de noms qui entendent signifier que l'énigme de l'histoire est enfin résolue, que l'identité à soi est atteinte, ce que Feuerbach visait par le nom de réalisme : « L'unité immédiate avec nous-mêmes, avec le monde, avec la réalité. »² Aussi est-il légitime d'interpréter, à la lumière de cette réhabilitation du politique, le texte de Marx de 1842, *L'article de tête n° 179 de la Kolnische Zeitung*, qui prend figure d'un petit manifeste machiavélien-spinoziste, daté en outre du 14 juillet. Ne s'agit-il pas, en effet, pour Marx de répliquer à un article de tête inspiré par la logique de l'État chrétien et déniait en conséquence à la philosophie le droit de traiter des questions politiques, selon la raison, dans la presse ?

Manifeste machiavélien-spinoziste, car Marx, lecteur assidu de Spinoza, et plus particulièrement du *Tractatus theologico-politicus* au cours de l'année 1841, fonde toute l'argumentation de sa contre-attaque visant à reconnaître à la philosophie le droit de traiter des questions politiques, sur les principes dégagés par Spinoza qui fut l'un des premiers, comme l'on sait, à reconnaître en Machiavel l'amour de la liberté (*Traité politique*, chap. V)³. D'abord on y rencontre à plusieurs reprises une critique virulente de l'ignorance dont la puissance démoniaque cause dans l'histoire bien des tragédies. Mais surtout, Marx reprenant le thème spinoziste de la séparation de droit entre la théologie ou la foi et la philosophie, l'une ayant pour objet l'obéissance et la ferveur de la conduite, l'autre la vérité (Préface du *Tractatus theologico-politicus*, et chap. XV), en déduit la vocation de la philosophie à la connaissance du vrai, sur le modèle de la connaissance de la nature. « N'y

1. J. Taminioux, Modernité et finitude, in *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, 1982, p. 74-90. Une partie de cet essai fut publiée une première fois dans un volume de Mélanges offerts à Jacques Taminioux, *Phénoménologie et politique*, Ousia, 1989.

2. L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 102.

3. M. Rubel, Marx à la rencontre de Spinoza, in *Cahiers Spinoza*, n° 1, été 1977, p. 7-28.

a-t-il pas une nature *humaine universelle*, comme il y a une nature universelle des plantes et des astres ? La philosophie veut savoir ce qui est vrai et non ce qui est autorisé»¹. De là, la qualité propre reconnue au discours philosophique ; œuvre de la raison, il veut se faire entendre de la raison : « Vous parlez sans réflexion, elle (la philosophie) parle avec réflexion, vous vous adressez à l'affectivité, elle s'adresse à la raison. »² Marx en déduit également le droit de la raison humaine, de la philosophie de s'occuper des choses humaines, de l'organisation de la cité, et ce « non dans le langage trouble de l'opinion privée » mais « dans le langage éclairant de l'esprit public ». « Les journaux ont non seulement le droit, mais l'obligation de discuter des sujets politiques. *A priori*, la philosophie, sagesse de ce monde-ci, paraît avoir plus de droit à se préoccuper du royaume de ce monde, de l'État, que la religion, sagesse de l'autre monde. »³ De Spinoza, Marx retient donc non seulement la thèse centrale du *Tractatus theologico-politicus* favorable à la liberté de philosopher, mais l'idée que, pour fonder la *Res publica*, il convient de détruire le *nexus* théologico-politique, ce mixte impur de foi, de croyance et de discours invitant à la soumission, cette alliance particulière du théologique et du politique (tel l'État chrétien contemporain de Marx) dans laquelle, par l'invocation de l'autorité divine, le théologique envahit la cité, réduit la communauté politique à l'esclavage, pire encore, en déséquilibre totalement l'ordonnement en superposant à sa logique propre une logique relevant d'un autre ordre.

Une ligne de continuité apparaît bien, qui va de Machiavel à Marx en passant par Spinoza, et qui consiste à libérer la communauté politique du despotisme théologique, afin de rendre au politique sa consistance propre et de permettre ainsi l'avènement d'un État rationnel ; avènement pour lequel il suffit, selon Marx, « de dériver l'État de la raison dans les rapports humains, œuvre que réalise la philosophie ». Il s'ensuit, écrit Marx, que « ce n'est pas d'après le christianisme, c'est d'après la nature même, d'après l'essence même de l'État qu'il vous faut déterminer le droit des constitutions politiques ; non d'après la nature de la société chrétienne, mais d'après la nature de la société humaine »⁴.

L'interprète est d'autant plus autorisé à faire ressortir cette continuité que c'est très exactement la ligne de combat que choisit Marx dans son

1. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 207-208.

2. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 214.

3. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 216.

4. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 218.

offensive contre les partisans de l'État chrétien. Il ne s'agit pas pour autant de la part de Marx d'occuper simplement une position stratégique, mais bien plutôt d'articuler sa propre interprétation de l'histoire de la philosophie politique, de définir ce qui constitue selon lui l'apport propre de la modernité à la pensée du politique. Retenons quelques formules remarquables qui confèrent à ce texte valeur de Manifeste ; le propos de Marx est, en effet, de circonscrire l'*initium* à partir duquel il est désormais possible de penser les choses politiques. Selon lui, c'est bien d'une véritable révolution copernicienne qu'il s'agit : « Aussitôt avant et après le moment où Copernic fit sa grande découverte du véritable système solaire, on découvrit en même temps la loi de la gravitation de l'État : on s'aperçut que son centre de gravité était en lui-même (...) Machiavel et Campanella d'abord, puis Spinoza, Hobbes, Hugo Grotius, et jusqu'à Rousseau, Fichte, Hegel se mirent à considérer l'État avec des yeux humains et à en exposer les lois naturelles, non d'après la théologie, mais d'après la raison et l'expérience. »¹ La légitimité du questionnement philosophique à propos du politique repose sur l'autonomie du politique. Inversement l'autonomie du concept d'État est à rapporter au travail critique de la philosophie, à son mouvement d'émancipation qui a permis la constitution d'un savoir mondain du politique centré sur lui-même. C'est à la constitution de ce savoir séculier du politique que Marx rattache la théorie moderne de la balance des pouvoirs. Aussi Marx insère-t-il la découverte du système politique dans le mouvement général d'émancipation des sciences à l'égard de la révélation et de la foi qu'il place sous le patronage de Bacon de Verulam, lequel sut, d'après lui, émanciper la physique de la théologie. Il convient cependant d'observer que, tout en reconnaissant la novation moderne, Marx insiste sur le rapport que cette dernière entretient avec la pensée politique classique, comme si la modernité avait sauté par-dessus le christianisme pour renouer avec la forme de questionnement propre à l'Antiquité. « La philosophie moderne n'a fait que poursuivre une tâche commencée autrefois par Héraclite et Aristote. »² Socrate, Platon, Cicéron sont également cités comme symboles de sommets de la culture historique, de moments où l'apogée de la vie populaire allait de pair avec l'essor de la philosophie et le déclin de la religion. Ce rapport aux Anciens est important, car il marque bien la complexité, sinon l'ambiguïté, de ce texte où coexistent le

1. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 219 (souligné par nous M. A.).

2. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 219.

rapport à la science moderne et, sous le nom de Machiavel, une redécouverte de l'autonomie du politique qui n'engage pas pour autant la pensée dans les voies de l'empirisme. Au contraire, même. En effet, l'idée de l'autonomie du concept d'État s'enrichit d'autres déterminations, ou plutôt connaît une extension de caractère spéculatif. Considérer l'État avec des yeux humains, découvrir la loi de gravitation de l'État, poser que le centre de gravité de l'État réside en lui-même, autant de propositions directrices qu'il faut entendre en un double sens, à savoir : 1 / que pour appréhender la logique de l'État, il faut se libérer du théologique ; 2 / que cette émancipation n'est pas seulement une libération sous forme de séparation, de négation, mais qu'elle doit se hausser au niveau d'une *position*, d'une liberté affirmative ; c'est dire que cette autonomie conquise, il faut se garder de rapporter cette logique de la politique à des ordres autres que le politique et de nature à livrer une genèse empirique de l'État, sous peine d'occulter aussitôt cette dimension que la pensée vient de recouvrer.

C'est pourquoi, Marx prend, à dessein, ses distances à l'égard des théories modernes du droit naturel (Hobbes, Grotius, Kant) qui, en dépit de leurs divergences, ont en commun d'avoir élaboré une représentation de l'État à partir d'une genèse empirique de type socio-psychologique. « Autrefois les professeurs philosophes de droit public ont construit l'idée de l'État en partant des instincts, soit de l'ambition, soit de la sociabilité, ou parfois même de la raison, mais de la raison individuelle. »¹ Marx, au contraire, choisit, à l'exemple de la philosophie la plus récente qui professe des « conceptions idéales et plus profondes » – sans aucun doute celle de Hegel –, de se tourner vers un concept spéculatif du politique.

L'État est conçu par Marx comme une totalité organique, comme un étant dont le mode d'être spécifique est le système. Aussi l'unification du multiple que réalise le système État, ou l'État comme système, n'est-elle pas à penser comme une unité-résultat qui proviendrait d'une association ou d'une liaison du multiple, soit harmonieuse, soit conflictuelle (point de vue empiriste), mais sur le modèle d'une unité de caractère organique. L'idée de l'État plus idéale, entendons spéculative, est construite en partant de l'idée du Tout, écrit Marx, ou encore de la « raison de la société ». Autre effet de cette conception spéculative de l'État : toute pensée d'une séparation, d'une extériorité, entre l'individu-citoyen et l'universalité de l'État est récusée au profit d'une intégration de la singularité à l'unité

1. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 220.

organique, ou plus exactement de la reconnaissance d'une adéquation parfaite entre la raison individuelle et la raison de l'institution étatique, elle-même mise en œuvre de la raison humaine¹. Cette appartenance à une pensée spéculative de l'État mérite d'être mise en valeur, car ainsi on mesure au plus près la dimension à laquelle il convient de rapporter l'idée d'autonomie. Il convient d'entendre l'idée d'autonomie du concept d'État selon une double acception. Négativement, poser l'autonomie implique le refus d'une genèse empirique tout autant que le refus du modèle du contrat, ou d'une genèse à partir du concours des raisons individuelles. Positivement, penser l'État, selon son concept, comme forme première, comme forme intégratrice, organisatrice, exige de penser l'autonomie à son plus fort registre, de faire produire à ce concept toutes ses implications au point de reconnaître dans la communauté politique le pouvoir instituant du social. Affirmer de l'État qu'il est « *le grand organisme* », poser l'État au-delà de toute dérivation, c'est du même coup faire l'aveu de sa primauté et l'installer au lieu même de l'institution du social.

Le texte de Marx reste plus sobre que celui de Feuerbach. Chez l'un comme chez l'autre, on relève néanmoins que la lutte contre une représentation théologique du monde ouvre la voie à une redécouverte du politique, à « une visée du réel au lieu propre du politique », même si l'exigence énoncée explicitement par Feuerbach – « il faut que la politique devienne notre religion » – dévoile comme non réglée dans la modernité la question des liens du politique et du religieux.

1. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 220.

L'intelligence politique

La portée de l'autonomie du concept d'État révèle son ampleur quand on examine, non plus la constitution du moment machiavélien chez Marx, mais la contribution que ce dernier y apporte sous forme d'une réflexion quant à la presse et d'une élaboration théorique de la reconstruction étatique. Retenons ce dernier point. Si l'État est venue à soi de la raison, seul le point de vue de la raison constitue la perspective légitime à partir de laquelle articuler une pensée de l'État. C'est dire que dans ces textes du jeune Marx, une critique politique est dans la dépendance d'une critique philosophique, que la critique de l'intérêt privé est dans la dépendance de la critique de l'empirisme. « L'État, ce royaume naturel des esprits, ne doit ni ne peut trouver sa véritable nature dans un fait de l'expérience sensible. »¹ En vue de soumettre « le droit des jeunes arbres » aux droits de l'homme, Marx va développer une théorie de « l'intelligence politique ». L'intelligence politique indique l'opération de l'esprit par laquelle les faits de l'expérience sensible sont interprétés, réglés et organisés. Ou encore, un fait de l'expérience sensible ne peut acquérir un sens que dans et par l'opération de l'intelligence politique. Pour autant qu'il soit à la hauteur de la vision moderne du monde, le législateur, loin d'accueillir les faits dans leur immédiateté de façon empirique, doit les appréhender avec les lunettes de l'État, leur donner sens en les transportant sur le terrain spirituel de l'État. L'intelligence politique est *principe*, au double

1. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 297.

sens de commencement et de fondement ; elle est âme organisatrice. L'intelligence politique désigne la nouvelle faculté à laquelle correspond la révolution copernicienne en politique : elle définit le pôle autour duquel doivent tourner les objets que rencontre le législateur, l'horizon de sens à partir duquel il convient de les comprendre et de leur donner forme. « L'intelligence politique réglera, par exemple, la propriété foncière conformément aux maximes de l'État ; elle ne réglera pas celles-ci d'après celle-là, elle ne fera pas valoir la propriété foncière d'après son égoïsme privé, mais d'après sa nature publique. »¹ L'intelligence politique, réductrice de toute extériorité, organe de totalisation est ce qui permet à l'esprit dans et par la forme État le retour chez soi. « A l'intelligence, il n'est rien qui soit extérieur, parce qu'elle est l'âme qui anime et détermine tout. »²

On anticipe les effets politiques d'un tel point de vue : la règle posée pour la propriété – l'intelligence politique doit critiquer et dominer la propriété – vaut pour tout élément qui prétendrait exciper de son extériorité pour échapper au processus de totalisation et d'universalisation. A l'opposé de la logique de l'intérêt privé, Marx va définir une logique de l'État comme sphère de l'organisation consciente, ou plus exactement, il instaure une coupure entre le point de vue de l'intérêt privé et celui de l'État. La sphère de l'État est une sphère autonome, lumineuse, grandiose même qui ne saurait sous aucune raison être réduite aux limites étroites, aux dimensions mesquines de l'intérêt ou de la propriété privée sous peine d'y perdre sa dignité, son identité, son mode d'être spécifique. « Que l'État s'abaisse, ne fût-ce que sur un seul point, à agir non pas selon le mode qui lui est propre, mais sur le mode de l'intérêt privé, et il lui faudra aussitôt s'adapter dans la forme de ses moyens aux limites de la propriété privée. »³ La moindre transaction, un renoncement même partiel aux moyens et à l'âme de l'État ne peuvent nécessairement produire qu'un avilissement, une dégradation des institutions étatiques, ne peuvent engendrer qu'une confusion entre deux ordres hétérogènes l'un à l'autre. Conformément à cette indépendance de l'État à l'égard des déterminations exercées par les intérêts qui constituent la société civile, conformément à cette hétérogénéité de l'État, Marx définit la modernité politique comme l'époque du droit public.

1. *Ibid.*, p. 308.

2. *Ibid.*, p. 308

3. *Ibid.*, p. 254.

Au principe de l'intérêt privé, « périssent le droit et la liberté », Marx oppose le principe directement contraire, « périsse plutôt l'intérêt privé ». La vocation de l'État n'est pas de remédier à la fragilité des choses d'ici-bas. C'est dire que les garanties que l'État accorde à l'intérêt privé connaissent des limites ; elles restent subordonnées à la vocation de l'État à l'universalité. Marx rappelle aux propriétaires de forêts que, « comparé à l'État, l'arbre le plus gros est à peine un éclat de bois »¹ et qu'en cas de non-réparation du dommage, l'intérêt immortel du droit doit l'emporter sur le droit mortel de l'intérêt. « Le monde n'en sortira pas de ses gonds, l'État n'en quittera pas l'orbite solaire de la justice. »² Dans les textes de 1842, Marx théoricien de l'idéalisme politique, de l'élévation politique donne toujours son adhésion aux solutions politiques, c'est-à-dire à celles qui, en présence de conflits matériels, savent s'élever au-dessus de la sphère où sont apparus ces conflits et faire prévaloir le point de vue rationnel de la totalité. Erronée serait l'interprétation qui concevrait cette relation de l'État à la sphère des intérêts privés sur le mode d'une domination externe de type autoritaire. Averti des conflits entre l'intérêt privé et le droit, Marx théorise le phénomène fondamental de la « transsubstantiation politique » coextensif à la nature même de l'État moderne. Dans la théologie catholique, la transsubstantiation désigne le changement de substance du pain et du vin en corps et sang du Christ qui s'effectue dans le sacrement de l'Eucharistie. Une opération du même ordre est à la racine de l'État moderne qui rend possible un changement de substance tel que l'État accomplisse en permanence une fonction de médiation entre l'homme et sa liberté, tel que s'exerce une action transformatrice sur tous les problèmes, sur toutes les questions qui agitent et divisent la société civile. Aussi, par son insertion dans la sphère de l'État, l'intérêt privé, plutôt que d'être subordonné ou dominé, subit-il une transformation, une spiritualisation qui réduit du même coup son extériorité. Il ne s'agit pas tant de comprimer, d'étouffer l'intérêt comme le ferait un interventionnisme étatique que de prendre l'intérêt privé dans la lumière de l'État pour le faire sortir du fond obscur de la société civile. Pris dans le cercle spirituel de l'État, l'intérêt privé dépouille sa peau prosaïque, son apparence brute d'intérêt privé pour revêtir le vêtement étatique. Au sein de la modernité, il existe donc bien un conflit, selon Marx, entre deux logi-

1. *Ibid.*, p. 273.

2. *Ibid.*, p. 273

ques, la logique de l'intérêt privé telle que Marx la définit dans l'article sur la loi relative aux vols de bois (d'octobre à novembre 1842) et la logique de la régénération politique telle qu'il la présente dans l'article sur les ordres en Prusse (décembre 1842). A suivre les images organiques de Marx, on peut dire que dans un cas – logique de l'intérêt privé – le corps politique se dissout, s'annule pour laisser place au corps répressif du propriétaire. Parallèlement à la dissolution du corps politique intervient un abaissement, une chute vers le bas¹.

Dans l'autre cas, celui de la logique de l'État, apparaît le phénomène de la transsubstantiation qui produit une véritable reconstruction étatique, ou régénération politique, de nature à effacer matérialité, passivité, dépendance en faisant subir aux éléments de l'État une course ascendante qui les emporte dans une sphère où, tournant désormais autour du soleil de la liberté et de la justice, ils connaîtront une irrésistible métamorphose. « Dans un véritable État, il n'y a pas de propriété foncière, d'industrie, de substance matérielle, qui pourraient conclure un accord avec l'État tout en restant ces éléments bruts ; il n'y a que des *puissances spirituelles*, et ce n'est que dans leur résurrection sociale, dans leur régénération politique que les puissances naturelles peuvent se faire entendre dans l'État. L'État innerve la nature tout entière de ses fibres spirituelles et, à chaque point, doit être manifeste que ce qui domine, ce n'est pas la matière, mais la forme ; non pas la nature sans l'État, non pas *l'objet asservi*, mais *l'homme libre*. »²

Le réseau de métaphores auquel Marx a recours et qui est comme une voie d'accès aux fondements philosophiques de sa pensée du politique montre assez que le phénomène de la régénération politique est pensé par lui comme une culmination de l'autonomie du concept d'État. A considérer cet apogée, on mesure l'extension considérable qu'il confère à ce concept et combien cette idée d'autonomie, non plus au niveau de la genèse de l'État, mais bien au niveau de sa nature et de son fonctionnement, est tout entière empreinte d'une conception spéculative du politique. La régénération politique, la résurrection sociale, qu'est-ce d'autre sinon la mise en œuvre d'une pensée de l'État sur le modèle d'une totalité organique ?

De par la relation que Marx instaure dans ces textes entre la nature,

1. *Ibid.*, p. 259-260.

2. *Ibid.*, p. 310.

l'unité de la nature et l'État, nous sommes fondés à conclure que, pour Marx, le système de la liberté accède au statut d'un véritable cosmos politique. En un sens, le propre de la modernité est de faire, au niveau de la politique, le chemin qu'a parcouru la conscience de soi au niveau de la nature, à savoir le passage de la première perception sensible à la perception rationnelle de la vie organique de la nature¹. Une pensée adulte, entendons une pensée spéculative, parvient à distinguer au-delà de la diversité du chaos des intérêts, l'esprit d'une unité vivante ; elle parvient à comprendre le processus propre à l'État selon lequel le particulier tourne autour du général. C'est sur ce point que Machiavel aurait fait pour la politique ce que Copernic a fait pour la nature.

Quant à la nature de l'État, tous les caractères d'une totalité organique lui sont reconnus.

1 / L'État n'est pas à penser comme une juxtaposition côte à côte de parties hétérogènes, figées, ossifiées dans leur séparation et que la structure politique n'engloberait que de façon mécanique et superficielle, c'est-à-dire sans les transformer, et échouant de ce fait à les intégrer dans un tissu unifiant.

2 / A l'inverse, Marx pose la structure intérieure de l'État, « organisme public », « vie publique » comme première – non pas au sens chronologique mais au sens de condition de possibilité – par rapport aux différences réellement existantes. « Ce sont des organes et non des parties, ce sont des mouvements et non des états, ce sont des différences de l'unité et non des unités de la différence. »²

3 / La vie de l'État, vie spirituelle, consiste dans un processus complexe de différenciation-unification, le moment de la différenciation étant subordonné à l'unification, puisque la différence n'est admise à advenir – différence de l'unité – que pour concourir à l'unité de l'ensemble, pour faire l'objet d'une transformation telle qu'il en résulte une unification d'une qualité supérieure, à savoir spécifiquement politique.

4 / Le mouvement de l'État, le processus de l'État (ces métaphores dynamiques sont importantes parce qu'elles soulignent que la vie de l'État dans son déploiement consiste précisément à détruire, à briser les divisions réifiées) peut donc s'analyser comme une sorte d'auto-crédation continuée, de grand processus organique, métabolisme spirituel qui mélange tout ce

1. *Ibid.*, p. 142.

2. *Ibid.*, p. 298.

qui vient de la matérialité, du passé, de la nécessité pour laisser resurgir ces éléments métamorphosés dans la recreation quotidienne d'un tissu nerveux unifiant.

Tel est le socle spéculatif à partir duquel on peut appréhender le procès de transsubstantiation qui, dans l'État moderne, transforme les parties matérielles en organes du tout spirituel.

Nul doute que cette conception marxienne de l'État appartienne à une métaphysique de la subjectivité. En accord avec la pensée moderne du système, l'État est bien pensé sous la forme d'une unité organique. Et c'est par référence aux propriétés tenues pour caractéristiques de l'étant humain (représentation, volonté), c'est sur le modèle de l'activité systématique de l'étant humain qu'est pensé l'État. De ce point de vue, il convient de montrer l'étroite corrélation qui se fait jour entre l'État, totalité organique, et l'intelligence politique, faculté totalisante, architectonique, « l'âme qui anime et détermine tout », écrit Marx. Il vaut la peine de souligner cette appartenance de la première pensée marxienne de l'État à la métaphysique de la subjectivité car, à mettre ainsi au jour le site spéculatif d'où elle émerge, on détermine à partir de quelle base il est légitime d'imputer au politique, dans l'économie de cette pensée, l'institution du social. On découvre au mieux, à reconstituer le chemin philosophique qui mène Marx à la théorie de la régénération politique, comme seule susceptible de produire une résurrection sociale par spiritualisation, combien cette nouvelle visée du politique est enracinée, fondée philosophiquement chez Marx, combien elle est consubstantielle à sa pensée. Bref, il ne s'agit pas d'une position politique qui révélerait les tendances du jeune Marx ; il s'agit bien plutôt d'une pensée du politique qui a élaboré une logique de l'État au double foyer de la conception moderne du système et de la philosophie de la subjectivité. L'État est sujet ; c'est en tant que tel que l'État est pensé comme activité pure, comme Esprit, comme totalité intégratrice, comme réduction de l'extériorité, comme visée de la coïncidence à soi, comme lieu où s'effectue et s'accomplit le retour de l'esprit chez soi¹.

Matrice spéculative hégélienne, dira-t-on à juste titre. Encore faut-il ajouter que la sphère politique, qui reste relativisée chez Hegel de par sa subordination au savoir de l'esprit absolu, est érigée par Marx en absolu.

1. A. Renaut, *Système et histoire de l'être*, in *Les Études philosophiques*, 1974, n° 22, p. 254-264.

En ce sens on pourrait parler d'un « *absolu politique* » dans le sillage du projet Jeune-Hégélien qui entendait, sous le nom de philosophie de la praxis ou de l'action, transformer la philosophie en politique et, pour ce faire, visait à substituer à une phénoménologie de l'esprit une phénoménologie de la volonté. La vie politique doit affirmer sa suprématie universelle, écrivait au même temps A. von Cieszkowski¹.

La contribution de Marx au moment machiavélien est à la hauteur de ce qui chez lui vaut constitution de ce moment ; elle est la mise en œuvre sans défaillance de cette nouvelle pensée du politique qui s'est affirmée dans la double critique de l'Ancien Régime et de l'État chrétien.

Si l'on s'attache donc au mouvement de Marx, il semblerait que sur la lancée d'une critique du théologico-politique de nature à faire recouvrer l'autonomie du politique, il ait découvert la loi de gravitation de l'État, le mouvement centripète de l'État sur lui-même. Non content de séparer deux sphères spirituelles l'une de l'autre, afin de libérer le politique du religieux, Marx aurait fait jouer cette autonomie reconquise par rapport au champ religieux dans toutes les dimensions du champ social, l'aurait généralisée et étendue à d'autres ordres, au point de poser cette autonomie comme une loi universelle valant également pour toutes les sphères et donc également à l'égard des sphères matérielles. Si l'autonomie du concept d'État a connu une extension aussi considérable, au point de conduire Marx à une véritable redécouverte du politique, Marx le doit, comme nous en avons proposé l'hypothèse, au champ spéculatif au sein duquel il a mené la lutte pour l'autonomie. C'est pour avoir pensé l'État comme grand organisme, sous le signe de la pensée moderne du système, c'est pour avoir pensé l'État comme sujet, sous l'emprise de la philosophie de la subjectivité, que Marx a pu en poser l'autonomie par rapport à la totalité du champ social, a pu penser l'État comme une sphère autonome, plus encore comme une sphère hétérogène, une sphère spirituelle, idéale et en ce sens-là pleinement agissante, capable de surmonter les antagonismes et de créer, au-delà des divisions du social, une communauté. C'est pour avoir décidé de sauver la philosophie en la transplantant dans le champ politique – comme Thémistocle décida de sauver Athènes en transférant son pouvoir sur l'élément marin – que Marx a pu penser *l'élément politique* à la fois orienté dans le sens de la hauteur, de l'élévation, et sous le signe d'une lumière transfiguratrice, dans la dépendance évidente

1. A. von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'Historiosophie* (1838), Éd. Champ libre, 1973.

d'une problématique de la vision où alternent les références à l'œil et au miroir.

Nul doute enfin que cette pensée du politique travaillée en permanence par les oppositions matière/forme, nature/État, matériel/spirituel ne s'inscrive dans le droit fil de ce que R. Legros, dans son étude sur *Le jeune Hegel*, désigne comme une pensée de la réconciliation, à savoir le projet « d'un accomplissement terrestre de l'intelligible, de la forme, de l'universel, de l'infini »¹, ce qui intervient dans le cas de Marx du côté du mouvement révolutionnaire. Aussitôt une question surgit : si par cette voie le politique échappe à la dénégation matérialiste, conquiert son irréductibilité, d'être ainsi absolutisé n'y perd-il pas son visage ? Car on peut déceler chez Marx le même retournement paradoxal que chez Feuerbach : parti d'une critique du théologico-politique, Marx pour avoir pensé l'autonomie du politique jusqu'à l'absolutisation n'aboutit-il pas de même à faire de la politique notre religion ? Marx, « enthousiaste de la politique » (ce sont ses propres termes), grisé, emporté par la tonalité religieuse de son enthousiasme, ne quitte-t-il pas du même coup le sol de la politique ? Celle-ci, en effet, ne conserve peut-être son identité qu'en se gardant d'occuper le « point sublime » qui sera suspecté par Merleau-Ponty, en tant que lieu illusoire où se résoudraient et s'aboliraient toutes les oppositions.

1. R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 9.

De la crise de 1843 à la critique de la politique

Une métamorphose du moment machiavélien s'opère-t-elle dans le passage de la crise à la critique? Si l'on se tourne maintenant vers la crise de 1843, on peut d'emblée l'interpréter comme une tentative de désacralisation de l'État et ce en un double sens. Comme si d'abord Marx cessait de concevoir l'État sur le modèle d'un sujet infini, s'auto-déterminant, intégrant toute extériorité, coïncidant avec soi. Ainsi l'attribution à la presse, organe mixte, de la fonction de médiation, ouvrirait déjà la porte à un élément de passivité et de finitude. Comme si, par ailleurs, Marx, dans le même mouvement, avait cherché à porter atteinte à une résurgence dans le champ politique d'une structure sacrée, structure à la fois dualiste et verticale, l'espace politique étant disposé dans le sens de la hauteur avec une base – la vie profane – et un sommet, le ciel de l'État. Autrement dit, une voie d'accès à la crise de 1843 pourrait consister à observer le réaménagement de l'espace politique qui s'y effectue, sous le signe d'une prédominance de la dimension horizontale, d'une substitution de l'horizontalité à la verticalité; il s'agirait de scruter le dégagement dans la pensée de Marx d'une scène politique centrée sur un sujet à foyers pluriels et rayonnant dans des directions multiples. Ce que Marx nomme la « vraie démocratie ».

La crise de 1843 est d'abord une crise politique. Au-delà de la rupture

avec l'utopie jeune-hégélienne de l'État rationnel, partagée par Marx en 1842, la méditation de Kreuznach produit une constellation remarquable de textes qui, en dépit de leurs différences, convergent vers un point central : la dénonciation de la révolution politique au profit d'une forme radicale de révolution. Dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit* de Hegel publiée à Paris dans les *Annales franco-allemandes*, Marx déclare : « Ce n'est pas la révolution *radicale*, l'émancipation *universellement humaine*, qui est pour l'Allemagne un rêve utopique ; c'est, bien plutôt, la révolution partielle, la révolution *purement politique*, la révolution qui laisse subsister les piliers de la maison. »¹

Marx tire de son expérience allemande une conclusion qui vaut pour l'ensemble de la société moderne : il s'agit désormais de critiquer l'émancipation politique, forme d'émancipation que la classe bourgeoise, en tant que classe révolutionnaire, a apportée au monde. Forme limitée de libération cependant, puisqu'une classe déterminée pense l'émancipation générale à partir des conditions, du contenu étroit qui caractérisent sa situation historique particulière.

Mais, plus encore, cette critique politique devient une *critique de la politique*. C'est en effet, dans le même texte que Marx prend acte de la transition effectuée de la critique de la religion à la critique de la politique. La tâche de la philosophie au service de l'histoire est désormais de « démasquer l'aliénation de soi dans ces *formes profanes*... La critique du ciel se transforme ainsi en une critique de la terre »². Comme si se produisait dans le cheminement de Marx un mouvement en retrait de celui de 1842,

1. K. Marx, *Œuvres*, III, *op. cit.*, p. 393. La crise de Kreuznach est multiple : d'abord subjective, il s'agit d'un moment de retrait entre la suppression de la *Gazette rhénane* (Marx, 1843) et le départ à Paris (octobre 1843). Marx tente donc de répondre aux doutes qui le tourmentaient en rédigeant une révision critique de la philosophie politique de Hegel, manière détournée pour lui, d'être à la hauteur du présent. Il étudie, en outre, l'histoire de la Révolution française et des auteurs susceptibles de nourrir la critique de la politique, Machiavel, Montesquieu, Rousseau, Hamilton ; ensuite objective, puisque la retraite de Kreuznach correspond à la découverte de la crise spécifique qui affecte le monde moderne, à savoir que « le rapport de l'industrie, du monde de la richesse en général, au monde politique est un problème majeur des Temps modernes » (*Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 387).

C'est ainsi que s'entrecroisent critique et crise, la critique s'efforçant de répondre à l'intérêt pratique qui vise à résoudre la crise.

Sur ce point, M. Rubel, Karl Marx, *Essai de biographie intellectuelle*, M. Rivière, 1971, p. 43-50 ; K. Marx, *Œuvres*, I : *Économie, Chronologie*, p. LXIII-LXV ; J. Habermas, Le marxisme comme critique, in *Théorie et pratique*, t. II, Payot, 1975, p. 26.

2. K. Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie, op. cit.*, p. 383.

comme si succédait à un surinvestissement du politique menant à une redécouverte du politique, non pas tant un désinvestissement qu'une autre manière d'investir le politique. En effet, il faut se garder de penser ce mouvement sous la forme d'un retournement ou, en termes quantitatifs, sous la forme d'un passage du plus au moins. C'est pourquoi le terme de désinvestissement ne convient pas et, encore moins, celui d'effacement du politique. Mieux vaut tenter de ressaisir la complexité de cette démarche par laquelle Marx, loin de brûler ce qu'il a adoré, procède de manière à prévenir une excroissance du politique pour, en quelque sorte, le sauver en lui prescrivant, en lui assignant des limites. C'est ce que vise et désigne très précisément le projet d'une critique de la politique qui se déploie à plusieurs niveaux. A un niveau socio-historique d'abord, l'État moderne est, d'une part, hanté, en permanence, par une tare secrète, à savoir les réminiscences de l'Ancien Régime qui le font fonctionner en dessous de lui-même, il est confronté, d'autre part, à un nouveau problème majeur, « le rapport de l'industrie, du monde de la richesse en général, au monde politique », signe d'une division sociale inguérissable au sein des structures existantes. Bref, en amont et en aval, l'État moderne avoue un double foyer d'imperfection. A un niveau philosophique ensuite, où il s'agit de dénoncer la répétition, sous une forme profane, de l'aliénation religieuse telle que la production l'État échappe à son producteur l'homme et se retourne contre lui en s'érigeant en puissance étrangère. Pour s'être logé à la place qu'avait laissé inoccupée la critique de la religion la place de *théos*, l'État a engendré une véritable statolâtrie. Réappropriation des puissances humaines gaspillées dans le ciel de la politique, désacralisation de l'État, réorientation de l'émancipation à l'aide encore du modèle copernicien : que l'homme ne grave plus autour de l'État, soleil illusoire, mais qu'il grave enfin autour de lui-même, telles sont les directions qu'ouvre cette nouvelle phase de la critique. C'est à travers la critique de la philosophie du droit de Hegel que Marx mène à bien ce projet puisque, selon lui, c'est dans le champ de la théorie et exclusivement dans ce champ que les Allemands sont à la hauteur du présent moderne. Il s'ensuit qu'en critiquant la théorie hégélienne, Marx porte atteinte d'un même mouvement à l'abstraction de la conception allemande de l'État qui n'est qu'une expression particulière de l'abstraction même de l'État moderne et au phénomène social-historique de l'aliénation politique. Cette tâche ainsi définie, il apparaît que la critique de l'État moderne par la médiation de Hegel vaut également comme critique des propres posi-

tions de Marx en 1842, comme si l'impossibilité historique de l'émancipation politique en Allemagne lui avait révélé du même coup l'imperfection intrinsèque de ce projet. Mais si, à l'aide de la lettre-programme adressée à Ruge en septembre 1843, on observe la méthode par laquelle Marx conduit sa critique, on perçoit que l'enthousiasme de l'émancipation n'annule en rien l'enthousiasme de la politique, mais, au contraire, l'inclut comme un moment nécessaire et, en un sens, ineffaçable. Le rapport politique aux Grecs est intensément présent : « La dignité personnelle de l'homme, la liberté, il faudrait d'abord la réveiller dans la poitrine de ces hommes. Seul ce sentiment qui, avec les Grecs, disparaît de ce monde, et qui, avec le christianisme, s'évanouit dans l'azur vaporeux du ciel peut à nouveau faire de la société une communauté des hommes, pour atteindre à leurs fins les plus élevées : un État démocratique. »¹ Particulièrement précieuse et topique est ici la référence à Aristote qui vaut comme critique du monde des philistins allemands dont le défaut de « politicit^é » irait jusqu'à affecter l'écriture d'un traité politique. « L'Aristote allemand qui voudrait déduire sa *Politique* de nos conditions sociales mettrait en épigraphe : "L'homme est un animal sociable, mais il n'a rien d'un animal politique." »² La mise en lumière de cette confusion typiquement allemande montre combien Marx, fidèle en cela au début de *La République*, tient à distinguer entre la « cité des pourceaux » et celle des hommes, entre la sociabilité et la politicit^é, le lien politique proprement dit. Distinction que Marx prend soin de rappeler à l'encontre de ses compatriotes qui, confondant l'homme et n'importe quel animal vivant à l'état grégaire, ne conçoivent l'être-ensemble des hommes que du point de vue de la reproduction de l'espèce. Dans le monde des philistins allemands, « le monde animal politique » dit Marx, il ne s'agit que de vivre et de se multiplier. « Grec » et républicain à la française, c'est en excès sur ce vivre, sur cette neutralité du vivre que Marx conçoit le vivre ensemble de la cité sous la forme d'un écart, d'une différence irréductible entre le vivre et le bien-vivre, entendu au sens moderne de vivre selon la liberté.

D'après la lettre de septembre 1843, le travail critique consisterait donc à faire avouer à chaque forme particulière de la réalité existante, qu'il s'agisse

1. *Ibid.*, p. 337. Il convient de noter qu'apparaît ici l'expression, « État démocratique » ; est-elle employée de façon neutre, en tant que reprise d'une formulation de l'époque, ou bien est-ce le signe que Marx n'avait pas encore conçu l'opposition qu'il va découvrir à la suite des Français modernes, entre la démocratie et l'État ?

2. *Œuvres*, III, *op. cit.*, p. 337.

d'une forme de la conscience théorique ou d'une forme de la conscience pratique, la réalité effective vers laquelle elle tend; il s'agirait de porter chaque forme de la réalité à être tendanciellement en accord avec le mouvement qui l'a produite. C'est dire qu'il s'agit d'inciter la réalité à donner libre cours à ce qui la sous-tend, à la forme supérieure *in statu nascendi* dont elle ne représente qu'une expression imparfaite et inachevée, par exemple, de provoquer la monarchie constitutionnelle à reconnaître la vérité du principe qui la porte, le principe politique, dans la démocratie. « Le critique peut donc (...) déployer, en partant des propres formes de la réalité existante, la vraie réalité comme leur exigence et leur fin ultime. »¹ Aussi ne s'agit-il pas, pour cette critique d'orientation très clairement historiciste, de désertier le terrain de la révolution politique pour investir le champ de la révolution sociale et ce d'autant moins que la première, pour autant que l'on sache l'interpréter, fait signe vers la seconde.

La critique de la politique, selon le programme énoncé publiquement dans la lettre fondamentale de septembre 1843, est conçue sur le modèle d'une herméneutique émancipatoire. Sans nous interroger maintenant sur la rencontre dans cette lettre entre le point de vue critique – la tâche du présent est « la critique impitoyable de tout l'ordre établi » – et un point de vue herméneutique, qu'il nous suffise de noter que le travail que poursuit ici Marx est beaucoup plus de l'ordre de l'auto-interprétation par l'humanité de ses propres luttes et de ses propres productions que de l'ordre d'une critique des idéologies. On observe notamment le refus d'une distanciation dogmatique qui installerait le critique dans une position d'extériorité par rapport au monde qu'il soumet à son jugement. « Notre devise sera donc : réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystique, obscure à elle-même, qu'elle se manifeste dans la religion ou dans la politique (...). On s'apercevra qu'il ne s'agit pas de tirer un grand trait suspensif entre le passé et l'avenir mais d'*accomplir* les idées du passé. On verra enfin que l'humanité ne commence pas une œuvre *nouvelle*, mais qu'elle réalise son œuvre ancienne avec conscience. »² Cette position implique relativement à la politique que le critique, contrairement aux « socialistes extrêmes » qui n'ont que mépris pour cette sphère, ne doit pas se détourner des questions politiques mais, au contraire, y pénétrer pour en révéler par son travail d'interprétation les

1. *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 344.

2. K. Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 345-346.

enjeux et la vraie signification. « Prendre pour objet de la critique la question politique la plus spéciale – par exemple la différence entre le système des ordres et le système représentatif – n'est donc nullement au-dessous de la *hauteur des principes*. Cette question n'exprime, en effet, que d'une manière politique la différence entre la souveraineté de l'homme et la souveraineté de la propriété privée. Non seulement le critique peut, mais il doit s'intéresser à ces questions politiques. »¹ Le chemin qui mène à une forme supérieure de critique passe nécessairement par la critique de la politique, en raison même de la nature particulière de l'État moderne. L'État moderne est, en effet, le lieu d'une contradiction permanente entre sa visée d'universalité, ses exigences rationnelles et ses présuppositions réelles. C'est dire que la critique de la politique doit jouer de cette contradiction, c'est dire qu'elle doit à la fois prendre l'État au sérieux, prêter foi à sa vocation et le prendre au piège du leurre qu'il répand. Il s'agirait en quelque sorte de faire produire à l'illusion politique, à la tension de l'idéalisme politique des effets qui dépassent les limites de l'État politique. Aussi l'État en tant qu'il ouvre une scène politique où affleurent, où viennent à expression les conflits, est-il le lieu d'élection pour le travail de l'interprète porté par un intérêt émancipatoire. « C'est pourquoi, en partant de ce conflit de l'État politique avec lui-même, on peut dégager partout la vérité sociale. »²

Mais plus profondément, il semblerait que pour Marx l'État politique de par la visée, l'intentionnalité même qui le constitue soit en proie à une *sur-signification*, comme s'il était hanté par un horizon insoupçonné se situant au-delà de l'État. En reprenant l'analyse de E. Levinas mettant en valeur, à propos de l'intentionnalité chez Husserl, comment la pensée liée à des horizons innombrables, liée à l'implicite « pense à infiniment plus de “choses” qu'à l'objet où elle se fixe », on pourrait dire de l'intelligence politique « qu'elle pense plus qu'elle ne pense », l'État politique étant traversé par un principe implicite de nature à le faire sortir de ses limites, à le porter au-delà de ses propres limites³. Aussi l'État politique est-il, pour la critique, un objet privilégié à un double titre, en tant que scène d'expression des conflits et en tant que lieu travaillé par un mouvement intentionnel qui le déborde, qui est gros d'un plus et qui le traversant va vers la venue à soi d'un principe, le

1. K. Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 344-345.

2. K. Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 344.

3. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 130.

principe politique. Ce principe inclut l'État politique et le dépasse, s'étend au-delà de l'État. Touchant la vie réelle, c'est précisément l'*État politique* – même quand il n'est pas encore empli, de manière consciente, des exigences socialistes – qui renferme dans toutes ses formes modernes les exigences de la raison¹. C'est reconnaître que l'État de par le rapport qu'il entretient à l'implicite porte en lui les horizons méta-étatiques de ses implications. On perçoit mieux l'horizon complexe de la critique de la politique : il ne s'agit pas pour Marx de se détourner de ce que V. Considérant nomme en 1843, *la vieille politique*, c'est-à-dire dans la langue des publicistes, « la nature, la forme, la constitution et la composition du pouvoir », pour se consacrer aux questions sociales proprement dites, à savoir « l'ensemble des faits caractérisant l'État, la nature et l'économie de la société ». Il s'agit bien plutôt de jeter un pont entre la politique la plus spécialisée et le politique, dans son acception la plus large, selon les termes de V. Considérant, « le règlement de tous les éléments de la vie des sociétés ». Réinsérée dans cette herméneutique émancipatoire, la critique de la politique, en pratiquant une alliance, comme s'y efforçait alors Marx, entre la tête allemande et le cœur français, a pour tâche de jouer de la tension interne à l'État, de mettre en œuvre cet excès de l'État sur lui-même, ou encore d'épouser au plus près la trajectoire de ce mouvement de sur-signification, d'illumination qui traverse l'État politique en s'orientant vers le *telos* que poursuit *volens nolens* l'État : le plein épanouissement du principe politique. « L'État politique exprime donc dans sa propre forme, *sub specie rei publicae*, comme République, toutes les luttes, tous les besoins, toutes les vérités de la société. »² Il revient donc au critique, à propos de chaque question politique, de se livrer à un travail d'interprétation qui consiste à traduire la langue de la politique dans la langue plus « générale » de l'émancipation. Prenant appui sur cette sur-signification et ce mouvement d'auto-dépassement, propres de l'État moderne, Marx écrit au sujet de la représentation : « En élevant le système représentatif de sa forme politique à la forme générale, et en en faisant valoir la vraie signification dont il est le porteur, il oblige en même temps ce parti à se dépasser lui-même, car sa victoire est en même temps sa perte. »³ Si l'énigme est loin d'être explicitement résolue, on entrevoit mieux cependant comment l'État politique, confessant ses limites, peut avouer du même

1. K. Marx, *Œuvres*, III : Philosophie, p. 344.

2. K. Marx, *Œuvres*, III : Philosophie, p. 344

3. K. Marx, *Œuvres*, III : Philosophie, p. 345.

coup vers quel horizon l'emporte le mouvement qui l'excède, peut désigner le terme de ce passage dramatique de la forme politique à la forme générale, sous le nom de « vraie démocratie »¹.

La critique de la politique ainsi entendue ne signifie pas la sortie du moment machiavélien, mais son infléchissement, voire son approfondissement. Le domaine politique n'est ni déserté, ni décentré ; il apparaît plutôt comme le lieu choisi de l'interprétation, puisqu'en lui et seulement en lui peuvent éventuellement se révéler les horizons implicites de la raison moderne. Outre une interrogation toujours passionnée de l'être de la politique, cette critique orientée d'une part vers les Grecs, de l'autre vers les Français modernes travaille à faire resurgir l'homme, animal politique ou l'homme debout, sorti de la minorité, à l'encontre de l'enfermement dans la sociabilité reproductrice de l'espèce. Il ne s'agit plus tant de choisir la République comme forme stable destinée à répondre à la fragilité des choses humaines que de rechercher la communauté politique susceptible de la plus grande ouverture au sens où en elle peuvent se manifester au mieux le « plus » qui pousse l'État au-delà de lui-même, les formes de l'émancipation qui, au lieu d'être la liquidation de la politique, introduisent à cette nouvelle question : comment nommer les figures de l'émancipation universellement humaine ? Autant convient-il pour Marx de savoir lire et reconnaître « les exigences socialistes » qui hantent l'État moderne, autant convient-il de ne pas réifier ces exigences en un nouveau dogmatisme et de rejeter un système tout fait tel le *Voyage en Icarie* de Cabet. « Notre devise sera donc : réforme de la conscience, non par des dogmes ; mais par l'analyse de la conscience mystique, obscure à elle-même qu'elle se manifeste dans la religion ou dans la politique. »²

1. Kostas Papaioannou dans sa présentation de la *Critique de l'État hégélien. Manuscrit de 1843* (Paris, « 10/18 », 1976) évoque justement à propos des « Français de l'époque moderne » qui interprètent la vraie démocratie comme la disparition de l'État politique (Victor Considérant, *op. cit.*, p. 51 et 312). Mais on peut très certainement préciser l'allusion de Marx en faisant référence non pas tant à *Destinée sociale* (1834-1838) comme y invite Papaioannou mais au *Manifeste de la démocratie au XIX^e siècle* qui date très exactement de l'année 1843. Sans reprendre les thèses de V. Tcherkezov qui conclut au « plagiat très scientifique », on ne peut qu'être sensible au jeu de Marx dans la critique de 1843 avec le texte de Considérant. On rencontre, en effet, dans le *Manifeste...* de 1843 l'opposition fausse démocratie / vraie démocratie reliée au thème de l'énigme politique et sociale et rapportée à la volonté de s'approprier le mot démocratie, au nom du peuple, identifié non à une classe, mais à la totalité. Il convient enfin de noter que la « vraie démocratie » chez V. Considérant ne signifie nullement la disparition du politique, cf. *Cahiers du Futur*, n° 1, Éd. Champ libre.

2. K. Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 345.

L'échec du journalisme radical, du mouvement Jeune-Hégélien, la retraite de Kreuznach ont sans nul doute révélé la crise de la société moderne et la scission qui lui est propre. Si la réponse que suscite cette crise est de mettre le cap sur l'émancipation humaine, l'exercice de la critique de la politique qui dépend d'un modèle herméneutique, loin de conduire à un rejet de l'émancipation politique, la soumet à interprétation pour lui faire avouer la sur-signification dont elle est grosse et circonscrire ce lieu difficile à discerner au-delà de l'État moderne, là où peut advenir la démocratie en sa vérité.

Une hypothèse de lecture

Contre ceux qui ont prétendu faire dériver la philosophie politique de Hobbes de la science de la Nature et en proposer une lecture scientifique, on a montré que cette philosophie avait un fondement moral, qu'elle reposait à vrai dire sur une expérience de la vie humaine au cœur de laquelle est la crainte de la mort violente¹. N'en va-t-il pas de même pour la critique de 1843 ? Plutôt que de choisir la lecture scientifique qui voit dans le texte critique de la philosophie du droit de Hegel les premiers éléments d'une critique matérialiste de la société et de l'État, ne peut-on y percevoir la recherche passionnée et difficile d'une philosophie politique anti-hégélienne qui s'édifie sur l'expérience politique de la liberté moderne telle qu'elle s'est manifestée dans le mouvement révolutionnaire ?

Si l'on s'en tient à l'auto-interprétation que Marx donne en 1859 de ses recherches de 1843, on peut conclure au renversement du point de vue de 1842 et à la naissance d'une nouvelle science critique. La loi de gravitation de l'État ne serait plus à rechercher en lui-même, mais du côté des conditions matérielles de la vie, de la société civile, du côté de la structure économique de la société. Ce « déport » du politique vers un autre ordre est bien présent dans le texte de 1843. Il pourrait même être l'effet de la méthode transformative de Feuerbach appliquée à la critique de la politique. Or, cette référence doit nous alerter, car elle situe le travail critique

1. Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Enegrén, M. de Launay, Belin, 1991.

de Marx dans un contexte étranger à une visée scientifique, même s'il s'agit de sociologie critique. C'est en 1842, dans les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, que Feuerbach a défini la méthode transformative consistant à renverser la philosophie spéculative, c'est-à-dire « à faire du prédicat le sujet, et de ce sujet l'objet et le principe »¹. La critique de la politique, appliquant cette méthode à la philosophie spéculative du droit pour parvenir à « la vérité pure », obtient le renversement suivant : le véritable sujet, c'est l'homme réel – l'homme inséré dans les rapports de la société civile bourgeoise et de la famille –, le prédicat devient l'État dont Hegel a fait, à tort, le sujet comme idée². Déjà Feuerbach écrivait dans les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* : « L'homme est l'essence fondamentale de l'État. L'État est la totalité réalisée, élaborée, et explicitée de l'essence humaine. »³

Marx part d'abord dans sa critique de l'antinomie non résolue entre deux déterminations de l'État, selon Hegel : d'une part, par rapport à la société civile bourgeoise et à la famille, l'État serait dans un rapport de nécessité extérieure, de l'autre, il serait leur fin immanente. Antinomie non résolue et telle que l'État présenterait un double visage : du côté de la nécessité extérieure, il y aurait dépendance et subordination, l'être autonome de la société civile et de la famille serait subordonné de l'extérieur à l'État, l'identité serait seulement externe, car obtenue dans un rapport non exempt de violence ; du côté de la fin immanente, il n'y aurait ni dépendance, ni subordination mais identité harmonieuse, identité interne puisque famille et société civile ne seraient que des moments dans la montée vers l'Idée, vers l'universalité objective de l'État.

Marx, non content de souligner cette contradiction, conteste la vision idyllique de la fin immanente selon laquelle il y aurait coïncidence au sein de l'État moderne entre les droits et les devoirs. Contrairement à Hegel pour qui l'État s'autodifférencie dans les déterminations particulières de la société civile et de la famille, Marx, invoquant les circonstances, l'arbitraire où s'effectuent les médiations, pratique le renversement : l'État n'est pas le sujet qui se pose lui-même et se phénoménalise dans la société civile et dans la famille. Substituant au schéma inversé et mystificateur de Hegel

1. L. Feuerbach, *Manifeste philosophique*, *op. cit.*, p. 105-106.

2. H. Arvon, *L. Feuerbach*, PUF, 1957, et S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, CUP, 1968, et K. Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge, 1970, Introduction by J. O'Maley, p. XXVIII et s.

3. L. Feuerbach, *Manifeste philosophique*, *op. cit.*, p. 125.

les rapports réels, selon le mouvement caractéristique du renversement critique soucieux de répondre à la question de l'origine, Marx écrit les formules bien connues qui placent l'État dans la dépendance des sphères d'où il émerge. « Famille et société civile-bourgeoise sont les présuppositions de l'État ; ce sont elles les instances agissantes à proprement parler ; or, dans la spéculation, cela devient l'inverse ».¹

« (...) Famille et société civile-bourgeoise sont des parties de l'État qui sont réelles, de réelles existences spirituelles de la volonté (...). Elles sont ce qui meut. Selon Hegel, en revanche, elles sont faites par l'Idée réelle. (...) L'État politique ne peut pas être sans la base naturelle de la famille et sans la base artificielle de la société civile-bourgeoise ; elles sont pour lui une condition *sine qua non* ; or, la condition est posée à titre du conditionné, le déterminant est posé à titre du déterminé, le produisant est posé à titre de produit de son produit (...) le fait réel est que l'État procède de la multitude telle qu'elle existe comme membres des familles et membres de la société civile-bourgeoise. »²

Pour le Marx de la critique de 1843, le point de gravité de l'État réside bien hors de lui-même, du côté des « instances agissantes », que sont la famille et la société civile-bourgeoise. A un premier niveau donc, on est bien autorisé à voir un renversement de la topique de 1842. On tient là une première réponse au problème capital des Temps modernes que Marx a défini comme étant celui du rapport de l'industrie, du monde de la richesse avec le monde de la politique. La voie paraît à l'évidence ouverte pour inclure le politique dans une analyse dialectique de la totalité sociale. Mais – et ce point est essentiel – le pas n'est pas franchi, il ne suffit pas à une voie d'être ouverte pour être nécessairement empruntée. En effet, est-on vraiment autorisé à voir dans ce texte les premières ébauches d'une conception « scientifique » des rapports entre l'État et la société civile ? Est-ce là l'objet du texte ? Est-ce vraiment là le but que poursuivait Marx et dont il suffirait de noter l'inachèvement en 1843 ?

A vrai dire, si le pas n'est pas franchi, c'est qu'à ce moment de son cheminement Marx ne s'engageait pas de façon univoque dans la direction apparemment souveraine que, rétrospectivement, il entendit conférer au manuscrit non publié de 1843, en lui prêtant publiquement un sens et

1. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éd. Sociales, p. 39-40. Nous citerons désormais cette édition sous l'indication *Critique du droit*...

2. *Ibid.*, p. 40.

un seul, au mépris des tensions et des virtualités multiples qui traversent ce texte resté inachevé. Comme si, dans cette auto-interprétation de 1859, aussi réductrice qu'officielle, s'était opéré un glissement, voire une confusion doublée d'une déperdition entre un effet « sociologique » que rendait possible, et seulement possible, le texte – à savoir, l'inclusion du politique dans une analyse dialectique de la totalité sociale – et la visée autrement plus complexe du texte. Une autre lecture est légitime et en un sens plus fructueuse. Car la proposition, selon laquelle le point de gravité de l'État réside du côté des instances agissantes que sont la famille et la société civile-bourgeoise, est susceptible de recevoir une double interprétation, selon qu'on rapporte cette gravitation de l'État à des instances *sociologiques* ou à des instances *politiques*, à des instances déterminantes ou à des forces agissantes. On peut certes lire la *Critique du droit politique hégélien* comme une critique essentiellement épistémologique portée par une visée « scientifique » soucieuse de dénoncer dans un même mouvement l'inversion hégélienne et de repérer à l'encontre de cette inversion les véritables instances déterminantes des rapports sociaux dans l'histoire. Bref, il s'agirait dans une perspective sociologique, au sens large du terme, de désigner dans la famille et dans la société civile-bourgeoise les niveaux qui exerceraient une efficace sur l'État. Mais si l'on tente d'appréhender le texte dans son mouvement et dans sa contemporanéité, la critique qu'il met en œuvre paraît se situer très exactement à la conjonction d'une critique philosophique et d'une critique politique. Critique politique au sens où Marx obéit à une volonté politique qui consiste à opposer, à un mode de penser bureaucratique de la politique et du monde politique, un mode de penser démocratique de la politique et, ce faisant, à élaborer à la fois une pensée de la démocratie et une pensée de la politique en harmonie avec la logique de la démocratie. Marx lutte contre le savoir bureaucratique de Hegel comme étant entaché d'ésotérisme et de formalisme. Ainsi, à propos du pouvoir gouvernemental, la bureaucratie, Marx critique Hegel pour défaut philosophique : tout ce que soutient ce dernier, dans cette section, ne présente aucune originalité ; pire, c'est un simple reflet de l'organisation étatique. Il s'agit d'une stricte description formelle et non d'une mise en valeur de la logique propre de l'organisation politique telle qu'elle se développe dans le pouvoir gouvernemental, puisque la plupart des paragraphes qui y figurent sont repris du droit prussien. Mais, au-delà de la dénonciation de la platitude et de l'empirisme hégélien, Marx donne pour objet à sa critique la spécificité même du mode de penser bureaucra-

tique. En effet, la *Philosophie du droit* de Hegel, son appareil conceptuel révèle une représentation bureaucratique du monde et de la totalité sociale qui considère l'État comme une entité séparée, autonome et qui lui accorde, en conséquence, le privilège exorbitant d'être le seul agent, le lieu unique de l'activité dans la société. Tel est, selon Marx, le caractère distinctif de la représentation bureaucratique du monde qui assigne au registre de la passivité tout élément extérieur à la bureaucratie. Ou plus exactement, l'hypertrophie de la bureaucratie a pour effet nécessaire d'occulter aux yeux des bureaucrates eux-mêmes la moindre source d'activité qui naîtrait spontanément au sein de la société. « Il (le bureaucrate) considère, en premier lieu, la vie réelle comme une vie *matérielle* car *l'esprit de cette vie* a dans la bureaucratie *son existence séparée pour soi*. C'est pourquoi la bureaucratie doit rendre la vie aussi matérielle, passive que possible (...). La science réelle apparaît comme dénuée de contenu de même que la vie réelle apparaît comme morte, car c'est ce savoir imaginaire et cette vie imaginaire qui tiennent lieu d'essence. (...) elle (la bureaucratie) veut tout faire, c'est-à-dire qu'elle fait de la volonté la *causa prima*, la cause première (...). Pour le bureaucrate, le monde n'est que le simple objet de sa manière de le traiter. »¹ La philosophie du droit de Hegel se révélerait être la production fantastique du solipsisme bureaucratique. C'est donc bien une volonté politique qui anime Marx et le pousse à penser autrement la politique, c'est bien une impulsion antibureaucratique qui oriente son regard vers l'autonomie des sphères matérielles et spirituelles et l'invite à faire se rejoindre une volonté d'émancipation réelle et une pensée nouvelle de l'histoire, sous le signe de la démocratie, telle qu'intervienne un déplacement des pôles de l'activité et de la passivité. De là l'échange remarquable qui s'effectue dans sa pensée entre la méthode transformative et la volonté révolutionnaire. Si la révolution peut être définie comme la mise en œuvre de la méthode transformative dans le champ de la pratique, inversement la méthode transformative se constitue en intervention révolutionnaire dans le champ de la théorie. Une note très certainement contemporaine du manuscrit de 1843 dit bien cette co-appartenance du mouvement révolutionnaire et du renversement critique, dévoilant du même coup combien la recherche du déterminant de la part de Marx en 1843 se fraye une voie à l'intérieur d'une dimension étrangère à une

1. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 92-93.

quelconque intentionalité sociologique, une voie proprement politique délimitée par les deux pôles de la révolution et de la réaction. « Sous Louis XVIII, la constitution est une grâce du roi (charte octroyée par le roi), sous Louis-Philippe, le roi est une grâce de la constitution (royauté octroyée). Nous pouvons remarquer, de manière générale, que la transformation du sujet en prédicat et du prédicat en sujet, l'inversion du déterminant et du déterminé, annoncent toujours la révolution imminente. Pas seulement du côté révolutionnaire (...). De même pour les réactionnaires. »¹ C'est donc au sein d'une perspective essentiellement politique, par rapport au couple conceptuel antithétique révolution/réaction, que Marx pense et situe les permutations possibles du sujet et du prédicat. Insister sur l'ancrage en priorité politique de ce texte et le soustraire du même coup à une lecture de tendance sociologisante ne vise pas pour autant à l'enfermer dans une conceptualisation purement politique ; au contraire, la mise en valeur du référent politique introduit aussitôt la relation entre critique de la politique et critique de la religion. En effet, la lutte pour que soit reconnue l'autonomie des éléments matériels et spirituels de la société contre la thèse de la toute-puissance de l'État ne répète-t-elle pas le geste philosophique qui affirme l'autonomie de l'humanité à l'encontre de l'omnipuissance divine ? De là également la rencontre entre critique politique et critique philosophique, car la permutation du sujet et du prédicat, en même temps qu'elle a pour objet de désigner le déterminant politique entend, au-delà et à un niveau plus profond, répondre à la question de l'origine, c'est-à-dire reconduire une objectivation politique (en l'occurrence, la constitution), culturelle ou matérielle à un foyer de spontanéité originaire qui serait en quelque sorte le point nodal de l'inversion, le socle à partir duquel il serait désormais légitime de mettre en œuvre l'inversion, puisqu'on tiendrait, enfin là, le fondement d'où s'éclairerait l'histoire moderne dans sa vérité. C'est pourquoi focaliser l'attention sur la famille, la société civile bourgeoise en les érigeant en paliers

1. K. Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie*, p. 1684. Ce texte, vraisemblablement d'août 1843, continue, soulignant le caractère éminemment politique de la critique de 1843. « Du fait que Hegel change les moments de l'idée d'État en sujet et des vieilles existences d'État en prédicat, alors que c'est toujours le contraire dans la réalité historique, l'idée d'État étant toujours prédicat de ces existences, il ne fait qu'énoncer le caractère général de l'époque, sa *téléologie politique*. C'est exactement comme dans son panthéisme philosophico-religieux... Cette métaphysique est l'expression métaphysique de la réaction de l'ancien monde comme vérité de la nouvelle vision du monde. »

déterminants reviendrait à stopper arbitrairement l'analyse de Marx, aboutirait à interrompre le mouvement de régression radicale qui le met en quête d'un sujet authentiquement originaire, de ce qu'il nomme lui-même la racine. A suivre cette marche vers l'originaire, on peut, en effet, relever que si Marx détourne d'abord l'attention de l'État pour l'orienter vers la société civile et la famille, loin de s'arrêter à ce stade, il poursuit sa recherche jusqu'à pouvoir rapporter société civile, famille, qui, dans cette perspective apparaissent comme dérivées, à un sujet, foyer d'activité originaire, le *dêmos* ou plus exactement, le *dêmos* total. « Les individus en tant qu'ils sont la multitude (...) c'est en eux que l'État consiste », ce consistant de l'État est ici énoncé comme une action de l'Idée, « (...) le fait réel est que l'État procède de la multitude telle qu'elle existe comme membres des familles et membres de la société civile-bourgeoise »¹. Si l'on retient le principe philosophique de Marx énoncé, on ne peut plus clairement, dans la critique de 1843 – « ce qu'il faut c'est partir du sujet réel et considérer son objectivation »², on peut soutenir avec raison que, selon lui, il y a adéquation parfaite entre la démocratie comme auto-détermination du peuple et le principe philosophique qui lui est propre, puisque, avec le *dêmos*, vient à l'existence et dans sa vérité le sujet réel, la « racine » de l'histoire dans la modernité. « Ici (dans la démocratie) ce n'est pas seulement *en soi*, selon l'essence, mais selon l'*existence*, la réalité, que la constitution est continûment reconduite dans son fondement réel, *l'homme réel, le peuple réel* et qu'elle est posée comme son œuvre propre. »³ La démocratie figurerait donc comme la mise en forme, dans le champ politique, de la méthode transformative; de même la méthode transformative figurerait comme la mise en œuvre, dans le champ de la théorie, du principe démocratique. L'interprétation de la critique de la politique comme une herméneutique émancipatoire vient confirmer cette hypothèse de lecture. Il ne s'agit pas de mettre en rapport l'univers politique et ses formes avec des instances de la totalité sociale qui permettraient d'expliquer de façon sociologique le politique. Dire que le point de gravité de l'État réside hors de lui-même indique plutôt qu'il faut rapporter l'État à ce mouvement qui l'excède, qui le met hors de ses gonds, à cette sur-signification qui le transit et dont le sujet réel n'est autre que la vie active du *dêmos*. Autre-

1. *Critique du droit...*, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 60.

3. *Ibid.*, p. 68.

ment dit, le peuple réel détient le secret de la sur-signification qui hante l'État moderne. Autrement dit, le foyer de sens de l'État moderne, ce qui sous forme d'un horizon implicite donne sens à l'État politique (et du même coup le relativise), se révèle être la vie plurielle, massive, polymorphe du *dêmos*.

Le mouvement de Marx ainsi appréhendé, le sujet originaire ainsi nommé, on perçoit l'objet de Marx dans la critique de Hegel : penser l'essence du politique – et cette précision est capitale – au regard du sujet réel qu'est le *dêmos*, et non plus, comme le fait Hegel, au regard du déploiement de l'Idée comme sujet. Loin donc de céder à une quelconque « technè » sociologique, Marx est porté par une volonté de rompre avec le logicisme hégélien doublée de la volonté concomitante de dévoiler la spécificité du politique en fonction de l'activité d'un sujet politique. Ainsi, si Marx n'entend pas revenir sur l'idée de l'État comme organisme, il n'en critique pas moins Hegel pour n'avoir fait qu'une partie du chemin en substituant un déploiement logique à une interrogation sur l'essence du politique. Car c'est d'interroger le politique qu'il s'agit. A confronter le texte de la critique de 1843, avec d'autres écrits de la même période, la correspondance avec Ruge, la *Question juive*, etc., on relève qu'au cours de cette période la préoccupation fondamentale de Marx, tant théorique que pratique, est de parvenir à dégager l'essence de la politique moderne, plus précisément encore, la figure historiquement spécifique de l'État moderne, en tant qu'État politique. Particulièrement significative à cet égard est la critique que Marx dirige contre la présentation hégélienne de l'Idée de constitution. Selon cette critique, Hegel ne pense pas la constitution comme le développement de l'État qui prendrait en charge les différents pouvoirs qui le composent dans leur essence particulière – pouvoir législatif, pouvoir gouvernemental – et se dérobe à la tâche qui consiste à montrer comment, à l'épreuve des différences réelles de chaque pouvoir, peut se constituer l'organisme politique en tant que tel. Une fois encore, l'Idée est faite sujet, les différents pouvoirs sont seulement saisis comme son résultat, tandis que, pour Marx, la présupposition, le sujet, ce sont les différences réelles ou les aspects divers de la constitution politique ; et c'est seulement à partir des relations entre ces essences singulières que l'on peut s'interroger sur le rapport entre l'idée de constitution et celle d'organisme. Aussi Marx accuse-t-il Hegel de ne pas penser le politique, de manquer le politique : le mouvement de pensée hégélien correspond seulement à un schème logique, à savoir les rapports de l'Idée et de ses

moments à l'écart de toute insertion dans l'*élément politique*, et de toute confrontation avec ses déterminations. «On procède à partir de l'Idée abstraite dont le développement dans l'État est la constitution politique. Ce n'est pas, par conséquent, de l'idée politique qu'il s'agit mais, au contraire, de l'Idée abstraite dans l'élément politique (...) Je ne sais encore rien de l'*idée spécifique* de la constitution politique»¹, juge Marx. Les déterminations de Hegel sont non conçues, parce que non conçues dans leur essence spécifique. Les propositions de Hegel valent aussi bien pour l'organisme animal que pour l'organisme politique. L'idée logique fonctionnant pareillement, qu'il s'agisse de l'État ou de la nature ; Hegel manque l'essence du politique et l'essence politique de chaque pouvoir en particulier, puisque les différents pouvoirs sont déterminés par la nature du concept et non par leur nature propre. La philosophie du droit de Hegel n'offre donc que le faux-semblant d'un savoir réel du politique. «Il ne développe pas son penser à partir de l'objet mais c'est au contraire l'objet qu'il développe selon un penser qui en a fini avec lui-même pour être allé au bout de lui-même dans la sphère abstraite de la logique. Il ne s'agit pas de développer l'idée déterminée de la constitution politique, mais il s'agit de donner à la constitution politique un rapport à l'Idée abstraite.»² Marx en conclut qu'une explication qui ne donne pas la *differentia specifica* n'est pas une explication. Faute d'avoir su faire droit à la dialectique de l'expérience politique, Hegel n'a pensé l'État qu'à partir de déterminations logico-métaphysiques. «La pensée ne se règle pas selon la nature de l'État mais, au contraire, l'État selon une pensée fin prête.»³ Pour construire, c'est-à-dire pour mettre à l'épreuve cette unité organique – unité problématique – qui se constitue historiquement, et non par le déploiement d'une définition logique, il faut, dans un premier temps, donner une description quasi phénoménologique des différents pouvoirs «Les différents pouvoirs ont un principe différent et c'est par là qu'ils ont une réalité ferme»⁴ – et, dans un second temps, il convient de repérer les collisions, les antagonismes entre ces différents pouvoirs et de développer leur unité non pas dans l'imaginaire, au-delà des conflits réels, ou dans la dénégation du conflit, mais au travers même du conflit des différents pouvoirs, car c'est de leur affrontement que peut sortir leur unité réelle.

1. *Critique du droit...*, p. 44.

2. *Critique du droit...*, p. 47

3. *Critique du droit...*, p. 53.

4. *Critique du droit...*, p. 106.

Pour reprendre les termes de Marx, le travail philosophique consiste ici à permettre au penser de prendre corps dans les déterminations politiques. Mettre au jour ce que Marx désigne lui-même comme « la logique du corps politique » exige de dévoiler l'*eidōs* des choses politiques dans une sorte de confrontation permanente entre « l'élément politique » même et l'*eidōs* des instances qui, dans leur jeu complexe et différencié l'énergie théorique étant le propre du pouvoir législatif, l'énergie pratique du pouvoir gouvernemental –, constituent l'État moderne dans sa différence par rapport à la cité antique et par rapport au Moyen Âge.

C'est donc reconnaître qu'en un sens la recherche de Marx, où polémique et affirmation ne cessent de s'enchevêtrer, est tout entière portée par la volonté de répondre à la question : quelle est la *differentia specifica* de l'organisme politique, une fois que le philosophe est déterminé à penser ce monde politique, non plus à partir de l'idée logique d'organisme, mais en faisant pleinement droit à la particularité de « l'élément politique » ? Ici les questions se pressent, ou plutôt, pour être pleinement reçue la question de la différence spécifique exige d'être modalisée. Comment l'élément politique dans sa spécificité en vient-il à développer l'idée de totalité ? Que devient l'idée d'organisme rapportée à ce sujet particulier, à la fois énergie théorique et énergie pratique qu'est le *dēmos* ? Peut-on percevoir ici un autre mode de totalisation en rupture avec une logique identitaire ? Bref, l'idée de système est-elle maintenue malgré le changement de sujet ou le changement de sujet aurait-il pour effet de porter atteinte à l'idée même du système ?

C'est au lieu de « la vraie démocratie » qui, dans ce texte, figure comme une sorte de point limite où joue la logique de la chose politique qu'il convient de se porter pour répondre à cette question.

Si l'on admet notre hypothèse de lecture, il apparaît que, malgré la distance prise par rapport à l'autonomie du concept d'État dans la critique de 1843, ce texte ne se situe pas à l'extérieur du moment machiavélien et confirme en un sens la thèse d'Ernest Grassi qui précisément à partir d'une analyse de la critique de 1843 et de ses sources feuerbachiennes conclut à l'existence d'une relation peu connue entre Marx et l'humanisme civique italien. Il y discerne au moins deux lieux d'affinité ; une même dénonciation de toute forme de philosophie *a priori* qui privilégie la dialectique de l'idée au détriment du monde des hommes réels ; un même intérêt pour la cité terrestre avec pour effet dans l'un et l'autre cas une nouvelle pensée de l'histoire, même si l'historicité est pensée à partir d'activités dif-

férentes¹. A la lecture du texte de 1843, on pourrait donc estimer, à relever le « retour » de la chose politique qui l'anime, que la critique de la philosophie du droit de Hegel nous met en présence d'une autre figure du moment machiavélien où, sous le nom de Machiavel, il s'agit, comme dit Merleau-Ponty, d'être introduit au « milieu propre de la politique »².

1. E. Grassi, *Humanisme et marxisme*, L'Age d'Homme, 1978, p. 50 et s. Ouvrage original qui porte sur l'humanisme civique et Marx, et propose une précieuse anthologie des textes de l'humanisme italien.

2. M. Merleau-Ponty, Note sur Machiavel, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 270.

Les quatre caractères de la vraie démocratie

Faisons retour à l'énigme de la « vraie démocratie » et à cette formule que nous allons tenter d'interpréter : « Les Français de l'époque moderne ont compris cela au sens où, dans la vraie démocratie, *l'État politique disparaîtrait*. Cela est juste dans la mesure où, en ce qu'il est État politique, en tant que constitution, il ne vaut plus pour le tout. »¹. Ces phrases, nous l'avons déjà observé, sont, en effet énigmatiques : Marx nous invite à penser une situation paradoxale telle que la disparition de l'État politique ne puisse intervenir que dans et par la pleine venue à soi d'une communauté politique accédant à sa vérité. Bref, comment la disparition de l'État peut-elle coïncider avec l'avènement d'une forme politique qui, de surcroît, possède aux yeux de Marx, en 1843, la qualité d'être la forme politique achevée ? L'enjeu n'est pas négligeable puisque se perçoit ici, pour la première fois, le thème de la disparition de l'État accompagné – ce point mérite d'être souligné – du contraste entre l'État politique et la démocratie. On retrouve des échos de ce thème tout au long de l'œuvre

1. K. Marx, *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 70. Dans le texte original la phrase s'énonce : « Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe », in K. Marx, *Die Frühschriften*, A. Kröner, 1953 p. 48.

de Marx : en 1847, dans *Misère de la philosophie* où évoquant la société sans classe post-révolutionnaire, Marx annonce qu'il n'y aura plus de « pouvoir politique proprement dit ». En 1871, dans la *Guerre civile en France* et en 1875, dans la critique du programme du parti ouvrier allemand, où la disparition de l'État est pensée davantage en termes d'inversion-transformation que sous la forme d'une simple négation : « La liberté consiste à transformer l'État, organe érigé au-dessus de la société, en un organe entièrement subordonné à la société (...) Dès lors, la question se pose : quelle transformation subira la forme-État dans la société communiste ? En d'autres termes : quelles fonctions sociales y subsisteront, qui seront analogues aux fonctions actuelles de l'État ? »¹. Le projet de Marx dans la critique de 1843 est, disions-nous, de penser l'essence du politique au regard du sujet réel qu'est le *dêmos*. C'est dire que recherche sur l'essence du politique et recherche sur la vraie démocratie coïncident nécessairement, voire se confondent. S'interroger sur l'essence du politique mène à la question de la démocratie ; dégager la différence spécifique de la démocratie par rapport aux autres formes de régime revient à s'affronter à la logique même de la chose politique. Dans ce texte on dirait, en effet, que Marx fait sienne une formule de Leibniz, « la démocratie ou la politique »². La vraie démocratie – entendons la démocratie qui atteint sa vérité en tant que forme de *politeia* – est la politique par excellence, l'épanouissement, l'apothéose du principe politique. Il s'ensuit que comprendre la logique de la vraie démocratie, c'est accéder à la logique de la chose politique. Aussi bien la recherche de l'essence du politique que l'élection de la démocratie comme la forme susceptible de livrer le secret de cette essence, ne sont pas, de la part de Marx, des choix mineurs. Ils témoignent pour le moins d'une pensée complexe du politique telle que le geste critique ne se confonde pas avec une simple négation, et d'une interrogation sur le statut du politique qui prend d'autant plus de consistance qu'elle paraît se développer au sein d'une relation triangulaire entre Hegel, M. Hess et Spinoza.

Nous retiendrons quatre caractères de la vraie démocratie et c'est chemin faisant que nous prendrons en charge ce rapport triangulaire.

1. K. Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, in *Œuvres*, I : *Économie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 1428-1429.

2. E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF, 1964, p. 21.

I

Premier caractère : «Souveraineté du monarque ou du peuple, c'est là la question (...) Il s'agit, au contraire, de deux concepts totalement opposés de la souveraineté.»¹ Marx, contrairement à Hegel, choisit de penser le politique dans la perspective de la souveraineté du peuple. Le peuple est l'État réel. Marx inverse systématiquement les propositions hégéliennes : quant à la détermination du progrès des formes politiques d'abord, il prend le contre-pied de la thèse exprimée dans le § 273 de la *Philosophie du droit*, selon laquelle : «Le développement de l'État en monarchie constitutionnelle est l'œuvre du monde actuel, dans lequel l'idée substantielle a atteint sa forme infinie.» Loin de voir dans la démocratie le signe d'un peuple resté dans un état arbitraire et non organique, Marx considère, au contraire, la forme démocratique comme le couronnement de l'histoire moderne en tant qu'histoire de la liberté. Plus, il fait de la démocratie le *telos* vers lequel tend l'ensemble des formes politiques modernes, qu'il s'agisse de la monarchie constitutionnelle ou de la République. Aussi Marx serait-il d'accord avec Hegel pour reconnaître que, dans la constitution monarchique, il est bien question du principe politique – ce que J.-L. Nancy définit comme le *rappor*t – l'union comme telle qui «désigne l'excédent de la nature spécifique du *zōon politikon*²» mais, et là est la divergence, il n'en est question dans la monarchie que sous une forme mutilée, plus, mystificatrice, car génératrice d'illusions.

D'un point de vue théorique, il s'ensuit que la monarchie ne peut se comprendre à partir d'elle-même, mais seulement à partir de l'horizon, du principe implicite qui la travaille, à savoir le principe démocratique. Donc, si comprendre la monarchie exige un décentrement puisque seule la logique de la démocratie donne la clef de la monarchie, en revanche la démocratie peut s'auto-comprendre, s'auto-connaître, recentrée sur elle-même à son propre niveau, puisqu'elle ne relève d'aucune forme supérieure, le sujet réel, le *dēmos*, s'y instituant dans un plein rapport à soi. Mieux encore, c'est au lieu de la démocratie que se dévoile dans sa perfection le principe politique même. On peut, en restant fidèle au parallélisme

1. *Critique du droit...*, p. 67.

2. J.-L. Nancy, La juridiction du monarque hégélien, in *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981, p. 55.

religion-politique, présenter la hiérarchie des formes politiques comme suit, pour autant qu'on accepte la hiérarchie hégélienne des religions : dans le champ de la politique, la démocratie occupe la même position au sommet que le christianisme dans le champ de la religion. De même que le christianisme est la religion « par excellence » et qu'une herméneutique du christianisme nous livrera l'essence de la religion, de même la démocratie est la constitution par excellence, telle que son interprétation donnera l'essence de la constitution. Nous aboutissons aux propositions suivantes : l'essence de la religion, de par l'interprétation du christianisme, c'est l'homme déifié ; l'essence de la politique, de par l'interprétation de la démocratie, c'est l'homme socialisé, formule quelque peu obscure et sur laquelle nous reviendrons.

Ces positions du jeune Marx sont relativement bien connues mais peut-être n'a-t-on pas vraiment pris la mesure de leurs implications. En effet, on retient surtout *l'opposition politique* de Marx à Hegel sans s'interroger sur ce à quoi engage, et s'engage, la thèse selon laquelle la démocratie est la forme achevée de la politique, quant à la pensée du politique, quant au *statut du politique*. Une première implication : seule une pensée complexe du politique peut être la condition de possibilité de la proposition relative à la démocratie. Pensée complexe, au sens où le politique est appréhendé selon une double postulation : si le politique peut être pensé du côté de la relation domination-servitude, le mal politique étant la domination de l'homme par l'homme, il est néanmoins pensé comme irréductible au seul versant de la domination, car ce qui est en jeu, ce qui vient en question dans et par le politique est la mise en œuvre d'un vivre-ensemble des hommes selon les exigences de la liberté, de la volonté libre. C'est très précisément ici que la relation triangulaire peut être éclairante.

Moses Hess, la même année 1843 dans la *Philosophie de l'action* rompt ouvertement avec l'utopie de l'État rationnel ; il définit tout uniment, dans un même geste critique, religion et politique comme des formes de la relation maître-esclave. « La domination et son contraire, l'assujettissement, c'est l'essence de la religion et de la politique, et plus cette essence se manifeste de manière parfaite, plus la religion et la politique ont une forme accomplie. »¹

Même rejet de la politique dans *Socialisme ou communisme* (1843) où

1. Moses Hess, Philosophie de l'action, in *Cahiers de l'ISEA*, Série 5, n° 16, octobre 1973, p. 1892.

M. Hess repousse d'un mouvement égal les conquêtes des Lumières, l'État de droit et la religion de la raison.

« Toute politique, fût-elle absolue, aristocratique ou démocratique, doit nécessairement, aux fins de son auto-conservation, maintenir l'opposition de la domination et de la servitude ; elle a intérêt aux oppositions puisqu'elle leur doit l'existence. »¹ L'histoire passée n'est que la répétition d'un mensonge, à savoir, du dualisme, d'une brisure entre un universel abstrait et un individu sans vérité, dépourvu d'esprit. Pratiquant « la politique du pire » dans le champ de la pensée, M. Hess tombe d'accord avec Hegel pour reconnaître dans la monarchie l'apothéose de toutes les formes politiques, de même que dans le christianisme, la religion la plus accomplie. Mais c'est pour rompre aussitôt avec Hegel : la monarchie est le point culminant de la politique dans la mesure même où l'essence de la politique est la relation maître-esclave. Domination d'un seul maître (*monos*), la monarchie devient la forme paradigmatique de la politique en tant que domination. Aussi la conclusion de M. Hess va-t-elle logiquement au nom de l'axiome spinozien, « est bon ce qui favorise l'activité, augmente l'appétit de vivre » véritable *initium* de la liberté moderne – vers l'anarchie comme la négation de toute domination dans la vie spirituelle comme dans la vie sociale. L'anarchie telle que la conçoit Moses Hess se situe au croisement de l'athéisme (Fichte) et du communisme (Babeuf) ; nommé plus exactement par Proudhon, elle se définit « comme la négation de toute domination politique, la négation du concept d'État ou de politique »². Athéiste politique par opposition au rationaliste politique, Moses Hess, congédie l'État de droit, même sous sa forme républicaine, puisqu'il y reconnaît sous la forme de la division entre gouvernants et gouvernés, la résurgence du couple domination et servitude. De même rejette-t-il explicitement la démocratie. « Cette démocratie est-elle autre chose que le règne de l'arbitraire individuel, sous le nom de liberté “subjective” ou “personnelle” ? En quoi se distingue-t-elle de la domination de l'Un ? »³ Pour briser « le cercle fermé de la servitude » et s'en extraire, M. Hess, invoquant le nom de Spinoza, désigne comme horizon d'une histoire vraiment humaine la fin de l'aliénation religieuse et politique qui concevrait l'activité comme but en soi et qui ouvrirait sur « l'éthique phi-

1. M. Hess, *Socialisme et communisme*, in G. Bensussan, *Moses Hess, La philosophie, le socialisme*, PUF, 1985, p. 155.

2. *Ibid.*, p. 156.

3. Moses Hess, *Philosophie de l'action*, *op. cit.*, p. 1894.

losophique qui embrassera la vie toute entière». « Cette malédiction, apparue avec la religion et la politique, disparaîtra de même avec la fin du règne de la religion et de la politique. »¹

Ainsi sera satisfait le principe des temps modernes, l'unité absolue de toute vie.

La différence de Marx par rapport à M. Hess paraît se jouer autour d'une autre relation à Spinoza. Si M. Hess tire Spinoza du côté de l'anarchie se métamorphosant en éthique, Marx, quant à lui, ferait retour à la pensée spinozienne de la démocratie. Marx, en effet, s'opposant à l'élection hégélienne de la monarchie constitutionnelle au sommet des formes politiques et faisant choix pour cette place éminente de la démocratie, répète très exactement la position de Spinoza. Pour ce dernier, on le sait, la démocratie qui « naît de l'union des hommes jouissant en tant que groupe organisé d'un droit souverain sur tout ce qui est en leur pouvoir »² est la forme de régime, d'institution du social qui semble « le plus naturel, et le plus susceptible de respecter la liberté naturelle des individus »³. De là, la priorité et la prééminence que Spinoza accorde à cette forme de communauté politique dans son exposé : la démocratie en tant que régime le plus raisonnable et le plus libre est la communauté politique par excellence, les régimes aristocratique et monarchique n'étant que des formes dérivées et insuffisamment élaborées de l'institution politique, puisqu'à y bien regarder toute souveraineté est d'essence démocratique⁴.

Mais cette reprise de Spinoza contre Hegel au niveau de la position politique prend sens contre Hess quant à la pensée du politique : si, pour Marx, la démocratie est, comme pour Spinoza, le régime le plus naturel et figure comme le paradigme de la *politéia*, ou encore, « comme l'hypermodèle de la vie politique vraie »⁵, c'est précisément dans la mesure où, pour Marx, l'essence de la politique ne peut se ramener au seul pôle de la relation maître-esclave, mais consiste plutôt dans la mise en œuvre de l'union des hommes, dans l'institution *sub specie rei publicae* d'un être-ensemble orienté à la liberté, ou encore dans la mise en œuvre de ce que

1. *Ibid.*, p. 1897. Pour une analyse de la critique de la politique chez M. Hess, voir G. Bensussan, *Moses Hess, La philosophie. Le socialisme*, PUF, 1985, p. 99-105.

2. Spinoza, *Traité des autorités théologiques et politiques*, chap. XVI, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 886 et p. 889.

3. *Ibid.*, p. 889.

4. *Ibid.*, p. 889.

5. L. Mugnier-Polliet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, p. 250.

Marx nomme «le commerce humain» ou l'activité médiatrice des hommes. En ce sens l'élément politique est bien appréhendé par Marx comme un lien spécifique irréductible à une dialectique des besoins ou à une dérivation de la division du travail, comme un moment dont une société humaine vouée à la liberté ne peut faire l'économie, sous peine de retomber dans le monde animal politique (vivre et se multiplier). Dans et par cet élément se dégage le lieu où «L'homme réel», sous la forme du peuple, universalité des citoyens, s'expose en permanence à l'épreuve de l'universalisation.

On perçoit où se situe le différend entre M. Hess et Marx.

Tout porte sur l'interprétation du *monos* de monarchie : ou bien l'essence de la politique est la domination et l'on entend par *monos* la domination d'un seul maître – dans ce cas la monarchie est l'apothéose de la politique en tant que paradigme de la domination et la démocratie n'en est qu'une forme bâtarde ou une transaction honteuse. Ou bien, la visée de la politique est l'institution d'une communauté entre les hommes, d'une monadologie et l'on entend par *monos* unité. Il s'agit alors – et c'est là, en réalité, tout le mouvement de Marx dans la critique de 1843 – de faire jouer la méthode transformative sur le modèle de la permutation du sujet et du prédicat : Dieu est amour, d'où l'Amour est dieu. Ce qui donne, dans le champ politique – le Roi est unité, d'où l'Unité est reine – en ajoutant que le sujet réel *dēmos* se substitue à *monos*, puisque la monarchie constitutionnelle telle que la conçoit Hegel est une inconséquence avec laquelle il faut rompre pour lui faire produire ses fruits. Dans ce cas, la démocratie, en tant que parfaite venue à soi de l'essence de la politique, est promue au sommet de la hiérarchie des régimes politiques, la monarchie rétrogradant au rang de forme imparfaite.

Si l'on accorde ces implications, cette réciprocité entre-expressive entre la vraie démocratie et l'essence de la politique, on accordera alors qu'à ce moment de son cheminement tout au moins, on ne peut imputer à Marx une dénégation de la politique que ce soit pour l'en blâmer ou pour l'en louer.

On accordera alors qu'il est certainement légitime de lire la critique de 1843 – en nous aidant des catégories feuerbachiennes et du parallèle entre la démocratie et le christianisme – comme portée par la volonté intense de la part de Marx d'effectuer à travers Hegel (mais cette traversée n'est pas n'importe quelle traversée) et contre lui un passage de *l'essence dogmatique de la politique à son essence éthique ou anthropologique*.

En ce sens Marx peut comme Moses Hess se ranger du côté des athéistes politiques, avec cette seule différence mais qui est de poids : tandis que Moses Hess a un rapport à la politique uniquement négatif, Marx quant à lui parvient à élaborer un rapport *critique* tel qu'il distingue le vrai du faux, tel qu'il pense la disparition de l'État, mais comme avènement de la vraie démocratie.

II

Deuxième caractère : Le rapport entre l'activité du sujet, le *démós total* et l'objectivation constitutionnelle est différent dans la démocratie de ce qui s'effectue dans les autres formes d'État, même si, à l'insu de ces formes, la souveraineté se révèle y être également d'essence démocratique.

Ce rapport se traduit dans la démocratie par une autre articulation du tout et des parties, ce qui entraîne un effet fondamental qui vaut comme critère distinctif de la démocratie, à savoir que l'objectivation constitutionnelle, l'objectivation du *démós* sous la forme d'une constitution y fait l'objet d'une *réduction*. Tel est, entre autres, un des sens de la proposition : « L'homme n'est pas là du fait de la loi mais la loi du fait de l'homme, elle est *existence de l'homme* tandis que, dans les autres, l'homme est *l'existence de la loi*. C'est là la différence fondamentale de la démocratie. »¹ Entendons que c'est pour rester conforme à son essence spécifique – la loi est l'existence de l'homme – que la constitution est soumise à un procès de réduction. Il serait erroné de confondre cette réduction avec un effacement ou un rabaissement. La réduction s'entend, semble-t-il, en deux sens reliés l'un à l'autre : d'abord une réduction-résolution, au sens feuerbachien du terme, qui répond à la question, « quelle est l'essence du sujet qui se reconnaît dans l'activité qui donne naissance, en l'occurrence, à l'objet politique ? » et qui, dans sa visée interprétative anti-dogmatique, produit un effet libérateur ; une réduction ensuite, au sens où ce retour étant accompli, cette reconnaissance faite, il convient de *réduire* l'objectivation considérée à ce qu'elle est – le moment d'un procès plus global –, d'en déterminer donc très exactement les limites pour mieux contrôler l'énergie théorique et pratique qui se dispense dans la sphère politique. Ainsi, c'est dans la mesure où Marx a une haute idée de ce qui se joue, de ce qui s'ef-

1. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 69.

fectue dans la constitution démocratique, qu'il en conclut précisément à la nécessité d'une réduction pour ne pas compromettre le développement de l'opération effective. Or, quelle est cette opération effective? Revenons à la formule énoncée plus haut : la démocratie, en tant que forme d'État particulière (et pas seulement en tant que vérité de toutes les formes d'État) dévoile l'essence de toute constitution politique, c'est-à-dire « *l'homme socialisé* ». Cette proposition mérite d'autant plus interprétation qu'elle peut prêter à confusion, le lecteur étant tenté d'y déceler l'erreur typiquement moderne qui consisterait, selon H. Arendt, à comprendre la définition aristotélicienne de l'homme comme *Zôon politikon* au sens d'*animal socialis* et à penser le politique (et donc à le manquer) à partir de *l'oikos* et non de la *polis*¹.

Or, l'intérêt de la critique de 1843, dans la mesure même où elle est d'inspiration machiavélienne, est de rester étrangère à cette tendance moderne. Nous ne sommes pas en présence d'une problématique de droit social du type « la société contre l'État », telle qu'avec l'avènement de « l'homme socialisé » la constitution politique disparaîtrait parce qu'elle serait devenue caduque. Au contraire, la problématique que Marx propose est spécifiquement politique, mettant en jeu, au niveau politique, une théorie de la souveraineté et au niveau philosophique, une pensée de la subjectivité. Contre Hegel qui, soucieux de satisfaire au principe moderne de la subjectivité, fait de l'homme (la personne du prince) l'État subjectivé, il s'agit pour Marx de montrer qu'à l'inverse, dans la démocratie l'homme comme être générique, le peuple, le *dêmos* (le recours au terme grec n'est pas indifférent) parvient dans et par l'État à l'objectivation. La proposition selon laquelle la démocratie « fait de l'État l'homme objectivé », signifie que dans cette forme politique, l'État est la scène où s'objectivent les figures de l'existence sociale de l'homme. L'homme ne se connaît et ne se reconnaît comme être universel – l'homme n'est homme que parmi les hommes pour reprendre la formule de Fichte – que pour autant qu'il accède à la sphère politique, que pour autant qu'il pénètre dans l'élément politique. C'est *sub specie rei publicae* et seulement ainsi que l'homme accède à sa destination d'être social. La constitution agit à la fois comme un élément révélateur et purificateur. Loin donc que l'avènement de la *societas* rende inutile, obsolète la *civitas*, c'est par l'accès à la *civitas*

1. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973, p. 22-23 et p. 28 et s.

que se produit l'émergence de la *societas*. Ou encore, ce n'est pas parce que l'homme est un « *animal socialis* » qu'il se donne une constitution, mais c'est bien plutôt parce qu'il se donne une constitution, parce qu'il est un *Zôon politikon* qu'il se révèle être effectivement « l'homme socialisé ». Il convient d'aller encore plus loin. L'essence politique, l'homme socialisé, à y bien regarder s'avère être en réalité l'essence de l'homme telle qu'elle peut se manifester pour autant qu'elle s'affranchisse, qu'elle se libère très précisément des bornes de la famille et de la société civile et des déterminités qui en découlent. Ce n'est donc pas au travers des relations qui s'engendrent dans la société civile que l'homme parvient à accomplir sa destination sociale, mais c'est en luttant contre elles, en les rejetant politiquement, en qualité de citoyen de l'État politique, qu'il peut conquérir son essence d'être générique. Aussi le mode d'être politique ouvre-t-il à l'expérience de la vraie existence universelle, à l'expérience essentielle de la communauté, de l'unité de l'homme avec l'homme. Subordonnée au principe de la jouissance, la société civile bourgeoise produit certes des liens, mais qui restent affectés d'une irrémédiable contingence. Seule la « déliaison » au niveau de la société civile bourgeoise permet l'expérience d'une liaison générique par l'entrée dans la sphère politique. Dans sa signification politique, écrit Marx, « le membre de la société civile bourgeoise se défait de son état, de sa position privée réelle »¹. C'est seulement dans la sphère politique que le membre de la société « signifie *homme* : que sa détermination comme membre de l'État, comme essence sociale, apparaît comme sa détermination *humaine* »². L'écart entre la sphère politique et les déterminations sociales se creuse encore plus dès que l'on examine la question de la représentation. Distinguant la représentation par états de la représentation politique – le principe moderne – Marx souligne que ce n'est pas à partir de la facticité et de la texture sociale de la société civile qu'il peut y avoir représentation au sens moderne mais, au contraire, par une négation de celles-ci et de leurs déterminations. Marx va même jusqu'à concevoir cet accès à l'existence politique, cet acte politique sous la forme d'une décomposition de la société civile, d'une désocialisation, serait-on tenté de dire, doublée d'une véritable sortie hors de soi de la société civile bourgeoise, d'une extase. « Son acte politique (...) est un acte de la société civile bourgeoise qui fait

1. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 136.

2. *Ibid.*, p. 136.

un éclat, une extase de celle-ci. »¹ C'est donc bien à l'évidence sous le signe de la discontinuité que Marx pense les rapports de la sphère politique à ce qui se donne pour le social. La constitution, l'État politique ne vient pas couronner, achever une sociabilité imparfaite qui serait en gestation dans la famille et dans la société civile, mais elle se situe en position de rupture avec une sociabilité inessentielle. « L'état de la société civile-bourgeoise n'a ni le besoin, c'est-à-dire un moment naturel, ni la politique pour son principe. Il est un partage de masses qui se forment d'une manière fugitive et dont la formation même est une formation arbitraire et non une organisation. »² Deux moments sont isolés dans cet acte politique défini comme une totale transsubstantiation : celui de la mise entre parenthèses de la société civile, « il faut qu'en lui (dans l'acte politique) la société civile bourgeoise se départisse totalement d'elle-même comme société civile-bourgeoise, en tant qu'état privé »³, et celui de la venue à soi de « l'homme socialisé » dans et par l'élément politique : il faut qu'en lui la société civile « fasse valoir une partie de son essence qui non seulement n'a aucune communauté avec l'existence civile-bourgeoise réelle de son essence mais lui est encore directement opposée »⁴.

Le lieu politique se constitue donc comme un lieu de médiation entre l'homme et l'homme et comme un lieu de *catharsis* à l'égard de tous les liens inessentiels qui retiennent l'homme à distance de l'homme. On aboutit ainsi au paradoxe que l'homme fait l'expérience de son être générique pour autant qu'il se détourne de son être-là social et qu'il s'affirme dans son être de citoyen, ou plutôt dans son devoir-être de citoyen. On pourrait, en paraphrasant une déclaration ultérieure de Marx, dire : le *démos* est politique ou il n'est rien. N'oublions pas que Marx redoutait un Aristote allemand incapable de distinguer entre l'homme, animal sociable, et l'homme, animal politique. Ce caractère paradoxal de l'acte politique mis en valeur, on peut tenter d'appréhender le fonctionnement non moins paradoxal de la réduction.

Notons d'abord que c'est parce que la démocratie est « l'énigme résolue de toutes les constitutions », « l'homme socialisé » et qu'elle se sait être cette solution (– le moment de la conscience de soi et de la connaissance de soi propre à une philosophie de la subjectivité –) qu'elle va parvenir à éviter que

1. *Ibid.*, p. 174.

2. *Ibid.*, p. 135.

3. *Ibid.*, p. 131.

4. *Ibid.*, p. 131.

l'objectivation constitutionnelle ne dégénère en aliénation politique. En effet dans la démocratie, l'aliénation politique est conjurée car la constitution étant, d'une part, reconnue pour ce qu'elle est, étant d'autre part reconduite à la pleine venue à soi du commerce humain sous le mode politique, il ne peut s'opérer de confusion entre l'objectivation constitutionnelle et l'activité qui s'objective. Ainsi renvoyée au fondamental, mise en rapport avec l'énergie du sujet, la constitution démocratique ne se réifie pas, ne se cristallise pas, ne s'érige pas en tant que puissance, forme étrangère au-dessus du sujet et contre lui. La résolution de la constitution (l'homme socialisé) écarte le danger de pétrification puisqu'elle entraîne une réduction de la constitution, une détermination de ses limites en tant que moment, puisqu'elle lui assigne le *statut de moment*. Il restera à déterminer si la réduction de la constitution à un moment autorise pourtant à considérer ce moment comme homogène aux autres moments qui composent le procès d'objectivation total du *démos*. De surcroît, c'est pour la même raison que la constitution replacée, réimmergée dans le procès qui la produit – et c'est là selon Marx le propre de l'institution démocratique du social – va dépasser le niveau de la sphère proprement politique pour s'étendre à la totalité des sphères, c'est-à-dire également aux sphères non politiques. A suivre les analyses de Marx, il semble que nous nous trouvions en présence d'un mouvement très complexe décomposable en plusieurs temps : le temps de la réduction « du faire retour » à l'activité originaire qui va permettre dans un second temps une extension de ce qui s'effectue dans la constitution aux autres sphères de la vie du *démos*. La réduction au sens d'une détermination des limites paraît être la condition de possibilité de l'extension comme si le mouvement de retour à un sujet originaire avait pour effet de rendre possible, de libérer une rétroaction de l'activité de ce sujet dans tous les domaines où son énergie est appelée à se déployer. Marx écrit : « Dans la démocratie aucun des moments n'acquiert une autre signification qu'il ne lui revient. »¹ Si cette définition vaut pour tous les moments, elle paraît néanmoins viser en priorité le moment politique. N'est-ce pas, en effet, à propos du moment politique que l'on peut surtout redouter que ce moment soit tenté d'acquérir une signification débordant, outrepassant celle qui lui revient ? Là consiste la différence par rapport aux autres formes d'État dans lesquelles le moment politique pour n'avoir pas subi de réduction se voit reconnu un statut particulier, exorbitant. Dans la démocratie chaque moment n'est réellement que moment du

1. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 68.

dēmos total. La démocratie est bien pensée comme un système centré sur un sujet unifiant dont l'énergie tant théorique que pratique constitue le principe d'unification.

Au contraire, dans la monarchie faite d'avoir procédé à la réduction anti-dogmatique d'où il découlerait que la souveraineté y est aussi d'essence démocratique, on constate une mauvaise relation entre le tout et les parties. « Dans la monarchie une partie détermine le caractère du tout. Il faut que toute la constitution se modifie selon le point stable. »¹ Il s'agit à l'évidence du monarque « ce moment absolument décisif du tout » selon Hegel, § 279. A cela s'ajoute une subsumption défectueuse : « Dans la monarchie le tout, le peuple est subsumé sous l'une de ses manières d'être. »² A l'inverse « dans la démocratie la constitution elle-même n'apparaît que comme une détermination à savoir comme auto-détermination du peuple »³. Il s'ensuit que dans la monarchie le rapport de détermination est mystificateur et en conséquence paralysant puisque le déterminant, le peuple, devient le déterminé et que le déterminé, la constitution politique devient le déterminant. Dans la monarchie nous avons le peuple de la constitution, c'est-à-dire non le peuple tel qu'il est dans son être, mais le peuple tel qu'il est posé, reconnu, identifié, bref déterminé par la constitution. Poursuivant le parallèle entre la critique de la politique et la critique de la religion, Marx écrit : « La constitution ne crée pas le peuple mais c'est au contraire le peuple qui crée la constitution. »⁴ On perçoit ainsi combien la critique de 1843 est portée par une lutte généralisée contre toute vision, qu'elle soit d'inspiration monarchique ou bureaucratique, qui a pour effet de mettre le genre humain le peuple du côté de la passivité, de la minorité en voilant au sujet sa propre activité et du même coup en l'inhibant. Dans la démocratie se fait jour, au contraire, un rapport déterminant-déterminé qui est satisfaisant au sens où il est en harmonie avec ce qui s'y effectue, le principe politique défini comme une émergence de l'unité générique sous les espèces de la constitution, sous le nom de *dēmos*. Nous assistons avec la démocratie à la constitution du peuple dans un sens juridique et métajuridique, le peuple y recevant le triple statut de principe, de sujet et de fin. Dans ce rapport de soi à soi qui se met en œuvre dans l'auto-constitution du peuple, dans l'auto-détermination

1. *Ibid.*, p. 68.

2. *Ibid.*, p. 68.

3. *Ibid.*, p. 68.

4. *Ibid.*, p. 69.

du peuple, la constitution, l'État politique ne représente qu'un moment, un moment essentiel, certes, mais seulement un moment. Le peuple présente cette particularité d'être un sujet qui est à lui-même sa propre fin. Aussi cette auto-constitution du peuple qui ne se fige dans aucun pacte, qui ne doit se figer dans aucun contrat, se déploie-t-elle dans un élément d'idéalité. La sphère politique est d'autant plus placée sous le signe de l'idéalité que le peuple ne correspond pas à une réalité sociologique, n'est rien de social, mais se tient tout entier dans son vouloir-être politique. Le peuple existe, acquiert son identité de peuple en tant qu'il se veut peuple. La grandeur du peuple c'est son existence.

C'est pourquoi la démocratie figure à juste titre comme l'énigme résolue de toutes les constitutions. Ce dont il est en vérité question dans toutes les constitutions, c'est bien de l'auto-détermination du peuple. Mais précisément il en est seulement question et quand il en est question c'est dans l'inconscience, la mystification, voire la dénégation. Or, de ce qui est seulement en travail dans les autres formes de régime, la démocratie a pour tâche de le mener à terme, d'en faire son œuvre. Elle en fait son œuvre car elle sait que le sujet de toute société politique est l'activité, la puissance énergétique du peuple. Une énigme résolue non seulement connaît la solution, mais elle se connaît et se reconnaît comme telle. C'est donc dans la logique de ce retour à soi, dans la pleine conscience de soi que s'origine le mouvement complexe de la réduction. Mouvement complexe puisque, l'aveu fait, il s'agit dans une même séquence d'assigner des limites à l'objectivation constitutionnelle du *démos* pour relancer, grâce à ces limites mêmes, cet agir démocratique vers la totalité des sphères, pour que l'objectivation du *démos* gagne dans tous les domaines où il a vocation à se manifester, selon la multiplicité de son être.

III

Troisième caractère : Cette visée d'une auto-constitution du peuple, d'une objectivation du commerce humain sous le mode politique qui ne se dégraderait jamais en aliénation politique, culmine dans une pensée de l'auto-institution démocratique du social sur le modèle d'une auto-institution, d'une auto-détermination continuée.

Selon Marx, dans son essence mais surtout dans son existence même (une démocratie qui ne s'effectue pas n'est pas une démocratie) «la consti-

tution est *continûment* reconduite dans son fondement réel, l'homme réel, le peuple réel (..), elle est posée comme son œuvre propre»¹. Marx introduit ici la question de la temporalité démocratique qu'il conçoit sous la forme de la création continuée, comme une pleine adhésion de soi à soi, entre le foyer de puissance, le fondement (le peuple réel) et son œuvre. Il s'agit d'une coïncidence continuée entre le sujet et son œuvre, mieux entre le sujet et son «œuvrer», comme si le temps ne devait pas inscrire de décalage dans la mise en acte de cette puissance. Dans la démocratie toute objectivation est en permanence rapportée à son fondement, à son foyer d'activité dans une sorte de présence totale et de telle manière que le rapport entre le sujet et son œuvre ne se détende pas dans la temporalité, n'admette aucune passivité du côté du temps, ne laisse se creuser au cours de l'effectuation politique aucun écart temporel, faille ou brèche par laquelle pourrait s'introduire l'hétéronomie. Ainsi de par ce mouvement constant de «faire retour» à la source, un coup d'arrêt est donné au procès de pétrification, un barrage est opposé à un dérapage de l'objectivation en aliénation, afin que l'énergie du *dêmos* maintienne intacte sa qualité de force vive, sa mobilité, sa plasticité et sa fluidité. Cette position de Marx n'est pas sans évoquer celle de Godwin, l'auteur de *Enquiry concerning political justice* (1793) associé souvent par Marx à l'idée d'une critique de la politique. Ce dernier opposait, en effet, les vrais intérêts de l'humanité qui exigent un changement incessant, une innovation infinie – l'homme vit dans un état de mutation perpétuelle – et le principe de fixité propre au gouvernement. «Le gouvernement est en permanence l'ennemi du changement.»² De là la critique de l'idée de constitution qui, au nom de la distinction entre les lois fondamentales et les lois ordinaires, prétend de manière illégitime à une permanence relative. On retrouve la même opposition de la part de Marx dans la critique de 1843 : le peuple a, en permanence, le droit inconditionnel de se donner une nouvelle constitution. «La constitution est devenue une illusion pratique aussitôt qu'elle a cessé d'être l'expression réelle de la volonté du peuple.»³ Au-delà du rapport à Godwin, on voit émerger chez Marx une pensée de la démocratie telle que le *dêmos* à la fois principe, sujet et fin puisse en permanence faire l'épreuve d'une auto-reconnaissance, être à même de reconnaître, à pro-

1. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 68.

2. W. Godwin, *Enquiry concerning political justice*, Penguin Books, 1976, p. 253.

3. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 104.

pos de chacune des objectivations de son être, son visage dans une image spéculaire parfaite qu'aucun résidu, qu'aucun reste ne vient troubler, ni brouiller. Marx touche bien là à une des exigences de la démocratie pensée à partir du sujet-peuple ou du peuple comme sujet : tout se passe, en effet, comme si Marx transférait à l'ensemble des activités du peuple le narcissisme social qui, selon Rousseau, dans la *Lettre à d'Alembert* peut se donner libre cours, s'accomplir dans le moment extatique de la fête où le peuple se livre à la joie de contempler à la surface du miroir – le lac de Genève – sa propre image. On sait que le spectacle républicain n'a aucun objet. « Rien, si l'on veut », écrit Rousseau, si ce n'est précisément l'auto-constitution du peuple, l'émergence de sa présence sensible : « Donnez les spectateurs en spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis. »¹

A souligner ainsi cet impératif de plasticité, de flexibilité propre au vivre-ensemble démocratique, on appréhende par une autre voie l'importance fondamentale de la réduction. Grâce à cette opération spécifique de la démocratie, on évite que ne s'instaure une confusion entre une partie et le tout qui aurait pour effet d'entraîner une excroissance illégitime de cette partie et d'engendrer de sa part une prétention exorbitante à régler de façon dominante les autres sphères. Mais en outre, grâce à la réduction, le sujet politique contrôle l'objectivation constitutionnelle du point de vue du temps, c'est-à-dire parvient à un évitement de l'aliénation au cours même de l'effectuation dans le temps. La réduction satisfait aux exigences contenues dans l'idée de création continuée puisque par cette voie le moment constitutionnel, au lieu de se replier sur soi, s'ouvre sur un niveau fondamental, sur l'activité instituante, sur l'énergie, sur le foyer originaire qui le produit. Monarchie constitutionnelle et démocratie ont en commun que la constitution y est un libre produit de l'homme. Mais tandis que dans la monarchie, le libre produit se refermant sur soi, la constitution y devient ce qui forme l'État, le peuple étant alors réduit à un moment ; dans la démocratie, au contraire, le libre produit s'ouvrant sur l'activité même qui est à l'origine du processus s'oriente vers le sujet-peuple qui s'objective ; aussi la constitution prise, englobée, ressourcée dans un mouvement beaucoup plus radical – la venue à soi du *démos* – est-elle réduite à un moment, à une forme d'existence particulière du sujet et non érigée en forme organisatrice valant pour le tout. Il se produirait là

1. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 234.

comme une auto-interprétation embrayant sur une auto-radicalisation de la vraie démocratie traversée en permanence par l'exigence de ressaisir l'activité productrice, d'être de plain-pied avec le sujet agissant. Nul doute que cette pensée de la démocratie ne s'élabore sous le signe de la philosophie de l'action telle qu'elle est développée au même temps par M. Hess. Ce qui vaut pour l'esprit doit valoir pour l'action : M. Hess définit comment le principe d'activité requiert de l'esprit de ne jamais s'arrêter, de ne pas se laisser pétrifier mais, au contraire, de se reconquérir en permanence lui-même sur ses propres déterminations pour passer au-delà et affirmer son infinité. « Au contraire (à propos du résultat) il l'outrépasse toujours en tant que suprématie sur un monde fini et déterminé, afin de se concevoir toujours à nouveau comme un esprit actif, chaque fois, certes, d'une manière déterminée. »¹ Orientée ainsi selon l'infinité, cette philosophie de l'action est une philosophie de la liberté. M. Hess énonce on ne peut plus nettement le principe dont on voit sans peine qu'il commande le travail de la réduction tel que Marx le met en œuvre dans la critique de 1843 : « Ce qui distingue précisément l'acte libre du travail servile, c'est que dans la servitude, la création enchaîne le créateur lui-même tandis que, dans la liberté, toute limitation dans laquelle l'esprit s'aliène ne devient pas *contrainte naturelle* mais est surmontée pour devenir *auto-détermination*. »²

Temporalité démocratique, disions-nous. Mais s'agit-il bien d'une temporalité, peut-on penser la temporalité à partir du seul présent ? Peut-on considérer que renverser « le principe de stabilité » pour lui substituer celui de la fondation continuée suffise à introduire le temps dans la politique comme y invitait Feuerbach en 1842 dans les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* ? Ce dernier posait : « L'espace et le temps sont les premiers critères de la pratique. Un peuple qui exclut le temps de sa métaphysique et divinise l'existence éternelle, *abstraite*, c'est-à-dire isolée du temps, *exclut aussi logiquement le temps de sa politique* et divinise le principe de stabilité contraire au droit, à la raison et à l'histoire. »³ Mais dans ce choix de l'auto-institution continuée se désigne l'ambiguïté de Marx. Ambiguïté, en effet, car dans un premier temps on ne peut que reconnaître dans cette pensée de la temporalité démocratique soucieuse de

1. M. Hess, *Philosophie de l'action*, op. cit., 1895.

2. M. Hess, *ibid.*, p. 1895.

3. L. Feuerbach, *Thèses provisoires...* (thèse 40), in *Manifestes philosophiques*, éd. L. Althusser, PUF, 1973, 114.

conjuré, de pourchasser la non coïncidence qu'introduit nécessairement l'effectuation dans le temps, une radicalisation de l'idée moderne de liberté, de l'idée d'autonomie au point de se confondre avec la visée d'une auto fondation continuée. De là le privilège accordé au présent qui mène à concevoir le sujet-peuple comme être absolu, comme acte pur, comme liberté qui se déploie à l'abri de toute passivité. Mais s'il est vrai que le présent peut être pensé comme le mode fondamental du vivre-ensemble démocratique orienté à la liberté, s'il est vrai que l'affirmation du présent est condition de la liberté, encore convient-il d'ajouter aussitôt que la réhabilitation du présent ne vaut que pour autant que le présent propre à l'institution démocratique soit posé comme idéal régulateur, comme idéal pratique à réaliser dans l'histoire et non comme existence, non comme réalité objective. Ou encore que l'identité qui sous-tend ce privilège accordé au présent soit posée comme devoir-être et non comme être. Car faute d'être « déréifiée » et d'être entendue au sens d'un usage régulateur, cette valorisation du présent tombe sous le coup d'une double critique : outre qu'elle s'avère être sous l'emprise du principe d'identité, incapable qu'elle est d'accueillir la différenciation, elle participe totalement de la tendance moderne à l'occultation de la finitude. A l'évidence, elle se rapporte à l'idée d'être inconditionné, avec pour effet de valoriser la transparence, l'identité, l'adéquation de soi à soi. Penser la vraie démocratie sous le signe de l'auto-fondation continuée implique de penser le peuple sur le modèle du sujet infini. Comme si Marx, pour avoir scindé les liens du présent aux autres dimensions du temps, avait chassé par une autre voie que celle de la stabilité (mais non moins métaphysique) le temps de la politique, oublié sur ce point des thèses de Feuerbach exigeant d'introduire un principe passif dans la philosophie.

Mais peut-être une condamnation sans appel du Marx de 1843, au nom de la finitude, serait-elle hâtive ? Comme nous en prévient J. Taminiaux, la finitude peut « s'annoncer là où semble régner son désaveu le plus insouciant »¹. Une double postulation paraît régir cette pensée de Marx : si dépendante d'une idée du sujet comme cause de soi, cette pensée oblitère incontestablement la finitude, par ailleurs, dans la mesure où elle ne cesse d'insister sur cette volonté d'auto-institution continuée, elle fait *volens nolens* l'aveu que cette identité de soi à soi ne peut exister que reconquise en permanence sur le dessaisissement, sur la dépossession que, de son côté, ne cesse d'intro-

1. J. Taminiaux, *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, p. 9.

duire le temps. Aussi la vraie démocratie, régie par le principe de l'auto-fondation continuée, n'est-elle pas pensée comme accomplissement définitif, mais comme une unité se faisant et se refaisant en permanence contre le surgissement toujours menaçant de l'hétéronomie, bref, emportée dans le mouvement de l'infinité du vouloir.

IV

Quatrième caractère : Nous tenons, semble-t-il, le fil directeur qui devrait nous permettre d'élucider la formule des Français modernes. Toutes les analyses précédentes tendent à dégager la différence spécifique de la démocratie moderne par rapport aux autres formes d'État, monarchie constitutionnelle ou république. On peut essayer de les reprendre et de les systématiser en quelques propositions rendant compte de l'*exception* de la démocratie.

La démocratie se caractérise par un rapport inédit entre l'État politique ou la constitution et l'ensemble des autres sphères matérielles ou spirituelles, ce que Marx désigne parfois comme « l'État non politique ». Le propre de la démocratie consiste en ce que le tout, entendons le tout de l'existence d'un peuple, n'y est jamais organisé en fonction d'une partie, en l'occurrence la constitution (le monarque dans la monarchie constitutionnelle, la sphère publique dans la république qui reste une forme aliénée ou qui, en tant que forme, témoigne de l'aliénation politique). Et c'est précisément parce que la démocratie ne laisse jamais advenir une confusion mystifiante entre une partie et le tout – entre l'État politique et le *démos* – qu'elle va laisser le champ libre à l'activité instituante du sujet qui est à lui-même sa propre fin.

Seule la mise en œuvre de la réduction permet une subsumption correcte qui consiste à penser un élément particulier, l'État politique, comme compris, inclus dans le tout, le *démos* total. Mais réduction ne veut pas dire tout uniment disparition ; ou plutôt, il convient de s'entendre sur ce qui disparaît ; bref, en quel sens est-il question de la disparition de l'État politique ? Avant d'être en mesure de répondre à cette interrogation, revenons sur les composantes de la réduction pour mieux éviter une erreur d'interprétation : 1 / L'État politique subit une réduction dans la mesure où il est ramené à ce qu'il est, à sa juste mesure, un élément et seulement un élément. « La différence spécifique de la démocratie est qu'ici la

constitution n'est qu'un moment de l'existence du peuple, que ce n'est pas la constitution politique pour soi qui forme l'État. »¹ Ou encore, « dans la démocratie l'État politique (...) n'est lui-même qu'un contenu particulier, comme il n'est *qu'une forme d'existence* particulière du peuple »². 2 / Il s'ensuit que la constitution n'est qu'une partie d'un tout et que la logique de la démocratie prévient une subsomption qui aboutirait à une inversion du tout et de la partie. « Si l'on veut parler de la constitution comme d'un moment particulier, il faut plutôt qu'on la considère comme une partie du tout »³. 3 / Il en résulte enfin qu'à la différence de ce qui intervient dans les autres formes d'État, l'État politique ainsi *réduit* ne fonctionne plus comme un tout dominant et déterminant les parties. « En ce qu'il est État politique, en tant que constitution il ne vaut plus pour le tout » et « dans la démocratie l'État abstrait a cessé d'être le moment dominant »⁴.

A l'inverse, dans les autres formes d'État, faute de la réduction, nous rencontrons les caractères systématiquement opposés. Dans la monarchie : 1 / ce moment particulier connaît une excroissance telle qu'il acquiert la signification de l'universel ; 2 / sa nature est travestie, la partie passe pour le tout, « dans la monarchie nous avons le peuple de la constitution » ; 3 / ainsi transfiguré, ce moment particulier se voit reconnaître une efficace qui va lui permettre de dominer et de déterminer les parties, « Dans tous les États qui se distinguent de la démocratie *l'État, la loi, la constitution* est le dominant. »⁵

Haussement, travestissement, dominance tels sont les trois caractères de l'illusion politique qui ont pour effet d'instaurer en conséquence un déséquilibre sous forme d'un rapport hiérarchique abusif entre ce moment particulier et les autres éléments, entre l'État politique qui acquiert du même coup le statut de forme organisatrice par rapport aux autres sphères qui restent de simples moments particuliers. Précisons que ce moment politique, élevé indûment au statut de l'universel, ne se rapporte pas aux autres sphères en tant que forme unifiante sur le modèle de la raison, faculté architectonique, mais s'y rapporte suivant les modalités analytiques et séparatrice de l'entendement. L'État politique dans la monarchie (le prince) ou dans la république (la sphère publique qui, très

1. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 68-69.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. *Ibid.*, p. 105.

4. *Ibid.*, p. 70.

5. *Ibid.*, p. 70.

exactement en tant que dominante, cesse ici d'être la constitution seulement politique) s'approprie la fonction de dominant sans dominer réellement, c'est-à-dire, «sans qu'il pénètre matériellement le contenu des autres sphères non politiques»¹. Cette forme organisatrice fonctionne en tant que faculté séparatrice qui s'installe dans le dualisme entre l'État politique et l'État non politique, plus, qui accuse ce dualisme pour mieux faire valoir son universalité imaginaire au regard des particularités laissées en l'état.

Mais ce tableau des formes d'État, où l'État politique n'est pas soumis à réduction, rapproché de certaines propositions de Marx relatives à la spécificité de la démocratie peut induire en erreur. Marx écrit en effet, «Dans la démocratie le principe *formel* est en même temps le principe *matériel*. Elle est par suite la première à être la vraie unité de l'universel et du particulier.»² Est-ce à dire que la démocratie, universel réel, surmontant le dualisme propre à la modernité, serait une forme organisatrice qui fonctionnerait à l'unité, à l'intégration sur le modèle de la raison unifiante ?

Conclure ainsi serait ignorer la réduction, faire fi de cette opération qui est au cœur de la démocratie, ce serait donc manquer la signification, l'intentionnalité de la recherche de Marx dans le texte de 1843.

Posons plutôt que c'est parce que dans la démocratie, le moment politique reste un moment particulier, parce qu'il ne connaît pas d'élévation au statut de forme organisatrice que le principe politique est en mesure de gagner les autres sphères. C'est très exactement à la réduction de l'État politique à un moment que l'on doit imputer le mérite d'ouvrir la possibilité d'une institution démocratique de l'ensemble des sphères. Mais ce processus est pour le moins étonnant. Comment une réduction peut-elle avoir pour effet de rendre possible une institution démocratique de l'ensemble de la société ? La réponse est double dans la mesure où elle tient compte des deux versants de la réduction. Un effet négatif d'abord : la réduction, en tant que détermination des limites, consiste à bloquer la transformation, voire la transfiguration du moment politique en forme organisatrice qui prendrait alors figure d'un universel abstrait, d'une communauté imaginaire de nature à engendrer le dualisme propre à l'émancipation politique, selon la description critique qui en est donnée dans la

1. *Critique du droit...*, op. cit., p. 70.

2. *Critique du droit...*, op. cit., p. 69.

Question juive. Un effet productif ensuite : la réduction, en rapportant le moment politique, en le contraignant à « faire retour » à ce qui le crée, l'auto-détermination du *dèmos total*, détourne cette activité d'une focalisation sur la sphère politique et donc d'une cristallisation sur cette sphère qui s'effectuerait à l'évidence aux dépens des autres sphères. Il s'agit de sauver la « fluidité » de l'activité instituante, d'éviter que le moment politique – sortie de soi de la société civile-bourgeoise, extase, avènement exemplaire de « l'homme socialisé » – ne fasse l'objet d'une hypostase. Il s'agit de faire en sorte que cette activité instituante puisse gagner en tant que telle l'ensemble des autres sphères, s'élancer à leur conquête ou mieux encore, les irriguer, si l'on veut rester dans le registre de la fluidité. Comme si seule la réduction, à la fois rétraction et réappropriation, permettrait une rétroaction de cette énergie ainsi maintenue active dans l'ensemble des autres sphères. Ne s'agit-il pas d'ailleurs de la vie, de l'existence du peuple ? Et peut-être est-ce un modèle de la vie qui donne sens à la critique de 1843 ? Un modèle de la vie au sens où Feuerbach le présente dans *L'essence du christianisme*. « La vie consiste en une systole et une diastole continuelles, de même dans la religion : dans la systole religieuse, l'homme expulse de lui-même sa propre essence, il se chasse, se rejette lui-même ; dans la diastole religieuse, il reprend dans son cœur l'essence expulsée. »¹

Revenons à la question : quand les Français de l'époque moderne posent que dans la vraie démocratie l'État politique disparaîtrait, qu'est-ce qui disparaît ? Est-ce l'État politique en tant que moment particulier, ou bien, est-ce l'État politique en tant que forme organisatrice, c'est-à-dire en tant que sphère politique haussée au niveau de l'universel, au niveau d'un tout dominant et déterminant les parties ? La question peut paraître scolastique, mais si l'on en discerne les enjeux, elle est loin de l'être. Comment entendre cette disparition de l'État ? Faut-il l'entendre à partir d'un jeu entre démocratie et « vraie démocratie » tel que la démocratie accédant à sa vérité parviendrait du même coup à se dépasser, à s'abolir au point d'aboutir à une sortie du politique et à une extinction de l'État ? Bref, grâce à la vraie démocratie s'auto-dépassant, comme simultanéité du principe formel et du principe matériel, comme vraie unité de l'universel et du particulier, le social serait enfin rendu à lui-même, rendu à sa spontanéité, la communauté humaine émergerait, retour ou émergence qui ren

1. L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1965.

draient désormais inutile le politique et le frapperaient à tout jamais de caducité. Dans ce cas, l'extinction de la démocratie advenue à sa vérité inaugurerait, selon les interprètes, le lever du soleil de l'anarchie ou bien celui du communisme¹.

La démarche de Marx tout entière tendue par la recherche passionnée de ce qu'est la démocratie dans son essence et dans son existence est plus complexe, plus nuancée et aussi plus restrictive. Disons, pour écarter toute simplification abusive et alerter l'interprète, que Marx salue les Français modernes pour avoir su discerner dans l'avènement de « la vraie démocratie » la disparition de l'État politique uniquement au sens d'une forme organisatrice et d'une sphère séparée, ce qui ne signifie nullement l'extinction ou la disparition du politique. L'État politique persiste en tant que moment particulier de la vie du peuple, mais c'est surtout avec l'avènement de la « vraie démocratie » que le principe politique parvient à son accomplissement, comme si la réduction sur laquelle repose la démocratie avait pour effet de par le blocage qu'elle exerce, de libérer paradoxalement la sur-signification qui hante l'État au point de permettre un passage au-delà de l'État politique sous la forme d'une institution démocratique de la société telle que le *dêmos* puisse se manifester et se reconnaître en tant que *dêmos* dans la totalité des sphères, tout en respectant la spécificité de chacune. Or, dans la critique de 1843, cette distinction entre les deux acceptions de l'État politique est essentielle. Marx pour autant qu'on consente à le suivre dans le détail de son argumentation, maintient intacte son exigence de différenciation. L'avènement de la vraie démocratie n'est à confondre ni avec la fameuse nuit où toutes les vaches sont noires, ni non plus avec un lever de soleil éblouissant au point d'effacer tous les contours. Quelques propositions à l'appui de cette lecture :

1 / Il faut se garder d'entendre la simultanéité du principe formel et du principe matériel, la vraie unité de la démocratie – ce qui la distingue-

1. Autant on peut être d'accord avec S. Avineri lorsqu'il engage à ne pas confondre la « vraie démocratie » avec une démocratie radicale de type jacobin qui conçoit l'État comme une forme unificatrice, autant on ne peut le suivre lorsqu'il identifie et donc confond la « vraie démocratie » avec le communisme, c'est-à-dire avec le surgissement de la communauté en lieu et place de l'État. Ainsi la pensée de Marx est-elle simplifiée, puisque la disparition de l'État politique au sens où l'entend Marx est ramenée à une disparition pure et simple de l'État, faute d'avoir distingué entre forme organisatrice et moment particulier. Cf. S. Avineri, *Marx's critique of Hegel's Philosophy of Right in its systematic setting*, in *Cahiers de l'ISEA*, S. 10, n° 176, août 1966, p. 74-77. Du même, *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, p. 34-35.

rait de la monarchie comme le passage d'une forme organisatrice sur le modèle de l'entendement séparateur à une forme organisatrice sur le modèle de la raison unifiante. L'unité qu'engendre la démocratie n'a rien à voir avec l'unification qui découlerait de l'imposition d'une forme unificatrice à un contenu en proie à la division. La critique que Marx adresse ici à la monarchie s'avère double : non seulement la monarchie échoue à dominer réellement, à pénétrer matériellement le contenu des autres sphères non politiques, mais en outre la monarchie a le défaut de concevoir ce rapport entre l'État politique et l'État non politique sous les modalités de l'empreinte d'une forme sur un contenu. Aussi ne s'agit-il pas pour la démocratie, à moins de la confondre avec la république, de réussir là où la monarchie a échoué en changeant seulement de forme ; il s'agit plutôt de rompre avec l'idée même de forme, qu'elle soit organisatrice sur le mode de la séparation ou sur le mode de l'unification¹.

2 / Dans la démocratie, de par l'opération de la réduction, la constitution, l'État politique ne disparaît pas au sens où il y aurait un saut au-delà du politique, mais il disparaît en tant que forme organisatrice, au sens où il est assigné aux limites d'un moment de l'existence du peuple. Autrement dit, dans la vraie démocratie, ainsi limité, ainsi réduit, l'État politique n'en persiste, n'en persévère pas moins ; il existe. Une fois que la confusion entre l'État politique et le tout de l'existence du peuple est éliminée, une fois que l'État politique est relativisé, non seulement cet État politique existe, mais l'on pourrait même ajouter, sans forcer l'interprétation, que rendu à sa fonction véritable, remis à sa juste place, il en existe d'autant mieux : il se pose à côté du contenu non politique et se posant en tant que contenu particulier dans la coexistence avec les autres contenus particuliers de l'existence du peuple, il s'en distingue dans son irréductible identité. On perçoit mieux le sens de la réduction : elle porte bien sur le *statut du politique* qui ne saurait prétendre à la qualité de forme valant pour le tout, mais elle n'en efface pas pour autant la spécificité de ce moment qui, en tant que moment, mérite, exige d'être distingué des autres moments de la vie du peuple. Le moment politique, « détrôné », déchu de la qualité exceptionnelle d'être la forme organisatrice de l'existence du peuple, n'en reste pas moins un élément particulier de l'existence du peuple et qui, dans sa particularité même, reste ineffaçable. Une fois donc

1. Sur une critique de l'État constitutionnel en tant que formaliste, *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 72 et 115 ; et sur une critique du formalisme à propos de la bureaucratie, p. 91 et 113.

qu'il est mis un terme à ce que Marx appellera en 1844 « l'exagération présomptueuse du facteur politique »¹, on pourrait dire que ce moment connaît en quelque sorte un dédoublement révélateur de sa complexité : en effet soumis au jeu de la réduction, le politique reste ce qu'il est et ne tend pas à se transformer de partie en tout ; c'est dire qu'il n'accède ni au rang d'élément dominant, ni au rang d'élément déterminant, « Dans la démocratie l'État en tant que particulier est seulement particulier ». Mais, il existe de surcroît en tant qu'universel « en tant qu'universel il est l'universel réel ». Entendons d'abord cette proposition en un sens négatif : dans la démocratie, l'État politique en tant qu'universel n'existe pas en tant qu'universel formel. Nous retrouvons ici les déclarations précédentes quant à la simultanéité du principe formel et du principe matériel, quant à la démocratie, vraie unité de l'universel et du particulier. Et de façon très conséquente Marx précise qu'universel réel et non formel, l'État politique dans la vraie démocratie n'agit pas en tant qu'instance de détermination du contenu non politique. « L'Universel réel, c'est-à-dire qu'il n'est pas une détermination dans la différence avec l'autre contenu. »² Plus énigmatique est le sens positif, comment un moment peut-il devenir un universel réel sans s'ériger en une position de dominance, ni d'efficace ou de détermination ? Force nous est encore une fois de revenir à l'opération de la réduction : bloquant, pour ainsi dire, la transformation de ce moment particulier en forme s'imposant à un contenu non politique, la réduction ouvre du même coup une voie autre, inédite vers l'universalité. Autrement dit, l'effet d'inhibition de l'excroissance qu'entraîne la réduction, doublé par la reconduction de ce moment particulier au foyer originaire qu'est la vie du peuple, rend possible une véritable conversion de ce moment particulier telle qu'il puisse produire une universalité effective. Conversion en effet qui a valeur d'ouverture, car on pourrait dire de ce moment que ressourcé à son foyer originaire il resurgit au-delà de l'opposition réifiée et réifiante du contenu et de la forme, il rejaillit en tant que pur agir, en tant que pur œuvrer. De ce point de vue, la critique de 1843, de par la relation qu'elle entretient avec la *Philosophie de l'action* de M. Hess et à travers elle avec Fichte, paraît pouvoir se lire comme la mise en œuvre dans le champ politique d'une ontologie où l'être est pensé

1. Sur le projet d'une étude sur l'État en 1844, cf. Marx, *Œuvres*, II : *Économie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, Introduction de M. Rubel, p. LXVIII-LXIX.

2. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 70.

comme action, ou mieux, en privilégiant la forme verbale, comme *agir*. Critique de l'idée de forme et valorisation de l'action sont les deux conditions de la vraie démocratie. L'État politique est déformalisé en même temps que généralisé, ou plus exactement il est généralisé parce que déformalisé, parce que grâce à la réduction il est parvenu à emprunter une voie autre que celle de l'universalité formelle. Mise en œuvre de l'énergie pratique et théorique du peuple, l'État politique en tant que puissance accède à une dimension essentiellement dynamique ; reconduit à un foyer originaire il réémerge en tant qu'activité instituante. L'énigme à laquelle nous nous mesurons n'est autre que celle de l'institution démocratique du social. On pourrait comprendre ce processus d'institution comme s'il s'agissait pour le peuple s'auto-déterminant et s'auto-constituant de faire advenir aussi dans les autres sphères, dans les sphères non politiques, ce qui est en question dans la sphère politique : « l'homme socialisé ». Non pas sous la forme d'une politisation généralisée de toutes les sphères ; mais il s'agirait plutôt de faire en sorte que la question énoncée par le politique et dans le politique connaisse une résonance et une réponse, une solution ou encore une traduction spécifique dans chacune des sphères. Comme si les différents moments qui constituent l'existence plurielle du peuple, sous l'impulsion du moment politique, se renvoyaient les uns aux autres, comme autant de miroirs, l'image de l'homme socialisé, de l'homme comme être générique. La « tendance » de la vraie démocratie pourrait être que le *démos* soit la figure politique, le nom sous lequel advienne, au-delà de la scission entre un être-là politique et un être-là social, un être-là humain.

Si l'on accepte cette interprétation, on prend la mesure de la précision restrictive que Marx apporte dans l'énonciation de la formule des Français modernes. Dans la vraie démocratie, l'État politique disparaîtrait pour autant qu'il prétendrait usurper abusivement la fonction d'une instance de détermination ou celle d'une forme organisatrice. C'est à ce seul titre que Marx prend en charge le thème de la disparition de l'État. Mais l'État politique ne disparaît pas, donc il persiste dans la mesure où il se cantonne dans sa tâche, où il reste ce qu'il est, un moment particulier de la vie du peuple. À considérer ainsi Marx et le problème de la politique, nous sommes donc aussi loin de l'anarchisme que du communisme, aussi loin d'une spontanéité sociale s'auto-régulant que de l'émergence de la communauté générique au-delà du politique, au-dehors du politique. On peut d'autant moins soutenir la thèse

d'une disparition « grossière » de l'État (au sens où Marx critiquera, en 1844, le « communisme grossier » des Français) que Marx reconnaît l'hétérogénéité du moment politique et, du même coup, reconnaît que ce moment maintenu dans sa juste mesure possède une spécificité qui le rend indispensable à l'émancipation des autres sphères. Marx, proche en cela de l'inspiration de Machiavel dans l'admirable lettre à Vettori du 15 décembre 1513, élevant la scène politique au-dessus de la facticité de la vie quotidienne principalement consacrée à la reproduction de la vie, a bien pour objet d'introduire « au milieu propre de la politique », d'aider à penser l'essence du politique, à en cerner la particularité. Cette particularité, Marx se garde de la concevoir comme homogène aux autres moments et il a soin de la faire accéder à l'hétérogénéité. Il y a, en effet, pour Marx comme une *sublimité* du moment politique. L'élévation est le propre de la sphère politique: par rapport aux autres sphères elle représente un au-delà. Au politique, il est donc légitime de reconnaître les caractères de la transcendance: une situation au-delà des autres sphères une différence de niveau et une solution de continuité par rapport aux autres sphères, mise en valeur par Marx quand il souligne le caractère d'éclat, le caractère extatique du moment politique. « C'est la vie politique qui est la vie aérienne, la région éthérée de la société civile bourgeoise. »¹ Dans et par le politique, l'homme pénètre dans l'élément de la raison universelle et fait l'expérience, sous les espèces du peuple, de l'unité de l'homme avec l'homme. L'État politique, la sphère constitutionnelle se déploie comme l'élément où s'effectue l'épiphanie du peuple, là où le peuple s'objective en tant qu'être générique, en tant qu'être universel, être libre et non limité, là où le peuple s'apparaît à lui-même comme un être absolu, un être divin.

« La constitution *politique* était jusqu'ici la *sphère religieuse*, la religion de la vie du peuple, le ciel de son universalité en regard de l'être-là terrestre de sa réalité. »² C'est très exactement dans la particularité ainsi perçue de ce moment que vient se loger la possibilité d'un dérapage, d'une dérive. Marx en insistant sur la sublimité du politique désigne du même coup le foyer où peut intervenir le virage de l'objectivation en aliénation. Sphère sublime, la politique est exposée par cela même aux dangers de l'excroissance, ou encore, elle est affectée, en raison de son rapport au sublime de

1. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 135.

2. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 71.

la vie générique, d'un tropisme à l'exagération présomptueuse. C'est pourquoi Marx considère que relativement aux divers moments de la vie du peuple, l'État politique était le plus difficile à élaborer. Ainsi peut-on comprendre ce qui est en jeu dans l'interprétation restrictive proposée : il s'agit de garder, de préserver l'impulsion au sublime et conjointement d'éviter le dérapage, la « folie » du politique qui, la tête grisée par les hautes sphères – « le haut goût de la vie du peuple », selon l'expression de Marx – dirait : « la communauté, c'est moi », entraînant aussitôt l'appauvrissement des sphères non politiques.

Marx vise d'autant moins la disparition du politique en tant que moment particulier de la vie du peuple qu'il salue sa « revendication » comme une tâche historique qui s'imposait et décerne des éloges aux Français pour avoir su produire le principe politique même, pour avoir produit « le sens retrouvé de l'État et du politique »¹. Cette abstraction qu'est l'État seulement politique est un moment nécessaire, historiquement et théoriquement – dont on ne saurait faire reproche aux Français, car à défaut de cette abstraction, le passage de la nature à la culture n'aurait pu s'opérer, ni le principe politique se manifester. Il n'est pas pour autant le dernier mot de la vie du peuple, ni la figure ultime de l'émancipation². Autrement dit, une fois qu'il est accordé que c'est dans la sphère politique qu'il est donné à l'homme de faire l'expérience de l'universalité, de la liberté, de l'infinité, il convient d'énoncer aussitôt l'exigence de transformer cette expérience extatique de l'unité de l'homme avec l'homme en expérience effective, continuée et généralisée à l'ensemble des sphères non politiques. Bref, il convient de *convertir* la « cérémonie » du politique en vie générique de cet être réel et total qu'est le *dêmos* et qui, en tant que *dêmos*, dans son être-peuple participe à la fois du principe politique et du principe sensualiste, qui, être vivant et réel, tête et cœur, se donne pour visée la réalité dans sa totalité. L'orientation est nettement tracée : si l'on traduit en termes feuerbachiens, cela donne : que le peuple qui dans la systole constitutionnelle expulse de lui-même sa propre essence, « l'homme socialisé », la reprenne dans un second temps, dans une diastole instituante pourrait-on dire, se la réapproprie et la diffuse au sein de sa vie

1. *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 176.

2. En ce sens la critique de l'émancipation politique qui fait l'objet de la *Question juive* est déjà incluse dans la critique de 1843 et l'on est donc autorisé à voir dans la « vraie démocratie » une figure de l'émancipation humaine.

multiple, plurielle « exposée aux vagues vivifiantes et rafraîchissantes de l'océan du monde »¹.

« Dans la vraie démocratie, l'État politique disparaîtrait. » La voie qu'emprunte Marx dans cette proposition est étroite.

Ni une dissolution du politique dans le social, il ne saurait être question de nier un élément qui, dans son hétérogénéité, est ineffaçable puisqu'il détient une valeur d'incitation, d'exemplarité, dont aucune société moderne ne saurait faire l'économie. A lui seul est reconnu le pouvoir de désigner, voire de mettre en scène ce qui est en question, ce qui ne cesse de faire question, le vivre-ensemble des hommes, selon les exigences de la liberté. Là où se joue l'autonomie ou l'hétéronomie du *dêmos*, son existence ou son anéantissement. Serait-ce trop forcer l'interprétation que de discerner dans la spécificité de l'élément politique, en tant que moment particulier, l'affleurement de la dimension symbolique, c'est-à-dire d'un ensemble d'articulations et de repères qui circonscrit le lieu « de l'appréhension de ce qui se présente comme réel », le lieu où s'énonce la question de la constitution du *dêmos*² ?

— Ni une objectivation qui vire à la fétichisation et à l'aliénation telle que se creuse un clivage entre l'excroissance du politique et l'appauvrissement des autres sphères ; il convient d'éviter l'hypostase du moment politique au point d'en faire une forme qui s'érigerait en détentrice de l'universel.

Le travail de Marx consiste à contraindre à la modestie un moment qui, par sa relation privilégiée avec l'être-en-communauté des hommes, avec le « rapport », présente une tendance constitutive à l'immodestie, tout en maintenant, sans aucune concession, l'inéluctable nécessité de ce moment pour la venue à soi du *dêmos*. Une illustration du schéma marxien de 1843, sans aucunement nourrir l'illusion d'une quelconque filiation, ne pourrait-elle être trouvée dans la révolution hongroise de 1956 ? En effet, un des traits distinctifs de cette révolution ne fut-il pas de revendiquer une persistance du principe politique, du pouvoir politique, tout en pratiquant une « réduction » du politique en lui assignant d'une part, le statut d'un moment particulier mais seulement d'un

1. L. Feuerbach, La philosophie de l'avenir (1843), in *Manifestes philosophiques*, op. cit., p. 194.

2. Claude Lefort, Entretien avec François Roustang in *Psychanalistes, Revue du collège de psychanalistes*, n° 9, octobre 1983, p. 42.

moment, et en lui imposant d'autre part, la coexistence avec d'autres instances correspondant à d'autres moments de la vie du peuple¹ ?

Par rapport à la position de 1842, se fait jour dans le texte de 1843, au sein même de la critique de Hegel, une reprise en quelque sorte du mouvement hégélien, mais qui aurait pour particularité d'être transféré d'une philosophie de l'esprit dans une philosophie de l'action. Tandis que chez Hegel la voie est barrée à l'absolutisation du politique car le politique y est relativisé par rapport au savoir absolu, chez Marx en 1843, le politique subit une dénivellation et en conséquence une relativisation, mais en regard cette fois de l'activité absolue du sujet qu'est le *dêmos*. À l'évidence, cette relativisation du politique dans la logique d'une philosophie de l'action ne saurait être confondue avec une dérivation du politique par rapport à une instance sociologique qui serait posée comme dominante et déterminante. Si l'on peut relever, entre les textes de 1842 et la critique de 1843, le déplacement d'un absolu politique à un absolu démocratique, ce passage non indifférent paraît devoir être rapporté au surgissement d'un nouveau sujet, sujet réel et total, le *dêmos*, à la fois tête et cœur qui se substitue à un sujet qui était seulement tête, seulement raison, l'intelligence politique.

1. Claude Lefort décrit « ce modèle d'une nouvelle division du pouvoir... entre des organes si l'on peut dire politico-politiques et des organes politico-économiques », dans le texte : Une autre révolution, *Libre 1*, 1977, p. 102-107.

Vraie démocratie et modernité

Marx refuse la théorie de l'État de droit telle qu'elle fut développée en son temps par Lorenz von Stein où il n'était que trop aisé de discerner une excroissance de l'État politique, sa transformation en forme organisatrice. Il n'emprunte pas pour autant la voie de l'anarchie éthique de Moses Hess qui entend congédier indistinctement le concept d'État et celui de politique. C'est entre ces deux pôles antagonistes que se situe la position de Marx : disparition de l'État politique en tant que forme organisatrice, mais maintien du politique, moment de la vie du peuple, de sorte que liberté et universalité puissent s'étendre à l'ensemble des sphères pour les pénétrer, tel est le choix de Marx, sous le nom de vraie démocratie.

Dernière question et question légitime : s'agit-il de la démocratie moderne, d'une pensée de la démocratie moderne ? Si l'on se tourne vers l'exigence de différenciation propre à la modernité démocratique, la réponse ne peut être qu'affirmative. Marx se montre non seulement soucieux de distinguer les différents moments de la vie du peuple mais, de surcroît, il caractérise la démocratie précisément comme la forme politique où il est veillé à ce que chaque moment n'outrepasse pas ses fonctions et n'empiète pas sur les autres sphères.

Dans la démocratie aucun des moments n'acquiert une autre signification qu'il ne lui revient – de ce point de vue la réduction du moment politique est exemplaire –, et ce qui vaut pour ce moment vaut pour les autres

moments – grâce à cette réduction, les sphères particulières qui ont entendu l'invitation à la communauté, sous le signe de la liberté, surgie au lieu du politique peuvent y répondre et s'épanouir conformément à leur être. Électrisées par l'*illumination* du politique, les sphères particulières peuvent à leur tour briller de tous leurs feux. L'auto-constitution de la vraie démocratie, ni socialisation, ni politisation mais avènement de l'être-là générique, de l'être-là humain, dans et par la politique, loin d'effacer la différenciation, a plutôt pour objet de l'élaborer, en confrontant le respect dû à la spécificité de chaque sphère à l'impératif d'y laisser apparaître, selon des modalités propres, l'unité de l'homme avec l'homme. Un point de vue différentiel ne cesse de soutenir le texte de Marx. Il met bien en valeur l'opposition entre, d'un côté, les États antiques où prédomine une séparation complète entre l'État politique et les autres sphères et, de l'autre, la modernité où il y a séparation, sous forme d'abstraction nécessaire, et, en même temps, accommodation de telle sorte que le mouvement caractéristique de l'institution démocratique du social puisse, grâce à la passerelle, à la médiation constitutionnelle, s'y effectuer. La vraie démocratie est une forme qui surmonte l'abstraction de l'État moderne – sans pour autant nier l'existence, ni la nécessité d'une sphère politique – et qui parvenant comme le Moyen Âge à une identité de la vie du peuple et de la vie de l'État, conçoit cette identité non comme une organicité autoritaire, mais comme soumise aux exigences infinies de la liberté moderne. L'homme libre, le *dêmos* libre, non aliéné, non limité est le principe réel de cette communauté politique. En outre, Marx prend soin de décrire aussi fidèlement que possible chacun des différents pouvoirs qui contribuent à la mise de œuvre de la démocratie.

En revanche, dès que l'on considère la question de l'unité, la réponse devient plus problématique. D'une part, à suivre la théorie de la vraie démocratie, aucune société moderne vouée à la liberté ne peut faire l'économie d'une différence continuée, pourrait-on dire, entre la sphère politique et les autres sphères. De l'autre, force est de relever que Marx pense la vraie démocratie sous le signe de l'unité, c'est-à-dire travaillée en permanence par une volonté de coïncidence avec elle-même, donc à l'écart d'une pensée de la démocratie comme forme de société qui se constitue de faire accueil à la division sociale, qui se distingue de reconnaître la légitimité du conflit dans la société¹.

1. C. Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 ; également, La question de la démocratie, in *Le retrait du politique*, Paris, éd. Galilée, 1983, p. 71-88.

Ici se creuse l'écart, sinon avec les humanistes italiens, du moins avec Machiavel. Ce dernier, en effet, dans le chapitre IX du *Prince* et le chapitre IV, livre I^{er}, des *Discours* pose que toute cité humaine s'ordonne et se construit à partir d'une division première que manifeste au mieux l'opposition des humeurs : celle des grands de commander et d'opprimer le peuple, celle du peuple de n'être pas commandé, ni opprimé ; bref le désir de liberté. Division des humeurs d'autant plus prégnante au sein de la cité humaine qu'elle fait signe vers une division originaire du social, comme si toute manifestation du social était indissociablement exposition à la division¹. Et tout à l'inverse de l'opinion classique, Machiavel fait de la discorde, de la désunion interne – la lutte à Rome entre le sénat et la plèbe – le berceau et la source de la liberté romaine. « Je dis que ceux qui condamnent les tumultes de la noblesse et de la plèbe blâment ce qui fut la cause première de l'existence de la liberté romaine et qu'ils sont plus attentifs aux bruits et aux cris qu'ils occasionnent qu'aux bons effets qu'ils produisent. »²

Marx se situe également à l'écart de cet autre machiavélien, Montesquieu qui faisait de même l'éloge des divisions et des tumultes populaires à Rome et pratiquait l'exercice du soupçon à l'égard de la paix comme figure menaçante de l'Un, en invitant à distinguer entre une union reposant sur des dissonances – le concert – et une union despotique, reliant non des citoyens, mais des corps morts³. De là cette mise en garde : « Ce qu'on appelle union dans un corps politique est une chose très équivoque » apparemment non entendue par Marx, car ce dernier voit dans l'unité un bien tout uniment positif, sans soupçonner, semble-t-il, qu'il puisse exister un rapport entre certaines formes d'unité et le despotisme et, inversement, des liens entre la division sociale, la mise en œuvre du conflit, et la liberté. S'il est vrai que Marx associe la vérité de la démocratie à la disparition du conflit, encore convient-il d'ajouter qu'il ne conçoit cette unité ni sur le modèle d'une totalité organique, ni sur le modèle du corps. Le principe d'ajointement qu'il vise, pensé par moments, semble-t-il, à partir du système nerveux ou d'un système de circulation, est à situer du côté de l'agir. Même si ce principe ne paraît pas quitter le terrain du système, il ne participe pas moins du mystère de la

1. Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 480.

2. Machiavel, *Discours...*, livre I^{er}, chap. IV, in *Œuvres complètes*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 390.

3. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris, GF, 1968, p. 82.

vie du peuple, de son indétermination – énergie théorique et énergie pratique tout à la fois – il n'en participe pas moins de l'infinité, de l'ouverture, de la plasticité, de la fluidité du vouloir.

Par ailleurs, le déni du conflit ne suffit pas pour accuser Marx d'avoir pensé la vraie démocratie sur le modèle de la cité grecque, ni ne suffit à le rejeter du côté de la liberté des Anciens. Constaté le déni du conflit est une chose, se prononcer sur son origine en est une autre. Marx – et en ce sens il ne saurait tomber sous le coup des critiques adressées par B. Constant au jacobinisme – ne refuse pas le conflit parce qu'il entendrait faire prédominer la liberté objective, l'élément substantiel de la cité grecque contre le principe de la liberté subjective. Au contraire, c'est du sein de la modernité, c'est dans la logique de la philosophie de la subjectivité propre au monde moderne que Marx disjoint la démocratie de la division sociale et réunit démocratie et volonté de coïncidence. C'est parce qu'il rapporte l'objectivation politique à un sujet érigé en une position de souveraineté, entendue au sens politique certes, mais surtout au sens métaphysique comme présence à soi que Marx pense la démocratie à l'extérieur du conflit. Dans l'économie spéculative d'une telle pensée, faire place à la division serait porter atteinte au statut même du *démós total* pris comme centre et mesure de toutes choses, sur le modèle de la conscience de soi, de la connaissance de soi ; ce serait introduire un écart dommageable, ouvrir une brèche compromettant du même coup l'œuvre continuée de recentration, de totalisation du *démós* qui, cédant à la fascination du même, s'auto-constitue dans la parfaite maîtrise de son agir, dans la pleine adéquation de soi à soi¹. Pose donc problème dans le texte de 1843, cette notion de *démós total* (*ganzen démós*) que Marx, dans son offensive anti-hégélienne, fait valoir comme le sujet unitaire, effectif, le peuple réel auquel est continûment reconduite la constitution en tant qu'objectivation politique. N'est-ce pas une autre manière de saisir la *différence spécifique* de la démocratie que de montrer comment cette dernière prévient tout écart entre l'objectivation d'un de ses moments et sa signification, comment elle empêche qu'un de ses moments « décolle » au point de prétendre valoir pour le tout. Bref, la vraie démocratie pourrait se définir comme un état d'adéquation entre le peuple et ses objectivations si parfait

1. La vraie démocratie s'inscrit bien dans l'héritage de la subjectivité moderne et, même s'il y a déplacement, les analyses de J. Taminiiaux mettent en lumière la continuité entre le texte marxien et la philosophie moderne et portant sur les textes de 1844-1845 valent ce niveau pour la critique de 1843, cf. Sur Marx, l'art et la vérité, in *Le regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoff, 1977, p. 60-61.

que soit conjuré le risque d'une dérive de l'objectivation en aliénation. « Dans la démocratie aucun des moments n'acquiert une autre signification qu'il ne lui revient. Chacun n'est réellement que moment du *dêmos total*. »¹

Or, Marx, pourtant si attentif à dénoncer dans la pensée hégélienne l'emprise de la logique sur l'appréhension du politique, n'en laisse pas moins la métaphysique moderne régler en quelque sorte à son insu sa propre analyse du politique, sous l'invocation du *dêmos*. Le peuple y apparaît comme *subjectum*, comme présence à soi, sans qu'aucune passivité ne vienne introduire le moindre décalage ou le moindre clivage, ce qui est particulièrement sensible à propos du temps ; de surcroît, il se manifeste comme système en acte, comme totalisation ramassée, recentrée sur elle-même. La vie effective de ce sujet unitaire se constitue dans le déploiement de la totalité de ses moments. Cette vision du peuple, d'origine métaphysique, est-elle vraiment politique ? N'est-ce pas plutôt du côté d'historiens-philosophes, tels Michelet et Quinet qu'il faut se tourner pour accéder à une pensée politique du peuple ? En effet, à distance d'une philosophie du sujet, le peuple y est affecté d'une identité problématique, car toujours différée ; loin de la présence à soi, le peuple est soit *au-dessus* de lui-même – le peuple à l'état héroïque qui se révèle dans l'invention de la liberté –, soit *au-dessous* de lui-même quand l'expérience que le peuple fait de sa liberté est exposée à se renverser en son contraire, la servitude. Ne coïncidant jamais avec lui-même, jamais égal à lui-même, le peuple est dans le même temps où il se manifeste, où il vient à l'existence, soumis à l'épreuve d'un insurmontable écart de soi à soi. Écart que l'on aurait tort de considérer comme une défaillance, car c'est très certainement dans ce déficit et dans son maintien que se rencontrent les chances d'une cité anti-autoritaire.

Penser la vérité de la démocratie du côté de l'avènement du *dêmos total* ou en tant que totalité qui aurait valeur de solution à l'énigme de toutes les constitutions, n'est-ce pas oublier la thèse aristotélicienne selon laquelle les choses politiques se caractérisent par une indétermination telle que soit infirmée à leur propos l'idée même de solution et rendue inconcevable « l'idée d'un face-à-face avec la *politeia* accomplie » ou encore l'idée moderne d'un Eschaton². De plus, pour reprendre une question de François Châtelet, la valorisation de l'unité sous la forme du *dêmos*, outre

1. Marx, *Critique du droit...*, p. 68.

2. J. Taminioux, Modernité et finitude, in *Recoupements*, *op. cit.*, p. 78 et p. 82.

qu'elle ignore le conflit, ne fait-elle pas violence aux choses politiques, dans la mesure où elle superpose à la pluralité des acteurs qui circonscrivent le champ politique, aux *polloi*, le *dêmos* comme figure de l'Un ? Marx laisse-t-il une place à la pluralité d'individus singuliers ? Parvient-il vraiment à penser la multitude dont, nous l'avons vu, il fait l'élément premier où retremper famille et société civile, de manière à dépasser la question épistémologique du déterminant pour retrouver la question politique de la force agissante ? « Le fait réel est que l'État procède de la multitude telle qu'elle existe comme membres des familles et membres de la société civile bourgeoise. »¹

La pensée de Marx est suffisamment complexe, voire frisant la contradiction pour qu'on se garde d'une réponse univoque. Ainsi à propos de la déduction hégélienne du pouvoir du prince et la détermination du moment décisif du tout dans la personne du monarque, il s'élève contre cette fusion de la personnalité et du *monos* ; il écrit : « L'Un n'a tout simplement de vérité qu'en tant qu'il est de *nombreux Uns*. Le prédicat, l'essence n'épuise jamais dans un Un les sphères de son existence mais *dans les nombreux Uns*. »² Cette protestation vaut-elle aussi pour l'Un du peuple ? le *dêmos* connaît-il ce même éclatement ?

Quoi qu'il en soit, la présence d'une matrice spéculative prouve assez qu'il s'agit bien dans le texte de 1843, d'une pensée moderne de la démocratie.

Aussi si cette pensée est justiciable d'une critique, ce n'est point pour avoir confondu, comme Marx en a formulé lui-même le reproche à l'égard des Jacobins, le monde moderne avec le monde antique. Ce n'est point pour avoir ignoré l'exigence moderne de différenciation, mais c'est pour avoir subordonné cette exigence dont Marx avait pourtant pris acte à une visée de la réconciliation telle que, dans la logique d'une métaphysique de la subjectivité, cette pensée de la démocratie aboutisse à un déni de l'extériorité, à un refus de l'altérité et à une conclusion de la finitude.

Il n'est pas sans importance de restituer ainsi cette pensée de la démocratie au cœur de la modernité. La critique de Marx, à l'abri désormais de l'accusation non fondée d'être une survivance du modèle antique, y gagne la qualité de texte fondamental de la modernité démocratique.

1. Marx, *Critique du droit...*, p. 40.

2. *Critique du droit...*, p. 64.

Non pas au sens où le texte de Marx prendrait la valeur d'un texte fondateur ou d'un texte modèle, mais au sens où se donne surtout à lire dans la contention même de la recherche – outre les orientations théoriques du grand livre sur l'État que Marx projetait d'écrire et qu'il n'a jamais écrit – les ambiguïtés et les difficultés de l'idée moderne de démocratie, d'autant plus présentes ici que le texte de Marx a le mérite d'introduire une opposition entre la démocratie et l'État politique, entre l'auto-institution démocratique du social et le formalisme de l'État moderne.

Pour l'interprète qui essaie de rester sensible à la tension inclôturable de ce texte, il apparaît que Marx ne s'installe pas tant dans la possession de l'énigme résolue qu'il ne se mesure avec acharnement à une autre énigme qui, pour n'être pas nommée, n'en est pas moins présente, à savoir, l'énigme de l'impératif moderne d'autonomie (et en ce sens toujours vivant qui, pris ici dans le schème de l'auto-fondation, est exposé à une dialectique de l'émancipation, c'est-à-dire à se renverser en son contraire – l'hétéronomie, l'auto-destruction – faute d'avoir fait droit à l'altérité, faute d'avoir mis en regard de son mouvement d'illimitation, la fragilité et la contingence des choses humaines. Peut-être peut-on comprendre par cette voie pourquoi Marx, penseur de l'autonomie radicale, opère soudain un retour pour le moins étonnant à une idée de la raison objective qui opposerait des limites à la volonté infinie du peuple : « La volonté d'un peuple peut, tout aussi peu que la volonté d'un individu, passer par-dessus les lois de la raison. Chez un peuple qui manque de raison, il ne peut pas être, en principe, question d'une organisation politique raisonnable. »¹

A plusieurs reprises, nous l'avons observé, le peuple est à la fois principe, sujet et fin, ou encore, ce sujet est à lui-même sa propre fin. C'est reconnaître que la vraie démocratie, reconduite en permanence à l'activité du peuple, se déploie nécessairement dans un élément d'idéalité. Se fait jour ici une conception exclusivement politique du peuple qui correspond à ce que B. Groethuysen, dans *Dialectique de la démocratie*, appelle « le stade héroïque de la démocratie ». « La collectivité cherche sa réalisation politique propre. Tant que la collectivité se situe à ce stade d'organisation propre, la volonté générale semble être son propre sujet et son propre objet : le citoyen veut devenir *citoyen*. »² Il n'existe pas d'être-là social du

1. Marx, *Critique du droit...*, op. cit., p. 105.

2. B. Groethuysen, *Dialectique de la démocratie*, in *Philosophie et histoire*, Albin Michel, 1995, p. 185.

peuple, de réalité sociologique qui préexisterait à l'institution démocratique et que la vraie démocratie aurait pour tâche d'enregistrer et d'exprimer politiquement. Idéalité donc car l'être du peuple est un vouloir-être selon la liberté. Démocratie et venue à l'existence du peuple sont indissociables ; l'institution démocratique du social et la naissance, « l'invention » du peuple constituent un seul et même acte, un seul et même agir. Faisant l'épreuve de son inessentialité dans la confrontation avec le moment politique, la société ne peut que faire l'aveu d'une existence problématique. Ambiguïté supplémentaire qui vient tempérer nos critiques antérieures, car cet élément d'idéalité propre à l'élément politique démocratique qui contient une volonté collective en quête de son identité, permet de regagner une part d'indétermination qu'oblitérait le projet d'un accomplissement total.

Mais dès que l'on se tourne vers un texte immédiatement postérieur, la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, publiée dans les *Annales franco-allemandes* en 1844, une nouvelle question surgit : Marx en désignant le prolétariat comme le nouvel acteur sur la scène de l'histoire, a-t-il cherché à se dérober à l'idéalité et à l'indétermination qui définissent le peuple, tant que ce dernier demeure dans l'élément politique ? En passant du peuple à « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre » en termes de Saint-Simon, en assignant cette classe au rang de sujet qui détient la clef de l'histoire, de classe universelle, peut-être Marx a-t-il cherché à donner un visage concret, un nom, celui de prolétariat, à ce peuple non identifiable, et par là même à se soustraire à l'épreuve de l'indétermination ? Marx n'écrira-t-il pas avec Engels dans *La Sainte Famille* en 1845 : « Peu importe ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier *imagine* momentanément comme but. Seul importe ce qu'il est et ce qu'il sera historiquement contraint de faire en conformité avec cet être. »¹

Peut-on alors considérer que lorsque Marx découvre « l'être du prolétariat », il sort du moment machiavélien et se détourne de la logique des choses politiques ?

Conclusion qui serait pour le moins hâtive, car sans s'engager ici dans un débat sur la nature du prolétariat, selon Marx, qu'il nous suffise de rappeler que cette classe peut d'autant moins être cantonnée dans le social que de l'aveu même de Marx, son être est paradoxal. « Classe de la société

1. Marx, Engels, *La Sainte Famille*, in *Œuvres*, III : *Philosophies*, op. cit., p. 460.

civile, elle n'est pas une classe de la société civile.»¹ Entendons que de par sa situation révolutionnaire et donc sa mission inscrite dans son être, cette classe déborde de loin aussi bien une localisation qu'une détermination sociologique. Nouvelle figure de la négativité historique qui met en œuvre, dans le champ de la pratique, la méthode transformative, le prolétariat apparaît comme la classe pour laquelle le social – son être social – est indissociable du politique – de son être politique. «La classe ouvrière est révolutionnaire ou elle n'est rien du tout», écrit Marx en 1865, dans une lettre à J. B. Schweitzer². Les dernières pages de *Misère de la philosophie* n'ont-elles pas précisément pour objet de réfuter tant les économistes qui enferment les ouvriers dans la société telle qu'elle est que les penseurs qui ne voient dans le prolétariat qu'un mouvement social. A l'inverse, Marx s'attache à retracer le passage de la *classe en soi* telle qu'elle résulte de la grande industrie et des conditions économiques à la *classe pour soi*, dès le moment où la classe transforme sa position *vis-à-vis* du capital en lutte politique *contre* le capital, en vue d'une révolution totale. De là ce rappel d'une articulation essentielle: «Ne dites pas que le mouvement social exclut le mouvement politique. Il n'y a jamais de mouvement politique qui ne soit social en même temps.»³ Ce que Marx traduit aussitôt en citant George Sand: «Le combat ou la mort.»

D'autres voies de sortie du moment machiavélien se laissent deviner et on peut s'y ménager un accès en observant, à quelques années d'intervalle, la récurrence de métaphores et d'expressions identiques mais surgissant dans un autre contexte, assignées à d'autres régions du réel et qui valent comme témoins du cheminement de Marx. Dans le sillage de Kant, Marx voit dans le monde de la presse ce qui favorise la libre communication entre les hommes; il refuse de dissocier la liberté de penser de celle de publier. Mais à la différence de ce dernier, Marx n'estime pas que la liberté de penser et de communiquer ses pensées puisse constituer toute l'activité politique de l'homme. Aussi reconnaît-il à la presse d'autres fonctions que celle de la communication. Objectivation de l'esprit d'un peuple, la presse est ce qui permet au peuple de se connaître lui-même. Avec une formulation d'esprit herméneutique, Marx déclare dans le

1. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Œuvres*, III: *Philosophie*, *op. cit.*, p. 396.

2. In M. Rubel, *Pages de K. Marx. Pour une éthique socialiste*, t. II: *Révolution et socialisme*, Payot, 1970, p. 73.

3. Marx, *Misère de la philosophie*, in *Œuvres*, I: *Économie*, p. 136.

Débat sur la liberté de la presse (mai 1842) : « La presse libre, c'est l'œil partout ouvert de l'esprit du peuple, c'est l'incarnation de la confiance qu'un peuple a en lui-même, le lien parlant qui unit l'individu à l'État et au monde (...) Elle est l'impitoyable confession qu'un peuple se fait à lui-même, et l'on connaît la vertu rédemptrice de l'aveu. Elle est le miroir spirituel où un peuple se regarde, et la contemplation de soi-même est la première condition de la sagesse. »¹ « Miroir spirituel », la presse est constitutive du lieu politique : elle est ce qui ouvre accès à ce lieu politique, à cet espace public où un peuple, par l'image spéculaire qu'il se renvoie à lui-même, s'auto-constitue, acquiert la conscience de son identité, accède à la connaissance de soi, condition de la liberté. Grâce à la presse, le peuple pratique quotidiennement à l'occasion des multiples conflits qui surgissent dans la société, la reconnaissance, ou mieux, l'entre-connaissance.

En 1844, dans les *Notes de lecture*, la métaphore du miroir resurgit mais du côté de la production. Sous le titre, *La production humaine*, Marx écrit : « Supposons que nous produisions comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-même et l'autre. 1 / Dans ma production, je réaliserais mon individualité, ma particularité (...). 2 / Dans ta jouissance ou ton emploi de mon produit, j'aurais la joie spirituelle immédiate de satisfaire par mon travail un besoin humain, de réaliser la nature humaine et de fournir au besoin d'un autre l'objet de sa nécessité. 3 / J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain, d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ton propre être et comme une partie nécessaire de toi-même, d'être accepté dans ton esprit comme dans ton amour. 4 / J'aurais, dans mes manifestations individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma sociabilité humaine (*Gemeinwesen*). Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre. »²

Le déplacement qu'opère ici Marx à travers la reprise de la métaphore du miroir peut tout à fait se lire comme une sortie du moment machiavélien. Fidèle à son projet d'une monadologie hérité de Feuerbach comme intersubjectivité, Marx opère une conversion quant à la détermination du foyer à partir duquel peut se mettre en œuvre une communication entre les hommes, comme si là encore il entendait substituer à l'immatérialité

1. Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie*, op. cit., p. 178.

2. Marx, *Œuvres*, II : *Économie*, op. cit., p. 33.

de la vie politique la concrétude de la production, substituer à la vie aérienne de la sphère politique le socle ferme du lien que le travail instaure entre les hommes et la nature, et entre eux¹. La production prenant désormais la place de la presse, le « lien parlant qui unit l'individu à l'État et au monde », l'entre-connaissance ne se constitue plus à partir de la nature éthique, ni à partir de la nature langagière de l'homme comme animal politique, mais la communication, l'harmonie s'établit entre des monades définies comme êtres producteurs.

Si la *production* venant se substituer au principe politique est élue comme le foyer d'accomplissement de ce que Marx nomme le « commerce humain », elle est du même mouvement désignée comme foyer de servitude, comme matrice de toutes les formes de servitude. Dans les *Manuscrits de 1844*, Marx pose une équivalence entre l'émancipation de la société de la propriété privée et l'émancipation des ouvriers, puisque cette dernière émancipation vaudra comme émancipation universelle. Il y va, en effet, de l'émancipation universelle, non seulement de par la nature propre du prolétariat, mais encore parce que le rapport travail aliéné / propriété privée est déterminé comme un foyer universel d'asservissement : « Tout asservissement de l'homme est impliqué dans le rapport de l'ouvrier à la production (...) *tous les rapports de servitude ne sont que des variantes et des conséquences de ce rapport.* »²

On est donc autorisé à conclure à un effacement du moment machiavélien, à un retrait du milieu propre de la politique. Tout se passe comme si la complexité du politique s'était soudain défaite chez Marx, comme s'il n'avait gardé que le couple domination/servitude et l'avait de surcroît rapporté à un lieu empiriquement repérable, la production, comme s'il avait transféré le vivre-ensemble des hommes sur un autre plan, dans un autre élément, en substituant au *démós total* le travailleur collectif, comme si la solution de l'énigme (la continuité existe bien quant à la volonté de solution) s'était déplacée de la démocratie vers le communisme. En 1843, la démocratie est saluée comme l'énigme résolue de toutes les constitu-

1. Cf. A. Philonenko, Étude leibnizienne : Feuerbach et la monadologie, *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1970, n° 1, p. 27-28, notamment ces passages de Feuerbach : « L'idée que la matière est le lien général entre les monades — une des pensées les plus sublimes et les plus profondes de la philosophie leibnizienne... » La matière précise Feuerbach est la source de toute douleur et toute joie et c'est ce qui fait d'elle le lien universel des âmes « car aussi bien que la joie, la détresse lie les êtres aux êtres ».

2. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Éd. Sociales, 1962, p. 68 (je souligne).

tions, entendons, du principe politique ; en 1844, à propos du communisme, Marx prononce ce jugement : « Ce communisme, en tant que naturalisme achevé – humanisme, en tant qu’humanisme achevé – naturalisme – ... (il) est la *vraie* solution de l’antagonisme entre l’homme et la nature, entre l’homme et l’homme. (...) Il est l’énigme résolue de l’histoire et il se connaît comme cette solution. »¹

Dès 1844, Marx effectue une sortie du moment machiavélien, aussi bien tel qu’il est apparu dans la première constellation que dans la seconde. La loi de gravitation de l’État ne réside plus en lui-même et l’intérêt de Marx s’est déplacé d’une recherche passionnée de l’essence du politique à partir de l’activité du *dêmos*, à partir d’une philosophie de l’action, de l’agir vers une rencontre du communisme sur l’horizon de l’être comme production.

Notre enquête s’achève-t-elle, doit-elle pour autant s’achever sur le constat d’une perte de l’élément politique qui aurait à tout jamais disparu de l’œuvre de Marx, comme si ce dernier avait perdu le sens du politique et de sa spécificité ?

Cette thèse n’est pas soutenable. Ainsi Marx n’a-t-il pas proposé, en 1845, à un éditeur allemand le projet d’un ouvrage en deux volumes qui aurait eu pour titre : *Critique de la politique et de l’économie politique* et à consulter des notes de la même période, vraisemblablement relatives à ce projet, on voit que Marx entendait retracer la genèse de l’État moderne en rapport avec la Révolution française, examiner la question des droits de l’homme, les rapports de l’État et de la société civile, la séparation des pouvoirs, les différents pouvoirs, les partis politiques pour finir par s’interroger en rapport avec le droit de suffrage sur « l’abolition de l’État et de la société civile »². Au regard de ce titre et de ce plan de travail, la masse imposante d’écrits politiques de Marx (ne serait-ce que ceux qui portent sur la France) souvent en tant que journaliste peut apparaître légitimement comme la mise en œuvre, sa vie durant, du projet de 1845³.

1. Marx, *Manuscrits de 1844*, op. cit., p. 87.

2. Ces notes figurent sous le titre *Vers l’abolition de l’État et de la société civile*, dans Marx, *Œuvres*, III : *Philosophie*, op. cit., p. 1027-1028. Sur ce projet de 1845 voir M. Rubel, Introduction à *Politique*, I, in *Œuvres*, IV, 1994, p. XCIV.

3. M. Rubel écrit dans l’introduction à *Politique*, I : « La masse des articles écrits pour plusieurs journaux anglais et américains en continuation de ceux publiés dans des périodiques allemands... constitue dans son ensemble à la fois une riche matière de base et un exposé doctrinal de cette critique de la politique en gestation. Elle constitue, avec la “critique de l’économie politique” l’œuvre proprement dite de Marx, œuvres où science du réel et conception du possible se rejoignent » (p. XLVII-XLVIII).

Aussi peut-on accorder aisément à M. Rubel que l'œuvre de Marx s'est construite sur la coexistence de la critique de la politique et de la critique de l'économie politique ; encore convient-il d'ajouter aussitôt, à la différence de M. Rubel, que la première a été très vite conçue comme étant dans la dépendance de la seconde, en raison même « du lien intime entre la politique et l'économie », lien tel que pour la critique matérialiste de l'État, le politique reçoit le statut d'un élément second et dérivé. S'il est vrai que Marx n'a pas abandonné la critique de la politique, il faut néanmoins reconnaître, qu'à ses yeux elle n'a plus pour objet de décrire la logique de la chose politique, comme ce fut le cas dans le texte de 1843. Pourquoi inscrire alors l'auteur du *Capital* dans le sillage de La Boétie ? S'il est un phénomène inconcevable pour Marx, c'est bien celui de la servitude volontaire. Par rapport à l'alternative interprétative que nous avons décrite en proposant une autre hypothèse de lecture, nul doute qu'à partir de 1844-1845, c'est le versant « épistémologique » qui l'a emporté et que la critique de la politique, au lieu de rester dans la voie de l'intelligence du politique, s'est orientée vers le substrat économique par la médiation de la société civile.

Qu'en est-il par rapport à l'énigme de la vraie démocratie ? Faut-il voir dans l'interrogation passionnée du texte de 1843 une sorte d'apax, comme si cette recherche n'avait concerné qu'un seul texte – percée d'un moment exceptionnel qui tel un éclair illuminerait l'œuvre de jeunesse de Marx pour s'éteindre aussitôt rejetant dans l'obscurité et l'oubli le paysage un instant dévoilé ? Dans ce cas, quel intérêt sinon archéologique pousserait le lecteur à se mesurer à la critique de 1843 ? Un autre choix est possible. Plutôt que de poser une coexistence harmonieuse et bien contrôlée entre les deux critiques – celle de la politique et celle de l'économie politique – et qui aboutirait à ce que la « vraie démocratie » vienne se sublimer dans le communisme, ne peut-on penser que ce qui s'est fait jour dans le texte de 1843, sous le nom de « vraie démocratie » n'a pas totalement disparu, mais a persisté, telle une dimension cachée latente de l'œuvre prête à resurgir, susceptible d'être réveillée sous le choc de l'événement ? Ainsi, si l'on consulte l'ensemble des textes de Marx relatifs à la Commune de Paris – *La Guerre civile en France*, L'Adresse de l'AIT du 30 mai 1871 et les deux premiers essais de rédaction – on perçoit effectivement comme un réveil de la problématique de 1843 doublé d'un retour à la tonalité énigmatique. Nouvel Œdipe du monde moderne, de la révolution sans cesse relancée, Marx entreprend de répondre à la question : « Qu'est-ce donc

que la Commune, ce sphinx qui tracasse si fort l'entendement bourgeois ? »¹ Certes, par rapport à la critique de 1843, quantité de thèmes nouveaux apparaissent dans l'analyse de 1871. L'essentiel en est ce que Marx met du côté du « secret de la Commune » et dont son analyse a pour tâche de faire ressortir la nouveauté irréductible, à l'encontre des interprétations qui rabattent la Commune sur des formes politiques antérieures, même éteintes, afin d'en diminuer la portée historique. La rupture de la Commune, ce qui en fait un événement incomparable est d'être « un gouvernement de la classe ouvrière », la forme politique enfin trouvée de l'émancipation sociale des travailleurs.

En outre, l'engagement de Marx en 1871 est différent : il ne s'agit plus pour lui de se hisser à la hauteur du présent moderne – celui de la France – à travers la critique de Hegel, mais de rendre compte, en tant que dirigeant de l'AIT, de ce qu'il estime être la plus grande révolution du XIX^e siècle, d'en affirmer le caractère sans précédent qui tient précisément dans le sort que cette révolution réserve à l'État, dans sa détermination de « briser le pouvoir d'État moderne ».

Mais au-delà de ces précisions, on ne peut manquer de remarquer que le schème général des deux textes est proche pour autant qu'on consente à traduire le langage feuerbachien de 1843 et ses trois catégories – objectivation, aliénation, réduction dans le langage de la théorie critique de la société qui place au cœur de son offensive l'opposition centrale entre la société civile et l'État. A vrai dire, cette opposition était déjà présente dans le texte de 1843, mais comme nous nous sommes efforcés de le montrer, elle n'était pas première, car subordonnée à une problématique politique prenant pour point de référence la vie du peuple, pour source originare, le *démocratie total*.

Il est d'autant plus aisé de traduire que les concepts de 1843 donnent lieu à des images dans les textes de 1871. Ainsi, ce qui était critiqué en 1843, à savoir, le processus par lequel une objectivation politique du *démocratie* dérivait en aliénation, faute d'avoir été soumise au travail de la réduction – l'outrecuidance de l'État en tant que formalisme prétendant valoir pour le tout, le dominer aussi bien que le déterminer –, est dénoncé en 1871 à l'aide de la mise en scène d'un affrontement entre un corps vivant, celui de la société civile et au sein de celle-ci, celui du prolétariat et un appareil qui l'enferme et l'opprime au sens le plus matériel du mot.

1. Marx, *La guerre civile en France*, Éd. Sociales, 1968, p. 38.

Boa constrictor, excroissance parasitaire, cauchemar étouffant, vermines d'État, corps artificiel, autant d'images pour tenter de décrire « le machin » formel qui tel la tunique de Nessus paralyse la spontanéité de la vie sociale et la libre expansion du travail.

Le couple objectivation/aliénation n'est pas loin ; il perce sous l'idée d'une inversion des positions : l'État-appareil s'est rendu maître de la société alors qu'il devrait en être le serviteur. Et la révolution, si elle va au delà de la réduction ne lui est pas étrangère, puisqu'elle est présentée comme une inversion de l'inversion, « une reprise par le peuple et pour le peuple de sa propre vie sociale »¹. Il est vrai que le texte de 1871, notamment le premier essai de rédaction ajoute sensiblement à la critique de 1843, car il prend appui sur une genèse de l'État moderne. A noter que pour Marx, l'État né sous la monarchie absolue, dans la lutte de la société moderne contre le féodalisme, s'est considérablement accru grâce à la Révolution française qui a développé centralisation et organisation. Ironie de l'histoire, ce renforcement de l'État paraît avoir été l'effet constant du phénomène révolutionnaire. « Toutes les révolutions eurent donc pour conséquence unique de perfectionner l'appareil d'État, au lieu de rejeter ce cauchemar étouffant. »² Au terme de cette trajectoire, Marx place l'apogée de l'État moderne, le Second Empire, dont la Commune représente l'antithèse parfaite. De là, le caractère sans précédent de la Commune ; en contradiction absolue avec l'État, la Commune marque une rupture dans l'histoire révolutionnaire ; pour la première fois, il ne s'agit plus de s'emparer de l'État pour s'en approprier les pouvoirs et les mettre au service d'un nouveau groupe social ; il s'agit, pour le prolétariat, de briser le pouvoir d'État moderne. Ce n'est plus telle ou telle forme d'État – monarchie ou république – qui est rejetée, c'est bien plutôt l'État même en tant que forme, dans la conscience implicite que cette forme même, peu importe son nom ou son appartenance politique, contient en elle un rapport de domination spécifique et haïssable en tant que tel.

En ce point de l'analyse de Marx, il est légitime de voir chez lui une contradiction entre une vision instrumentale de l'État qu'il continue à professer et qui va de pair avec l'idée d'une neutralité de l'appareil d'État, au point que la nature de l'État dépendrait de la classe qui s'en empare et la thèse plus féconde, plus complexe selon laquelle l'État, loin d'être

1. Marx, Premier essai de rédaction, in *La guerre civile en France, op. cit.*, p. 212.

2. Marx, *ibid.*, p. 210.

neutre, engendrerait en tant que formalisme spécifique un rapport de domination qui s'abattraît sur l'ensemble de la société. C'est bien pourquoi, l'émancipation exige, non pas de s'emparer de l'État, mais de le briser pour détruire du même coup, la forme de domination qui lui est intrinsèque.

On le voit, la problématique de 1843 s'est sensiblement enrichie. Néanmoins deux orientations essentielles demeurent proches. Tel le peuple, la Commune se présente comme un sujet qui est à lui-même sa propre fin. Volonté collective, elle cherche sa manifestation politique propre. «Stade héroïque de la démocratie», pour reprendre l'expression de B. Groethuysen. C'est bien une lecture politique, en priorité politique que privilégie Marx ; passant en revue les mesures sociales de la Commune, à dire vrai encore modestes, il déclare : «La grande mesure sociale de la Commune, ce fut sa propre existence et son action. Ses mesures particulières ne pouvaient qu'impliquer la tendance d'un gouvernement du peuple par le peuple.»¹ La grandeur de la Commune, c'est d'être parvenue à l'existence contre toutes les formes d'État qui lui déniaient le droit à l'existence. Lecture politique renforcée, car à bien y regarder, l'interprétation que Marx propose occupe une place originale dans la littérature révolutionnaire. Ni jacobine, puisqu'il ne s'agit plus de s'emparer de l'État, de le mettre au service du peuple ; le jacobinisme n'échappe pas à l'ironie de l'histoire : révolution par l'État, il contribue à son insu à accroître et à perfectionner le pouvoir d'État moderne. Ni *immédiatement* sociale, au sens où pour Marx, contrairement à certaines écoles utopiques bien analysées par Martin Buber dans son ouvrage sur l'utopie, il ne s'agit pas de refaire le tissu social détruit par le capitalisme et par l'État ; il ne s'agit pas de restructurer le social, de le régénérer afin de rendre l'État superflu et caduc. La leçon de la Commune, tout au moins celle qu'en retient Marx, est que l'émancipation sociale des travailleurs, du travail contre la domination du capital, ne peut s'effectuer que par la médiation d'une forme politique que Marx appelle à plusieurs reprises, «la Constitution communale». Forme politique singulière, faut-il y insister et promise à échapper de ce fait à l'autonomisation des formes ; non seulement parce que les membres de la Commune sont responsables et révocables à tout moment, mais surtout parce que cette forme se constitue, accède à sa particularité, se reconstitue en se déployant *contre* le pouvoir d'État, dans une

1. Marx, L'Adresse du conseil général de l'AIT, in *La guerre civile en France*, op. cit., p. 50.

insurrection permanente contre l'État-appareil, sachant en quelque sorte que toute retombée sous l'emprise du pouvoir d'État, quel que soit son nom, sa tendance, signifierait aussitôt son arrêt de mort. Tel est le trait distinctif de la Constitution communale en tant que forme politique. C'est dans cette position *contre* l'État que cette constitution accède à l'existence, se manifeste et persévère dans son être. S'instituant dans une hostilité de principe à l'égard de l'État, dans une résistance à ses charmes, elle doit ne pas céder sur cette abolition continue faute de quoi, elle s'inverserait en son contraire et basculerait vers un retour du pouvoir d'État. En ce sens, la spécificité de cette forme politique à ne pas confondre avec le formalisme tient à ce qu'elle n'est pas menacée de dérive, dans la mesure où elle se constitue contre ce que produit cette dérive, à savoir, l'outrecuidance de la forme-État.

Mais justement, comme dans toute traduction demeure un reste irréductible qui résiste à l'opération de traduire, en l'occurrence, la différence entre la disparition de l'État et l'action qui consiste à briser le pouvoir d'État moderne.

Dans le premier cas, la critique de 1843, Marx décrit un processus tel qu'il procède de la mise en œuvre d'un dispositif particulier, la vraie démocratie qui se traduit par la disparition de l'État politique en tant que forme. Cette disparition, à la fin du manuscrit de 1843, Marx paraît l'envisager, tout au plus en rapport avec un exercice transformé du droit de suffrage, le droit de vote et l'éligibilité sans limitation. «La réforme électorale est donc à l'intérieur de l'État politique abstrait l'exigence de sa dissolution mais en même temps de la dissolution de la société civile bourgeoise.»¹ Dans les textes de 1871, Marx met en lumière une tout autre opération ; il associe l'advenue de la Constitution communale, à un acte politique, à une action dans laquelle se déploie la négativité révolutionnaire d'une classe dominée qui lui permet d'effectuer son émancipation sociale. Changement de registre d'autant plus sensible que l'élément central de cette nouvelle situation est la position *contre*, ce qu'implique le *contre*, la construction de cette position avec la détermination du champ de l'affrontement, l'élection de l'adversaire, la prévision du combat ou des combats à mener, bref la mise en œuvre sur la scène politique d'une agnostique qui a pour but de prévenir tout retour de l'État, d'instituer une forme politique nouvelle contre ce formalisme, mobilisant ainsi un savoir

1. Marx, *Critique du droit...*, *op. cit.*, p. 185.

critique et un *thumos* où se mêlent indistinctement désir de liberté et haine de la servitude.

La vraie démocratie, sans revenir sur sa modernité philosophique, appartient bien à la modernité politique postrévolutionnaire, telle qu'elle résulte de la Révolution française, des Journées de juillet 1830 à Paris, de la Révolution belge de 1831 et du Reformbill.

De surcroît, la vraie démocratie associée à la disparition de l'État n'est pas une fusée révolutionnaire d'un instant, ni une curiosité sans lendemain dans l'œuvre de Marx, même si la critique de la politique est étroitement articulée à la critique de l'économie politique et pour finir subordonnée à celle-ci. Le manuscrit de 1843 et son interprétation de la formule des Français modernes a presque valeur de matrice anti-étatique qui persiste sous la forme d'une dimension latente de l'œuvre, toujours susceptible de resurgir et de produire de nouveaux fruits. Ainsi refait-elle surface en 1871, quand Marx discerne dans la Commune l'invention d'une forme politique émancipatoire propre au prolétariat et se range ainsi, malgré son désaccord quant à l'unité de l'État, plus du côté de la tradition communaliste qui voit dans l'autonomie communale le levier capable d'abaisser, de briser le pouvoir gouvernemental que du côté de la tradition saint-simonienne et de son mot d'ordre « du gouvernement des hommes à l'administration des choses »¹. Dimension latente de l'œuvre de Marx et d'une relative constance, malgré ses éclipses. Aussi peut-on résumer cette confrontation de 1843 et de 1871 par la juxtaposition de deux formules : pour les Français modernes, dans la vraie démocratie, l'État politique disparaîtrait ; pour ces autres Français modernes que furent les Communards, dans la Constitution communale, le pouvoir d'État est brisé. De là l'hypothèse d'une ambiguïté de Marx quant au moment machiavélien : s'il en sort quand il se tourne vers la production pour penser sa monadologie, n'y fait-il pas retour quand il réveille dans la Constitution communale la figure de la vraie démocratie ?

1. Sur la tradition communaliste, G. Lefrançais, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, Neuchâtel, 1871.

Conclusion

Sommes-nous à un moment machiavélien ? Nous l'avons annoncé au départ, notre recherche, est portée par une interrogation de notre présent. Un moment machiavélien dans notre présent implique une transposition des catégories de Pocock :

— A la remise en lumière par les humanistes italiens de la *vita activa* et du *vivere civile* correspondrait une redécouverte du politique et de l'intelligence du politique. Redécouverte car à suivre les interprétations philosophiques de la domination totalitaire (H. Arendt, C. Lefort), cette dernière se marque par un obscurcissement du domaine politique d'autant plus redoutable qu'il s'accompagne d'une entreprise visant à détruire ou à nier la dimension politique propre à la condition humaine. Encore faut-il pour partager cette position, analyser la domination totalitaire comme une entreprise de destruction du politique et non comme une politisation à outrance ; seule cette interprétation permet de comprendre que critique de la domination totalitaire et retour aux choses politiques sont indissociablement liés.

— Au couple République/Empire chez Pocock répondrait le couple révolution démocratique / domination totalitaire en précisant aussitôt que cette opposition n'appartient pas nécessairement à une problématique libérale, comme certains feignent de le croire.

— Enfin, à la lutte contre l'eschatologie chrétienne peu soucieuse de la cité terrestre, correspondrait la critique des philosophies de l'histoire, afin d'y substituer la philosophie politique, ou, plutôt la pensée du politique, seule de nature à nous orienter vers une autre pensée de l'historicité et vers la recherche d'une temporalité pratique.

A l'appui de cette transposition, une hypothèse : il y aurait, au sein de la modernité, comme un destin de la pensée du politique, à la fois don et

fardeau, qui conduirait ceux qui posent la question du politique à rencontrer sur leur route, sans pouvoir y échapper, Machiavel. Plus précisément, s'observerait chez plusieurs penseurs un mouvement qui les pousse à partir d'une mise à distance du marxisme – avec des variations dans le rapport à Marx – à emprunter deux voies conjointes, celle d'un « retour » de Marx à Machiavel et celle d'un chemin de Machiavel à nous, comme si ce qu'ils avaient un temps cherché chez Marx, ils le découvriraient soudain chez l'auteur du *Prince*. La constellation de ces trajets où l'on rencontre M. Merleau-Ponty, C. Lefort ainsi qu'H. Arendt prouve assez l'existence d'une résurgence d'un moment machiavélien parmi nous. L'œuvre du secrétaire florentin ne serait-elle pas un des lieux à partir duquel on peut tenter d'édifier une pensée moderne du politique ?

On perçoit assez bien les grands axes de cette nouvelle thématique machiavélienne ; avec Merleau-Ponty, la recherche sous le nom de Machiavel d'une politique qui ne soit ni celle de l'entendement, ni celle de la raison, « *la virtù* sans aucune résignation » selon les derniers mots de la Préface de *Signes* en 1960 ; avec Claude Lefort, l'insistance sur la division originaire du social qui tout à la fois englobe et dépasse le conflit de classe pour réapparaître dans toute cité humaine sous forme d'une opposition irréductible entre les grands et le peuple ; le désir de repenser à nouveaux frais le politique pour remédier à la lacune de Marx, en définissant l'institution politique du social comme une certaine mise en forme de la coexistence humaine où se met en scène la question du sens ; telle est la matrice d'une critique renouvelée de la domination totalitaire et d'une perception nouvelle de « l'invention démocratique », mieux d'une nouvelle description de l'être-ensemble démocratique, sous le nom de « démocratie sauvage ». Enfin, avec H. Arendt, pour reprendre les termes d'E. Tassin, une phénoménologie de l'action, pensée dans ses trois dimensions – révélatrice, instituante et liante – et orientée vers la constitution d'un espace public comme espace d'apparence ; c'est à partir d'une vigoureuse critique de la philosophie politique que H. Arendt élabore une conception héroïque de la politique, inédite en ce qu'elle parvient à déjouer les pièges de l'héroïsme, sans cependant oublier le lien que la politique ne peut manquer d'entretenir avec cette disposition singulière.

Pénétrer plus avant dans cette constellation n'est pas ici notre propos. Sans nul doute, l'inscription de Marx dans le moment machiavélien, avec les ambiguïtés que nous avons relevées, complique le problème. Quel rapport un moment machiavélien contemporain peut-il nouer à l'œuvre de Marx ?

Autant il peut s'avérer fécond d'explorer cette nouvelle constellation machiavélienne, de confronter les orientations qui la traversent, soit pour les différencier, repérer les points de divergence ou de conflit, soit pour les articuler de façon inventive, autant il nous paraît décisif de ne pas ignorer le trajet de Marx, notamment dans la critique de 1843, de tenir compte de son interrogation passionnée de la « vraie démocratie » et de ce qu'elle produit à son terme, à savoir, l'opposition qui mérite d'être pensée entre la démocratie et l'État ; aboutissement qui s'avère être une dimension souterraine de l'œuvre de Marx, destinée à refaire surface, selon les exigences et les sollicitations de l'événement. Or cette opposition, la révélation du conflit entre la démocratie et l'État ne travaille-t-elle pas jusqu'à un certain point le moment machiavélien contemporain – ainsi l'État des conseils chez H. Arendt, l'idée libertaire de démocratie chez C. Lefort –, comme si, dans cette perspective, l'œuvre de Marx avait porté à l'expression une des forces vives, actives de la modernité depuis la Révolution française ; en effet, depuis cet événement, chaque rupture révolutionnaire de 1848 à 1956, à Budapest, n'a-t-elle pas eu pour visée et pour tâche de rappeler que l'émancipation dans son multiple envol, dans ses manifestations démocratiques, est aussi dirigée contre l'État, se dresse inexorablement contre l'État. La révolution démocratique, si elle veut être à la hauteur de la liberté moderne, ne peut manquer de se mesurer en permanence au problème de l'État. Depuis l'effondrement des systèmes bureaucratiques qui se prétendaient socialistes, la question de la liberté est devenue la question première, la question primordiale. La question de l'émancipation est à maintenir absolument. Mais, à dire vrai, est-il nécessaire de travailler à la maintenir ? ne suffit-il pas de s'en remettre à la spontanéité « des hommes qui habitent la terre » pour la maintenir par eux-mêmes en dépit de toutes les paroles de dénigrement qui prétendent régulièrement la liquider. Aux liquidateurs, pour leur inspirer davantage de modestie, qu'il suffise de rappeler que dans les années 1830, sous la Monarchie de Juillet, « les hautes capacités » annonçaient du haut de leur piédestal que l'ère des révolutions était désormais close. Précédence de la question de la liberté ? S'il convient de redécouvrir la question politique dans son intégralité, indissociablement justice et liberté, il convient aussi d'accorder la priorité à la liberté, à l'institution d'une cité libre, ou plutôt de poser que c'est à travers la liberté que l'on peut, que l'on doit accéder à la justice, que l'on peut satisfaire aux exigences de la justice. Lien donc de la justice et de la liberté tel que le choix de la justice prévienne par un effet en retour la transformation de la liberté en autonomie conquérante et prédatrice.

Cette permanence du problème de l'État posée, revenons à la thèse de Marx dans le manuscrit de 1843. Que pouvons-nous en retenir ? Le dispositif qu'il décrit est précieux à un double titre. D'abord par le lien qu'il instaure entre la croissance de la vraie démocratie, son avènement et la disparition de l'État. Plus la démocratie approche de sa vérité (mais une communauté politique atteint-elle jamais sa vérité ?) plus l'État décroît, connaît un processus de disparition, c'est-à-dire cesse d'exercer une efficace, une domination en tant que partie qui prétend valoir pour le tout. Cette disparition, loin de s'engager dans la voie d'une socialisation achevée qui se donnerait comme la disparition du politique dont on ferait l'économie, maintient le politique mais seulement en tant que moment, dans une coexistence avec les autres sphères du social, avec les autres moments de l'objectivation du sujet réel, le peuple.

Ensuite, revenons-y pour une dernière fois, remarquable dans la pensée de Marx en 1843 est la place qu'il accorde au travail de la réduction. La réduction constitue la pièce maîtresse de la vraie démocratie. C'est grâce à la réduction que s'affirme l'hétérogénéité de la démocratie, la rupture qu'elle consomme avec l'État, tandis que les autres formes politiques, même la république, ne font que reproduire l'État et du même coup, le renforcer. Par la réduction, nous le savons, il faut entendre un double mouvement : interprétatif, il s'agit de dire, de reconnaître quelle est l'essence du sujet, quel est le sujet qui se manifeste dans l'objectivation politique ; limitatif, puisque cette reconnaissance faite, il s'agit de prendre la juste mesure de l'objectivation politique de la réduire à ses limites, à un moment et seulement un moment de l'existence du peuple. C'est au moyen de la réduction que le principe politique pourra, à la fois, éviter l'outrecuidance de l'État – l'objectivation dérivant en aliénation – et cette aliénation évitée, se généraliser à l'ensemble des sphères de la société de telle façon que puisse s'opérer une articulation du politique et du social. C'est, en effet, parce que le moment politique est ramené à ce qu'il est, qu'il est susceptible d'être étendu à l'ensemble des sphères du social pour les irriguer en y diffusant un agir démocratique. Tel est le paradoxe de la réduction : le blocage qu'elle entraîne et qui prévient la transfiguration de l'élément politique en forme-État rend possible l'extension de ce qui est en jeu et en montre dans la sphère politique – une expérience d'universalité, la négation de la domination, la constitution d'un espace public isonomique – comme si ainsi ressourcé l'agir démocratique pouvait se phénoménaliser dans l'espace public en tant que tel, se modaliser dans

l'ensemble de la vie du peuple. Seule cette généralisation de l'agir démocratique rend compte ici de l'unité de l'universel et du particulier et non point l'application d'une forme unifiante sur le modèle de la raison.

La vraie démocratie ainsi décrite vaut comme riposte, comme contre-attaque à ce que G. Simmel appelle la tragédie de la culture, au sein de laquelle l'État en tant que forme joue un rôle éminent. Dans la perspective d'une philosophie de la vie, G. Simmel pointe, en effet, une aporie insurmontable. La vie ne peut se manifester que grâce à ce qui aussitôt la manifestation atteinte, se révèle être son contraire, une force hostile à la vie. « La vie est irréductiblement destinée à n'entrer dans la réalité que dans la forme de son adversaire, c'est-à-dire dans une forme. »¹ Contradiction insoluble, car d'une part, la vie ne peut devenir phénomène, trouver sa propre existence qu'en ayant une forme ; car, d'autre part, le mouvement d'une forme, dès son apparition, consiste à mener sa vie à soi, à se détacher de la force vitale qui l'a créée, pour déployer sa logique immanente, s'autonomiser au point d'aller bien au-delà du détachement et de se retourner contre la vie. Ce conflit naît du contraste entre les qualités de la vie – dynamisme, flux continu du vécu, impulsion, spontanéité qui déborde – et les caractères de la forme qui en tant que cristallisation agit telle une force conservatrice, en vue de maintenir la cohésion du tout. Condition de possibilité d'accès à l'existence, la forme qui appartient à l'esprit objectif se transforme en un « machin » qui emprisonne, un « boa constrictor » dirait Marx qui enferme et asphyxie. « Ces produits (les formes) sont les coffrets de la vie créatrice... Ils présentent une logique et une légalité à eux, un sens et une force de résistance à eux, dans un détachement et une autonomie certains à l'égard du dynamisme psychique qui les créa ; à l'instant de cette création peut-être correspondent-ils à la vie, mais à mesure qu'ils se déploient, ils tombent ordinairement dans une extériorité et même dans une opposition durable à son égard. »²

On peut donc traduire Marx dans la langue de Simmel : la forme-État s'autonomise, développe sa logique propre (domination, totalisation, appropriation du nom d'Un) jusqu'à oublier dans son arrogance la source d'où elle provient, jusqu'à se dresser contre la vie du peuple et en briser toutes les manifestations qui n'entrent pas dans la perspective qui est la

1. G. Simmel, Le conflit de la culture moderne, in *Philosophie de la modernité*, II, Payot, 1990, p. 258.

2. *Ibid.*, p. 229-230.

sienne. Bref un conflit structurel entre la logique de l'État d'une part et la logique de la démocratie de l'autre. Échange entre les deux penseurs d'autant plus légitime que déjà Simmel avait perçu pour son compte combien certaines descriptions de la vie économique, selon Marx – notamment le fétichisme de la marchandise – correspondaient parfaitement à la tragédie de la culture, au paradoxe d'une relation dont les termes sont à la fois opposés et indissociables¹. Or la tragédie de la culture n'existe pas seulement pour Marx dans le domaine de l'économie ; à lire le manuscrit de 1843, il a su la découvrir également dans le champ du politique. Une seule précaution est à respecter dans cette confrontation : ce que Simmel pense dans le cadre d'une philosophie de la vie, Marx le pense dans la perspective d'une philosophie de l'action. Ce que Simmel attribue au dynamisme de la vie, à ses impulsions spontanées, se retrouve chez Marx sous la forme d'un agir qui ne s'épuise pas dans l'acte toujours en excès sur lui-même, prêt à se ressaisir pour rebondir et se porter plus loin.

Revenons à la démocratie. De ce détour par Simmel, il ressort qu'il est beaucoup plus satisfaisant de la penser dans le schéma auquel Marx a eu recours pour définir la Commune de Paris que dans celui de 1843 ; plus dans un schéma du conflit que dans celui d'un processus. En effet, la démocratie n'est pas tant l'accompagnement d'un processus qui entraîne disparition de l'État, dans un espace somme toute lisse, sans aspérité, que l'institution déterminée d'un espace conflictuel, d'un espace *contre*, d'une scène agonistique sur laquelle s'affrontent les deux logiques antagonistes, se déroule une lutte, sans répit, entre l'autonomisation de l'État en tant que forme et la vie du peuple en tant qu'action. Lutte dans laquelle la démocratie a tout à gagner à savoir que son adversaire permanent est la forme-État, l'outrecuidance de l'État en tant que forme organisatrice ; et son arme dans cette lutte, la réduction. Dans un premier temps, il s'agit de faire avouer à l'État que « la démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions », que quelle que soit sa forme, il prend son origine dans la souveraineté du peuple, dans le peuple comme agir ; dans un second temps, après avoir dénoncé au grand jour la logique immanente de l'État – autonomisation, totalisation, domination – il s'agit de mettre en œuvre la réduction pour remettre à sa juste place « la constitution », la réduire à un moment et seulement à un moment de la vie du peuple, et ouvrir, grâce à l'espace ainsi reconquis la voie à une institution démocratique de

1. G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, introduction de J. Freund, PUF, 1981, p. 43.

la société. A suivre l'affrontement de ces deux logiques, il apparaît que nous sommes loin des rêves idylliques de l'État démocratique dont les théoriciens apparaissent comme des marchands de sommeil qui répandent des illusions d'autant plus fallacieuses que si l'on se tourne vers les origines de la démocratie, que rencontre-t-on à son commencement, sinon une insurrection continue contre l'État.

Nous l'avons déjà remarqué à propos de la Commune de Paris : dans la constitution de cet espace politique, le *contre* est déterminant ; c'est à la position *contre* que l'on doit l'institution singulière de la cité démocratique qui rend au conflit la force créatrice de liberté que lui avaient déjà reconnue Machiavel et Montesquieu sauvant dans les luttes continues du Sénat et de la plèbe les chances de la liberté pour Rome. Ce conflit générateur de liberté est multiplié : à cet espace politique où se forment des pôles antagonistes, où s'énoncent des objets de litige, où s'organisent des luttes, s'ajoute un nouveau conflit essentiel entre la démocratie et l'État ; pas seulement parce que les grands s'emparent de l'État et que le peuple s'oppose aux grands, mais parce que l'État représente pour la démocratie un danger permanent de dégénérescence. Il suffit que la démocratie laisse le terrain libre à l'État pour que ce dernier s'enfle jusqu'à prétendre devenir forme unificatrice. Loin d'être le complément harmonieux de la démocratie, ou le cadre sur lequel la démocratie pourrait prendre utilement appui, l'État se révèle être pour la démocratie l'organe de son déclin ; en se figeant dans son autonomie, en se considérant lui-même comme un tout, il constitue un péril pour le tout. Il y a donc lutte réciproque entre les deux : si la vraie démocratie vise la disparition de l'État, ou plutôt lutte contre l'État, inversement là où l'État croît, la démocratie dégénère jusqu'à friser le néant. La forme-État en gagnant du terrain se substitue à la vie du peuple et se présente comme une forme organisatrice et totalisante.

Démocratie contre l'État ? Cette expression recouvre une grande variété de situations. Passons en revue les plus typiques :

Soit le tissu habituel de l'histoire moderne : l'État est toujours déjà là, comme une forme de contrainte qui tend à faire de la société humaine une seconde nature aux lois de laquelle, il conviendrait de se plier ; par exemple, la démocratie, si démocratie il y a s'oppose dans une certaine mesure à cette cristallisation première qui est là sous une forme historiquement spécifique et tend à limiter l'État en substituant à l'absolutisme, à un exercice arbitraire du pouvoir – l'État de police – ce que la tradition

allemande et française appelle l'État de droit (*Rechtstaat*). Dans ce cas, on invite à un exercice modéré de la démocratie, bien tempéré, destiné à contrecarrer les tendances éventuellement autoritaires de l'État.

— Soit une situation révolutionnaire où apparaît au grand jour l'antagonisme de la démocratie et de l'État ; si l'État est inséparable de la servitude, inversement la révolution démocratique est inséparable d'une destruction, ou d'un essai de destruction du pouvoir d'État. Telle est une des dimensions fondamentales des grandes crises révolutionnaires de la modernité où l'on voit s'affronter, sous des noms divers, des traditions révolutionnaires antagonistes ; d'une part, la tradition jacobine qui, sous couvert de révolution, vise à un renforcement de l'État, ou à la constitution d'une nouvelle forme d'État ; de l'autre, la tradition communaliste ou conseilliste qui, à la différence de la précédente, et contre elle, donne pour tâche à la révolution de briser le pouvoir d'État pour lui substituer une nouvelle forme de lien politique qui reste à inventer. Le moment révolutionnaire, passionnant en ce sens, présente un champ conflictuel à plusieurs tableaux, car au sein de la révolution, la démocratie mène une lutte à l'encontre d'au moins deux adversaires ; elle se dresse non seulement contre l'État « d'Ancien Régime » mais aussi contre celui qui est *in statu nascendi* dans le cours même de la révolution. Le problème de l'État qui est au cœur du phénomène révolutionnaire moderne, présente un choix crucial : ou bien, la démocratie est conçue comme un moment initial – un beau lever de soleil qui fait vibrer tous les cœurs d'enthousiasme, acteurs et spectateurs confondus, mais destiné à lentement s'éteindre pour céder la place à un nouvel État, rationalisé et perfectionné ; ou bien, la démocratie se conçoit et se pratique comme une institution continuée du social, se développant et s'amplifiant en luttant sur deux fronts à la fois, contre l'État « d'Ancien Régime » et contre le nouvel État, en permanence sur ses gardes pour prévenir le moment où la révolution vire, les révolutionnaires devenant à leur tour des grands, de nouveaux grands, désireux comme leurs prédécesseurs de dominer le peuple. Pour le dirigeant révolutionnaire qui de son côté lutte à la fois contre l'Ancien Régime et contre « le monde à l'envers » qui menace sa suprématie, il s'agit effectivement de s'emparer du pouvoir et non de le briser.

Démocratie contre l'État peut signifier pour nous une sensibilité à cette forme étrange d'expérience politique qui se déployant dans le temps et l'effectivité se donne des institutions politiques – une manière d'être du politique en termes de J. Rancière – où se manifeste la constitution de la

volonté collective du peuple – être politique – son unité ne portant pas atteinte à la condition de pluralité, et qui, dans le même mouvement, pour préserver ses institutions, l'institution démocratique du social, ne cesse de se dresser contre l'État en affirmant *in actu* la possibilité d'effacer la division entre gouvernants et gouvernés, ou de la réduire quasiment à néant, d'inventer un espace public et un espace politique, sous le signe de l'isonomie. Bref, une transformation du pouvoir en puissance d'agir de concert, ou si l'on préfère, un passage du pouvoir *sur* au pouvoir *avec* les hommes et *entre* les hommes, l'*entre* étant le lieu où se gagne la possibilité d'un monde commun.

Lutte réciproque entre la démocratie et l'État disions-nous. La démocratie doit d'autant plus lutter contre le pouvoir d'État que ce dernier menace la démocratie ou même tend à la ruiner. Soumettons donc à la critique l'association quasi automatique que le discours de l'opinion instaure entre la démocratie et l'État de droit et selon laquelle, l'un serait l'accomplissement de l'autre. C'est à juste titre que J. Rancière, dans *La méésentente*, dénonce cette identification qui est de surcroît dans la dépendance d'une définition de la démocratie seulement en termes de régime politique. On peut aller un pas plus loin que ce refus de l'identification, car c'est une véritable opposition qui prend place entre l'État de droit et l'institution démocratique du social. À considérer, en effet, le destin de l'État de droit dans la modernité, on observe une illustration parfaite de l'arrogance de l'État et un cas de « tragédie de la culture » dans le champ du politique. Conçu au départ pour limiter l'arbitraire du pouvoir et protéger le statut des individus, en fixant à l'avance les voies que doit emprunter l'État dans la poursuite de ses fins, l'État de droit – la substitution de la norme au gouvernement des hommes – a connu au cours de son développement une série de contradictions internes qui l'ont détruit en quelque sorte de l'intérieur, ou tout au moins, vidé de son sens premier.

Au rang des contradictions les plus dommageables, on peut compter un des effets du perfectionnisme de l'État de droit qui le pousse à soumettre à la norme les exceptions à ses propres principes ; alors que l'État de droit a été conçu pour lier les mains du pouvoir, il finit par les délier pour autant que cela soit fait de façon normative, dans le respect du normativisme. L'aboutissement de ces contradictions internes consiste à produire une véritable inversion de l'institution première : le règne des normes, conçu à l'origine pour limiter le pouvoir, nourrit l'illusion d'un

perfectionnisme juridique, au point de s'absolutiser et de donner lieu à un pouvoir non lacunaire. W. Leisner écrit dans une étude critique remarquable : « L'État de droit tend essentiellement vers un perfectionnisme normatif... Et si le *Rechtstaat* veut être parfait, il doit être partout... La légalité est une notion absolue sinon totalitaire ; qui n'est pas pour elle est contre elle. Le *Rechtstaat* n'est pas seulement expansif, il ne saurait exister qu'en tant que valeur absolue. »¹ Au lieu d'être envisagé et pratiqué comme un idéal régulateur, l'État de droit se transforme en système clos qui mobilise la verticalité des normes juridiques, leur organisation pyramidale pour donner naissance à une nouvelle concentration du pouvoir, à un pouvoir unitaire et hiérarchique, au mépris de toutes les formes d'autonomie. Le critique de conclure : « Dès que le *Rechtstaat* deviendra système, il y aura des formes d'absolu dans l'organisation de la communauté qui ne cesseront de se perfectionner jusqu'au point de détruire les bases de la Liberté. »² Situation exemplaire où nous retrouvons le mécanisme antérieurement dénoncé – l'autonomisation de la forme – le gonflement d'un moment en forme organisatrice et qui circonscrit le champ d'un affrontement entre la démocratie et l'État. Formule de compromis entre l'absolutisme et la démocratie naissante, l'État de droit s'est transformé à son tour en un nouvel absolutisme contre la démocratie. Il a laissé libre cours à ce que A. M. Roviello appelle si bien *l'hubris* de la forme, lorsque la forme se prend pour le tout du droit³. Face à cette dégénérescence « despotique » qui la menace sans cesse, sous couvert de protéger les individus, que reste-t-il à faire à la démocratie, sinon à dénoncer les contradictions de cet État, et à mettre en œuvre à son endroit une réduction destinée à remettre l'État de droit « à sa place », à le rendre à une juste mesure. Soumis à la question de la réduction-résolution, l'État de droit avoue son imperfection originelle et apparaît pour ce qu'il est, un dispositif qui vise à soustraire l'individu à l'arbitraire du pouvoir, qui donc au départ se place du point de vue de la sauvegarde juridique de l'individu, et non de l'invention d'un *vivere civile*, d'un agir politique orienté vers la création d'un espace public et la constitution d'un peuple de citoyens. L'État de droit avoue ainsi qu'il appartient davantage au paradigme juridico-libéral qu'au

1. W. Leisner, L'État de droit, une contradiction ?, in *Recueil d'Études en hommage à Charles Eisenmann*, Paris, Éd. Cujas, 1975, p. 67.

2. *Ibid.*, p. 79.

3. A. M. Roviello, L'État de droit et la question du formalisme, *Les Cahiers de philosophie* (Lille), n° 18, *Les choses politiques*, p. 103-123, notamment p. 112 et s.

paradigme civique et républicain. Mais il ne s'agit pas tant pour la démocratie de déformaliser – ou de refuser toute forme – car la démocratie connaît des formes, que d'ouvrir à ces dernières un avenir autre que celui qui mène à l'autonomisation et à l'absolutisation, dans la mesure même où la forme, pour autant qu'elle reste consciente de ses limites, maintient un écart destiné à rester tel entre justice formelle et justice matérielle.

Au terme de ce parcours ne débouche-t-on pas sur un paradoxe éblouissant, qui nous éblouit en effet, au point de se soustraire à notre perception, lors même qu'il se manifeste à nous ?

Ce paradoxe est celui de la démocratie que révèle au mieux le qualificatif de « sauvage » que lui attribue Claude Lefort¹. La démocratie que tant et tant domestiquent et banalisent est, nous l'avons observé, une forme étrange d'expérience qui institue politiquement le social et qui simultanément se dresse contre l'État, comme si dans cette opposition et dans son effervescence, il s'agissait pour la démocratie, non pas d'atteindre la fin de la politique – sa disparition – mais d'ouvrir de la façon la plus féconde, une brèche qui permette une invention de la politique toujours renouvelée, au-delà de l'État, voire contre lui. Pour approfondir ce paradoxe, tournons-nous vers cette institution spécifique du social, qu'y percevons-nous ?

D'abord, une résurgence de la question du politique qui, dans son actualisation, porte au jour pour la reformuler, l'énigme du social, l'énigme du lien entre les hommes². Ensuite, la réinvention du lien politique dans la lutte même contre l'État, comme si une relation circulaire nouait les deux moments. De ce point de vue, la Révolution française est exemplaire : elle présente une scène politique où se déploie une lutte du peuple sur plusieurs fronts, contre la monarchie d'Ancien Régime, mais non moins ardemment contre le nouvel État toujours en train de naître. Cette lutte ne peut-elle valoir pour un essai d'interprétation ? Au lieu de retenir classiquement une courbe ascendante qui, selon les interprètes s'arrête en décembre 1793 ou en février-mars 1794 et une courbe descendante à partir d'une de ces deux dates, jusqu'au coup d'État du 18 brumaire, ne peut-on distinguer plutôt quand on choisit d'observer la lutte contre l'État, une série de vagues successives, une série d'assauts répétés

1. Je me permets de renvoyer à mon article *Démocratie sauvage et principe d'anarchie*, in *Cahiers de philosophie* (Lille), 18, *Les choses politiques*, hiver 94-95, p. 125-149.

2. Cf. Marc Richir, *Du sublime en politique*, Payot, 1991.

contre les faiseurs d'État, les Législateurs, qui se succédèrent et partagèrent l'ambition de déclarer la révolution achevée – le roi, les Monarchiens, Lafayette, Mirabeau, les Girondins, Danton, Robespierre, les directeurs comme si une immense vague de fond dans les profondeurs, la révolution inconnue sous la révolution officielle, déferlait, tentait d'emporter ces « Bastilles » toujours réédifiées, jusqu'à ce que la fatigue de la raison et l'épuisement de la volonté laissent un général, venu à bout du dernier assaut révolutionnaire, celui de Babeuf, clôturer les dix ans de Révolution pour ouvrir bientôt l'ère des guerres impériales.

Hegel, amère ou secrètement satisfait, n'a-t-il pas prédit au début des années 1830, peu avant sa mort : « Ce qui a commencé le 14 juillet 1789, n'est pas près de s'éteindre ? »

Cette interprétation n'est pas indifférente. Si on l'accepte, on peut y lire, un des principes de l'institution démocratique du social. Si tel est le commencement de la révolution démocratique, cela veut dire que la lutte contre l'État est sans cesse présente dans l'existence démocratique. Cela signifie aussi que la démocratie, comme le soutenait Machiavel à propos des religions et des républiques, doit, si elle veut garder sa vivacité première, ne pas oublier son principe et savoir y faire retour pour résister à l'usure du temps et à l'emprise toujours là de l'État.

Afin de se frayer un accès à cette étrangeté de la démocratie, il convient non seulement de rejeter les idéologies du consensus, notamment celle du consensus entre la démocratie et l'État, mais encore de débanaliser l'idée du conflit, de se garder de l'incliner vers le compromis, de lui rendre sa charge maximale, c'est-à-dire l'émergence toujours possible de la lutte des hommes, le surgissement de la division originaire porteuse de la menace de dissolution, d'éclatement du social. « Si l'État, comme nous l'a enseigné Hegel, en tant que système de médiation, est intégration et réconciliation par-delà les conflits de la société civile – l'ordre étatique a précisément pour fonction d'intégrer la plèbe porteuse de revendications sauvages et donc extérieures à la société : “dans l'État” aucun moment ne doit se présenter comme une foule inorganisée »¹, la révolution démocratique de son côté, en tant que révolution n'entretient-elle pas nécessairement un mouvement contre l'État, contre cette réconciliation mystifiante et cette intégration fallacieuse ? La démocratie, aussi paradoxal que cela puisse paraître, est cette société politique qui institue

1. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, éd. R. Derrothé, Vrin, 1976, § 303, p. 310.

un lien humain à travers la lutte des hommes et qui, dans cette institution même, renoue avec l'origine toujours à redécouvrir de la liberté.

Sommes-nous à un moment machiavélien ? Si tel est le cas, celui-ci ne doit-il pas se former de la rencontre du « principe politique » et d'une inspiration libertaire, chacune des deux parties faisant des pas vers l'autre ?

D'un côté, pour avoir mesuré le séisme de la domination totalitaire, voyons-nous poindre un timide rayon de soleil, un renouveau de la pensée libertaire, ou plutôt une réorientation de celle-ci qui n'a cessé de travailler la politique moderne. Comme si l'épreuve du totalitarisme, les ruines accumulées, la radicalité de la destruction avaient révélé par contre-coup les exigences nouvelles d'une pensée de la liberté : comment la liberté ne peut se penser contre la loi, mais avec elle, à l'unisson du désir de liberté qui l'a fait naître ; comment la liberté ne peut plus se concevoir contre le pouvoir, mais avec le pouvoir, entendu autrement, comme pouvoir d'agir de concert. Surtout comment la liberté ne peut plus se dresser contre le politique, comme s'il s'agissait pour elle de s'en débarrasser, mais comment le politique est désormais l'objet même du désir de liberté. La politique, vivifiée par cette inspiration est pensée, désirée à l'écart de toute idée de solution ; elle est pratiquée comme une interrogation sans fin sur le monde et le destin des mortels.

De l'autre côté, le principe politique, outre qu'il doit remettre en question le recours au principe même, à l'*arché*, ne doit-il pas se laisser précisément affecter par l'idée d'*anarchie* détachée de son acception purement politique, ne doit-il pas se laisser atteindre par les effets de trouble qu'elle exerce dessinant les lignes d'une dialectique négative. Loin que l'État se referme sur la démocratie comme s'il pouvait l'enclore en s'identifiant à elle, c'est la démocratie à l'écart de tout *arché* qui révèle, marque les limites de l'État et, ce faisant, conteste, plus encore ruine, le mouvement de totalisation de cette forme qui se veut souveraine. Que le penseur du politique se laisse toucher par l'*anarchie*, telle qu'elle fait retour chez les philosophes, écho de la rupture philosophique, sans garanties, ni limites préalables – sans principe – telle qu'elle apparaît étrangement chez Emmanuel Levinas :

« Elle (l'anarchie) ne peut que troubler – mais d'une façon radicale et qui rend possibles des instances de négation sans aucune affirmation – l'État. L'État ainsi ne peut pas s'ériger en tout. »¹

1. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1978, 128, n. 3.

Tel le désordre qui n'est pas voué à être un ordre autre, la démocratie a un sens irréductible en tant que refus de la synthèse, refus de l'ordre, en tant qu'invention dans le temps du rapport politique qui déborde et dépasse l'État. Car si la démocratie peut s'opposer à l'État, c'est que le politique ne cesse de s'affronter à lui.