

## Jacques Texier

CNRS. Auteur de *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, PUF, coll. « Actuel Marx », Paris, 1998.

# L'État moderne comme forme de la communauté

### I. L'importance cruciale de la définition de l'État en termes de communauté...

La compréhension en profondeur de la pensée marx-engelsienne sur l'appropriation sociale suppose de ne jamais séparer cette question de celle de l'État. Or celle-ci est d'une complexité extrême. L'État moderne tel que l'analyse Marx n'est pas vraiment intelligible si l'on ne fait pas intervenir à son sujet le concept de communauté (apparente), celle qui existe lorsque la propriété privée (bourgeoise) existe à l'état pur, c'est-à-dire indépendamment de toute forme de communauté et de toute intervention de sa part.<sup>1</sup>

L'appropriation sociale que visent Marx et Engels s'opère par l'intermédiaire de l'État, mais elle n'est pas une appropriation étatique et elle ne saurait se confondre même avec les formes les plus progressistes de l'appropriation publique que nous connaissons aujourd'hui (les services publics). L'appropriation sociale coïncide avec la constitution de la communauté communiste (ou de la libre association), qui implique la dissolution du caractère illusoire ou apparent de l'État moderne comme communauté, sa transformation de communauté apparente en communauté réelle. On peut parler si l'on veut de reconstitution de la communauté, étant donné que l'histoire antérieure a connu des formes de propriété commune, ou des formes de propriété particulière qui supposaient l'existence de formes communautaires de l'existence sociale. Marx les a longuement étudiées dans un chapitre des *Grundrisse* (1857-1858). Certaines d'entre elles ont revêtu la forme d'un État (par exemple l'État antique). Mais les formes de communauté antérieures, celle de l'Orient, celle de l'Antiquité, celle du Moyen Âge, ont toujours été également des formes comportant l'asservissement économique et politique (esclavage général de l'Orient, esclavage antique, servage). La constitution de la communauté communiste, résultant de la révolution sociale, suppose au contraire l'abolition de l'esclavage salarié. Cette abolition supprime l'État moderne comme communauté apparente. Elle permet la transformation de la communauté apparente en communauté réelle.

enseigné qu'elle ne peut par principe habiter ailleurs qu'à la jonction du prolétariat et de l'organisation qui l'incarne », écrit Maurice Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique* (Gallimard, Paris, 1955, p. 112). Sans doute. Mais, c'est justement ce type de problématique que remettent en cause les formules par lesquelles Trotski argumente la nécessité du pluripartisme.

- 4 Daniel Bensaïd, *Stratégie et Parti*, La Brèche, Paris, 1987. Il s'agit d'une brochure reprenant des exposés faits dans des stages dont la fonction est de synthétiser certains « acquis » de la Ligue.
- 5 Ainsi, les limites des analyses de Trotski sur l'État bureaucratique stalinien tiennent au fait que, d'un point de vue théorique, il n'arrive pas à imaginer que le despotisme d'usine (ou des formes de pouvoir similaires) soit un facteur clé de production/reproduction des formes étatiques bureaucratiques durant la période de transition. Voir Antoine Artous « Trotski et l'analyse de l'URSS », *Critique communiste*, n° 157, hiver 2000.
- 6 Dans *La Révolution et le Pouvoir* (Stock, Paris, 1976), les développements de Daniel Bensaïd montrent bien comment la perspective soviétique est articulée avec une problématique plus large de « réunification » de la vie sociale : « En devenant l'épicentre du pouvoir, l'association des producteurs sur leur lieu de travail bouleverse l'ensemble de la structure sociale, abolit la scission entre l'État et la société civile. L'entreprise où réside la structure de base du nouveau pouvoir ne peut plus être une entreprise, de même que l'État prolétarien n'est plus,

selon l'expression d'Engels, "un État au sens propre". [...] Car définir la collectivité des producteurs comme la cellule de base de la souveraineté prolétarienne ne signifie pas seulement localiser dans les lieux de production la base de ce pouvoir, mais modifier de fond en comble les cloisonnements sociaux établis par le capitalisme. » Ainsi le travail n'est plus une activité séparée, « il devient la trame socialisée de nouveaux rapports sociaux dans lesquels sont dépassées les séparations entre la sphère du travail et celle du non-travail » (p. 239).

- 7 Voir à ce propos mon livre *Marx, l'État et la politique* (op. cit.) qui, dans une perspective certes différente, développe une thématique parfois similaire à celle de Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997.
- 8 Henri Maler, *Convoiter l'impossible. Avec Marx, malgré Marx*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 61.
- 9 Marx, *Critique du programme de Gotha*, Pléiade, Paris, t. 1, p. 1420.
- 10 Maurice Godelier, *La Production des grands Hommes*, Fayard, Paris, 1982, p. 358.
- 11 Yves Sablesse, *Réformes et révolution : propositions pour une gauche de gauche*, Agone, Marseille, 2001, p. 93. Pour une discussion du livre, je renvoie à mon article « La démocratie au cœur du projet de transformation sociale », *Critique communiste*, n° 162, printemps-été 2001.

Une telle conception de l'État moderne faisant intervenir le concept de communauté apparente n'est possible que dans le cadre d'une vision de l'histoire de l'humanité qui dépasse le seul cadre de l'histoire du capitalisme et de l'État moderne. Ce n'est en rien « une conception transhistorique de l'État » telle que la pourchasse Antoine Artous chez Engels et chez quelques autres, mais une histoire des transformations que subissent tant les formes de la propriété que les formes de la communauté (et les formes étatiques que celle-ci revêt). Elle ne tourne donc jamais le dos à la détermination des spécificités ou des spécifications historiques, tant des formes de la propriété que de celles de la communauté.

### ... et *L'Idéologie allemande* comme plaque tournante de l'œuvre de Marx et d'Engels

Or ce point de vue qui lie la question de l'appropriation sociale avec celle de l'État comme forme de la communauté (apparente) suppose qu'on s'arrête pour l'étudier au manuscrit de 1845-1846 de *L'Idéologie allemande*, car seul ce manuscrit nous permet de penser la continuité/rupture entre l'œuvre de jeunesse (et en particulier la *Critique du droit politique hégélien*) et l'œuvre de la maturité. Entre les textes de 1843-1844 et ceux de 1845-1846, la continuité existe au niveau de l'emploi des concepts de communauté (illusoire, apparente ou réelle) et de celui du concept d'aliénation. La rupture intervient au niveau du concept d'homme tel qu'il est utilisé par Feuerbach, mais aussi par d'autres représentants de « l'idéologie allemande ». Il y a à cet égard un défaut très grand à mes yeux dans le rapport d'Antoine Artous à l'ensemble de l'œuvre de Marx et d'Engels, c'est le fait de ne pas considérer *L'Idéologie allemande* comme une plaque tournante, comme un lien entre la critique de l'État et de la politique formulée au temps de la jeunesse, et les stratégies de l'émancipation et de l'appropriation sociale conçues à l'époque de la maturité.

Ce que je conteste, c'est l'affirmation périlleuse selon laquelle les marxistes disposeraient d'une théorie de l'État moderne qui date de 1843, après quoi Marx, passant à la critique de l'économie politique et la poursuivant toute sa vie, ne reviendrait jamais sur la théorie de l'État de façon systématique. Contrairement à Antoine Artous, je tiens qu'ayant commencé la critique de l'économie politique en 1844 dans le cadre d'une problématique encore feuerbachienne et avant de la reprendre sur des bases théoriques plus solides après 1850, Marx a réexposé sa critique de l'État moderne et de la politique dans *L'Idéologie allemande*. Cette base théorique plus solide pour penser aussi bien l'État moderne que l'appropriation communiste, c'est la théorie du matérialisme historique et ses concepts fondamentaux que nous retrouverons ensuite dans *Misère de la philosophie* et dans le *Manifeste du Parti communiste* comme dans les textes de 1848-1852, avant d'en avoir un exposé synthé-

tique mais lumineux dans la préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

## II. Essai de réponse à quelques problèmes posés

### 1. « Autonomie du politique » et matérialisme historique

Nous rencontrons une première question posée sous une forme radicale dans le livre de Miguel Abensour au sujet du matérialisme historique : faut-il s'en tenir au manuscrit de 1843 en tant qu'il représente chez Marx le « moment machiavélien », c'est-à-dire, selon une certaine interprétation de ce concept, celui de l'« autonomie de la politique », et considérer l'élaboration ultérieure du matérialisme historique comme une dégradation théorique détruisant cette autonomie<sup>2</sup>? Ou bien faut-il au contraire considérer cette élaboration comme une base solide qui permet de penser la dépendance des formes de l'État par rapport aux formes de la propriété et de la lutte de classes? Et si l'on répond affirmativement à cette dernière question, peut-on aussi considérer que cette *dépendance* du politique ne nous éloigne pas des idées fondamentales de Machiavel telles qu'elles s'expriment dans les *Discours sur la première décennie de Tite-Live*<sup>3</sup>? Il s'agit en particulier de l'affirmation que la lutte de classes a un résultat absolument positif pour la liberté dans la vie de l'État, affirmation qui annonce Marx et qui se retrouve dans le discours de Marx et d'Engels sur les formes politiques qui, comme la république démocratique, permettent un libre déploiement de la lutte de classes.

Sur l'autonomie du politique, il faut s'entendre : Benedetto Croce a certainement raison d'affirmer que Machiavel pose l'autonomie du politique à l'égard de la morale d'inspiration religieuse qui prétendait la régenter auparavant. Cela ne signifie d'ailleurs pas l'autonomie du politique à l'égard de tout système de valeurs. Aussi ne faut-il pas s'étonner que Croce, et après lui Gramsci se fassent les théoriciens du moment éthico-politique de la politique.

Par ailleurs, si, en parlant d'autonomie du politique, on entend souligner, comme le fait Antoine Artous tout au long de son livre, la spécificité du moment politique des rapports sociaux, on ne s'arrêtera pas sur les risques que comporte l'expression et l'on retiendra la justesse du contenu. Cette spécificité du politique est pensée en rapport à l'œuvre de Lénine, dont on peut même affirmer, en reprenant un concept de Max Weber, qu'il a été un virtuose de la politique. Mais, comme on sait, la virtuosité elle-même a des limites : la vie de Lénine nous l'enseigne. C'est alors la *dépendance* du politique à l'égard des réalités socio-économiques qui est mise en évidence.

Certains marxistes à la suite d'Engels utilisent le concept d'« autonomie relative » pour penser les deux aspects de la chose : dépendance fondamentale et

autonomie relative. Chez Engels, ce dernier concept est indissociable du concept de la spécificité des niveaux de la réalité. Qu'il s'agisse du droit, de la philosophie ou de la politique, il est alors nécessaire de tenir le plus grand compte de la spécificité d'un matériau, d'une tradition, d'une histoire qui a ses lois propres<sup>4</sup>.

Quant à la dépendance de ces sphères superstructurelles à l'égard de leur base, il y aurait au moins deux points à souligner pour éviter les malentendus. Tout d'abord, il faut poser que la base n'existe jamais sans ses superstructures. Ce principe a été clairement pensé par Antonio Gramsci. Par exemple, l'économie n'existe pas indépendamment du politique et du culturel. Ensuite, la dépendance fondamentale du politique à l'égard de l'économique ne se vérifie *qu'à travers un processus* : les superstructures, qui sont toujours *déjà là*, se transforment en fonction des mutations qui interviennent dans la base économique. Les déductions linéaires sont tout à fait impraticables.

## 2. La politique comme « vivre ensemble » (Hannah Arendt)

Mais le questionnement doit aller encore plus loin et prendre en compte la façon qu'a Marx de considérer l'État et les formes qu'il revêt historiquement en liaison avec la question des formes de communauté (réelles ou apparentes). Il s'agit d'affirmer qu'il n'y a pas chez Marx de théorie de l'État indépendamment d'une théorie des formes de la communauté et, s'agissant de l'État moderne « abstrait » et « séparé » (séparé de la société civile dominée par la propriété privée purement bourgeoise, et en conséquence abstrait), qu'il s'agit encore d'une forme de la communauté, même si elle est apparente et aliénée. Tout un courant de la philosophie politique contemporaine qui remonte à Hannah Arendt définit la politique comme un « vivre ensemble » essentiel<sup>5</sup>. Ce « vivre ensemble », thématique à partir de la cité grecque et de la définition aristotélicienne de l'homme comme animal politique, n'est pas étranger à Marx (l'idéalisme en moins) quand on saisit sa pensée dans sa profondeur. Cela est déjà perceptible dans les textes de 1844 où il est question de l'émancipation politique. Sans doute n'est-elle pas l'émancipation humaine parce qu'elle laisse en dehors d'elle la vie concrète de l'individu dans la société civile. Il ne faut pourtant pas oublier que la vie « abstraite » du citoyen est une vie dans une communauté qui est certes insuffisante *parce qu'elle est seulement politique*, mais qui est tout de même une vie dans la communauté, une expression de l'essence communautaire de l'homme, même s'il s'agit d'une forme aliénée de sa manifestation. Si l'on voulait réduire l'État moderne dans sa forme démocratique à la seule existence d'un appareil bureaucratique et répressif, sans saisir également sa dimension incontournable de communauté politique où se rencontrent des citoyens en principe libres et égaux, on

oublierait une dimension essentielle. On dira peut-être de cette communauté politique qu'elle est illusoire autant que la communauté religieuse des enfants de Dieu. Mais l'illusion du croyant comme celle du citoyen ne sont pas seulement négatives et leur vécu autant que les croyances qui l'accompagnent sur l'égalité citoyenne, voire sur la fraternité qui les unit, peuvent devenir et deviennent des forces matérielles lorsqu'elles pénètrent les masses. Or elles les pénètrent et les mettent en mouvement, en particulier les masses prolétaires qui à partir de l'égalité proclamée en 1789 et 1793 passent au communisme. Mais il est vrai qu'elles sont aussi créatrices d'illusions dont il faudra se débarrasser.

## 3. Une « reconstruction »<sup>6</sup> du matérialisme historique qui inclut le concept de communauté

Ainsi, nous aurions à dire qu'une théorie du matérialisme historique qui ne serait pas une théorie des formes de la communauté ne serait à nos yeux qu'une forme atrophiée et amputée du matérialisme historique. Par rapport à la question de la reconstruction du matérialisme historique que nous avons rencontrée en étudiant le livre d'Antoine Artois, nous avons donc à avancer l'idée suivante : un matérialisme historique (bien) « reconstruit » est d'abord, pour nous, une théorie de l'histoire qui ne fait pas abstraction de la question de la communauté qui se présente sous de multiples formes dans l'histoire de l'humanité. Il est vrai que cette théorie est complexe, car elle va de pair avec une théorie de l'aliénation et de l'illusion. On peut se demander si ces formes communautaires sont l'expression d'une aliénation réelle, si elles sont des formes illusoire et jusqu'à quel point, il n'en reste pas moins que la religion et la politique sont ses formes les plus importantes et c'est pourquoi Marx et le mouvement philosophique allemand passent de la critique de la religion à la critique de la politique avant d'en venir à la critique de l'économie politique. Au niveau de cette dernière elle-même, Marx retrouve dans l'argent et le capital des formes de la communauté devenue étrangère et fétichisée.

De la communauté aliénée ou illusoire, on passe ensuite aux formes de l'imaginaire historique dans lesquelles les hommes ne cessent de se piéger. La fraternisation illusoire qui caractérise le premier moment de la révolution de février 1848 en est un bon exemple. De même que Louis Bonaparte est l'*incarnation* de la communauté des paysans parcellaires qui n'existe qu'*en soi* en dehors de son incarnation. Quant à l'histoire du communisme historique, elle nous fournit de multiples exemples de ces formes d'incarnation fantastique de communautés qui n'existent pas effectivement (*en soi et pour soi*) [Staline ou Mao Tsé Toung]<sup>7</sup>.

### III. L'État moderne, sa spécificité et son caractère de classe

#### 1. Dans quelle mesure l'État moderne représente-t-il une rupture par rapport aux formes antérieures de pouvoir ? L'apport de Max Weber

Un autre problème énorme se présente à nous. Il est posé par le livre d'Antoine Artous et il n'est pas facile de lui trouver une solution correcte. L'État moderne sous sa forme démocratique (qui est, dit Marx, sa forme achevée) se présente à nous sous la forme d'un ensemble d'institutions qui définissent des *pouvoirs publics* dont on est tenté de dire, avec Antoine Artous, que par opposition aux formes de pouvoir qui ont existé antérieurement ils n'appartiennent à personne, ni à un individu, ni à une dynastie, ni à un ordre ni à une classe. Artous reprend ici l'apport de Max Weber qui montre comment l'État moderne met fin à l'appropriation privée des charges de l'État sous l'Ancien Régime. Il s'agit toujours d'un rapport de souveraineté comme à l'aube des temps modernes, mais cette souveraineté est censée appartenir au « peuple », qui, notons-le en passant, est un bel exemple de communauté apparente dont Marx et Engels font la critique. Qu'en est-il exactement ? Est-ce une réalité ou, du moins, cela peut-il devenir une réalité ? S'agit-il au contraire d'une illusion et n'est-ce qu'une illusion ? Enfin, ces *pouvoirs publics*, même s'ils sont une innovation historique très importante par rapport aux formes précapitalistes, ne constituent-ils pas eux aussi un État de classe ?

S'il réussit bien à établir la nouveauté et la spécificité de la forme de pouvoir propre à l'État moderne, Antoine Artous a quelques difficultés à trouver un espace théorique permettant de penser le caractère de classe des différentes formes d'État qui ont existé au XIX<sup>e</sup> siècle.

Pourtant, il semble bien qu'il faille se débrouiller pour penser les deux à la fois : la rupture avec les formes de pouvoir antérieures, l'avènement de *pouvoirs publics* et le caractère de classe maintenu de ses *pouvoirs publics*.

Il me semble que la théorie formulée par Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande* permet d'approcher une solution satisfaisante. Quelles indications trouve-t-on dans *L'Idéologie allemande* ?

#### 2. La leçon de *L'Idéologie allemande* sur la « dualité » qu'introduit la démocratie

Après avoir affirmé que l'intérêt particulier et l'intérêt commun de tous les individus s'opposent dans la société bourgeoise, Marx et Engels précisent que cet intérêt commun n'existe pas seulement dans la conscience sous la forme d'une représentation de l'universel, mais réellement, en dehors de la conscience, dans la dépendance réciproque des individus. C'est la contradiction entre la totale dépendance des individus et leur totale séparation réciproque qui produira tous les phénomènes d'autonomisation et d'aliénation de leur lien réciproque. Marx et Engels enchaînent ainsi :

« C'est justement cette contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun qui amène l'intérêt commun à prendre en qualité d'État une configuration autonome, séparée des intérêts réels de l'individu et du tout, et en même temps à faire figure de communauté illusoire<sup>8</sup>. »

Il en résulte que les luttes politiques à l'intérieur de l'État, « la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le droit de vote », sont des formes idéologiques sous lesquelles sont menées les luttes de classes<sup>9</sup>.

Ce principe général désacralise complètement les formes démocratiques. Il faut bien mesurer la nouveauté de *L'Idéologie allemande* à cet égard. Cette sécularisation de la démocratie n'existait pas encore dans la *Critique du droit politique hégélien*. Il s'agira ensuite de ne pas sous-estimer les pouvoirs de cette démocratie séculière.

La suite du texte comporte un énoncé capital en ce qui concerne les formes démocratiques. C'est l'idée qu'elles introduisent une dualité à l'intérieur de laquelle les individus doivent se mouvoir :

« Précisément parce que les individus ne cherchent que leur intérêt particulier qui ne coïncide pas pour eux avec leur intérêt commun – l'universalité n'étant somme toute qu'une forme illusoire de la communauté –, cet intérêt se présente comme un intérêt qui est devenu "étranger" et "indépendant" d'eux et qui est lui-même à son tour un intérêt "universel" spécial et particulier, ou bien eux-mêmes doivent se mouvoir dans cette dualité, comme c'est le cas dans la démocratie<sup>10</sup>. »

Il me semble qu'il y a là sous une forme synthétique tout un ensemble de thèmes déjà présents dans l'œuvre de jeunesse et que nous retrouverons dans les œuvres ultérieures. Tout d'abord le fait que l'État s'autonomise par rapport à la société civile comme quelque chose d'étranger aux individus. Mais tout autant, le fait que l'État est le lieu où se représente l'intérêt commun qui pourtant ne peut exister que sous la forme d'un intérêt universel illusoire. Illusoire du moins pour les classes subalternes et qui est même à son tour un intérêt particulier, celui de la bureaucratie. Et pourtant universel quand même, ce qui fait que l'individu de la société civile peut avoir en effet l'impression d'habiter ici le lieu de l'existence communautaire par excellence. D'où la dualité dans laquelle l'individu doit se mouvoir en tant que citoyen d'une part et en tant qu'individu de la société civile d'autre part. D'où le fait que l'État est à la fois le lieu de l'universel (Hegel) et de la communauté (apparente) et, pour les classes subalternes, une nouvelle forme de la domination :

« Dans les succédanés de communauté qu'on a eus jusqu'ici, dans l'État etc., la liberté personnelle n'existait que pour les individus qui s'étaient développés dans les conditions de la classe dominante et seulement dans la mesure où ils étaient des individus de cette classe. La communauté apparente, que les indi-

vidus avaient antérieurement constituée, acquit toujours une existence indépendante vis-à-vis d'eux et, en même temps, du fait qu'elle représentait l'union d'une classe face à une autre, elle représentait non seulement une communauté tout à fait illusoire pour la classe dominée, mais aussi une nouvelle chaîne. Dans la communauté réelle, les individus acquièrent leur liberté simultanément à leur association, grâce à cette association et en elle<sup>11</sup>. »

### 3. Le balancement continu de Marx et d'Engels sur la république démocratique

Marx et Engels ne cesseront par la suite de dire tout et son contraire sur la république démocratique. C'est qu'en effet, pour eux, il n'y a pas une essence « bourgeoise » de la république démocratique. Pendant la révolution de 1848, la république est d'abord le projet d'une « république sociale » et c'est le développement de la lutte de classes qui la conduit à devenir « la république parlementaire » du parti de l'Ordre. Elle permet alors à la bourgeoisie dans son ensemble de gouverner malgré ses divisions. Dans *La Guerre civile en France* les mêmes idées seront reprises. La république démocratique oscille entre « république parlementaire » et « république sociale ».

Le problème est alors pour nous de décrire ce balancement continu et de pouvoir en rendre compte à partir des éléments qui sont fournis dans différents textes. Ici, il s'agit de ceux qu'on trouve dans *L'Idéologie allemande*. Rappelons qu'il y a en effet dans ce manuscrit, d'une part, une explication parfaitement satisfaisante du caractère représentatif de l'État moderne en tant que la représentation est liée à l'existence de la société civile bourgeoise et à son « abstraction »<sup>12</sup>. On y trouve aussi la démonstration que la communauté « apparente » est à la fois illusoire et réelle : ainsi à propos des droits qui en résultent et de l'intérêt que leur portent les prolétaires, soit pour les conquérir quand ils ne les ont pas encore, soit pour les faire valoir lorsqu'ils les possèdent<sup>13</sup>.

On y trouve aussi la démonstration que les *pouvoirs publics* de l'État moderne, à la différence des pouvoirs de la seigneurie, sont indépendants du capitaliste et peuvent s'exercer contre un capitaliste individuel. L'État est indépendant de la société civile et des capitalistes individuels, tout en étant l'État de la classe bourgeoise dans son ensemble ; il est pensé universellement et il est, en principe, l'État de tous les citoyens :

« Du seul fait qu'elle est une *classe* et non plus un *ordre*, la bourgeoisie est contrainte de s'organiser sur le plan national, et non plus sur le plan local, et de donner une forme universelle à ses intérêts communs<sup>14</sup>. »

### 4. Les caractères structurels de l'État moderne comme État bourgeois : la bureaucratie

Il s'agit pour nous, de façon générale, de rendre compte des caractéristiques structurelles de l'État moderne en tant qu'il est un État indissolublement lié à

la société bourgeoise et donc qu'il peut et doit fonctionner effectivement comme un État bourgeois, un État capitaliste. Le manuscrit de 1843 les énonçait clairement et c'est le point de départ d'Antoine Artois : forme représentative de l'État et bureaucratie. On ne voit pas trop quel autre caractère structurel on pourrait y ajouter, par contre chacun d'eux peut être développé.

Le thème de la bureaucratie se développera tout naturellement après la révolution de 1848 et au moment de la Commune de Paris. C'est le thème de ce qu'il faut nécessairement briser dans l'État moderne pour qu'il soit apte à devenir la forme politique de l'émancipation économique du travail. À ce sujet, on pourrait insister sur deux points et non sur un seul comme on le fait d'habitude. Le premier point, c'est que la « forme politique enfin trouvée » suppose nécessairement qu'on procède à des transformations profondes de l'État moderne. Le second point, souvent oublié, c'est que cette « forme politique enfin trouvée » est une forme transformée de l'État moderne et que, quelle que soit l'importance de ces transformations, il s'agit encore de l'État moderne. Il y a à la fois rupture et continuité entre l'État moderne achevé et l'État de la transition au communisme, et c'est cette rupture/continuité qui explique les balancements continus de Marx et d'Engels au sujet de la république démocratique. Le fait paradoxal le plus frappant étant que c'est quelquefois dans les textes qui entendent proclamer haut et fort que le mouvement ouvrier a désormais compris que la république démocratique n'est que la forme d'État la plus adéquate à la domination de la bourgeoisie que l'on trouve l'éloge le plus impressionnant de cette même république. C'est le cas pour l'article d'Engels datant de 1873 intitulé « La république en Espagne<sup>15</sup> ». Aussi ne faut-il pas s'étonner si Engels en 1891, dans la *Critique du programme d'Erfurt*, finira par affirmer que la république débureaucratisée du type de la 1<sup>re</sup> république française est « la forme spécifique de la dictature du prolétariat ».

### 5. En quoi peut bien consister la critique de la représentation ? Les fausses solutions : « démocratie directe » et démocratie soviétique

Le thème de la représentation est plus complexe à traiter que celui de la bureaucratie, car il n'est pas si facile de cerner avec précision ce qu'il y a à dépasser et à transformer dans la représentation moderne démocratique pour qu'elle puisse servir à l'émancipation économique du travail. C'est sans doute la raison qui explique que certains courants socialistes en sont venus à soutenir que ce qu'il y a à supprimer dans la représentation, c'est la représentation elle-même. C'est ce que l'on appelle parfois la « démocratie directe », qu'il ne faut surtout pas considérer comme un concept rigoureux mais comme l'expression d'une aspiration qui en tant que telle doit être prise très au sérieux. En fait on ne trouve pas ce concept de démocratie directe chez les théoriciens mar-

xistes. Il a son origine chez Rousseau<sup>16</sup> et il vit ensuite dans le courant anarchiste puis dans le syndicalisme révolutionnaire.

Dans la tradition marxiste, la critique de la représentation a revêtu une forme bien connue clairement explicitée chez Trotski, par exemple. La représentation est bourgeoise en ceci qu'elle part de l'atomisation individuelle qui caractérise la société civile bourgeoise. Elle fait abstraction de ces réalités que sont les classes. Pour dépasser le caractère bourgeois de la représentation, il faut donc réintroduire les réalités sociales dans la représentation. C'est ce qu'explique fort bien Trotski dans *La Révolution trahie*, dans le lieu même où il propose de réintroduire le pluripartisme dans la démocratie soviétique<sup>17</sup>. Ce qui caractérise le soviétisme, c'est la rupture avec l'abstraction bourgeoise qui ne connaît que des individus. Le soviétisme, ce n'est pas seulement la forme du conseil, mais l'idée que la représentation qui n'est plus « bourgeoise » représente des groupes sociaux et non des individus. Le comble du soviétisme en tant que rupture avec le principe de la « représentation bourgeoise », c'est, d'une part, l'élimination du suffrage universel (mais Lénine ne considérait pas ce fait comme ayant une portée universelle) et, d'autre part, le fait qu'un groupe social reçoive un privilège de surreprésentation en vertu de sa nature sociale : il s'agit évidemment du prolétariat, et nous avons ici un rapport en miroir avec le suffrage censitaire, mais cette fois, c'est le propriétaire qui ne vote pas.

Chez des auteurs appartenant à la tradition bolchevique, on trouve aussi une lecture « rétrospective » de *La Guerre civile en France* selon laquelle ce qui caractériserait la démocratie communale, ce serait sa rupture avec l'abstraction de la représentation bourgeoise. Ainsi Marx aurait-il été cohérent avec sa critique précoce de l'État moderne comme État représentatif en reconnaissant la légitimité de la constitution communale. Bien sûr, les apparences sont opposées à cette vision de la Commune, parce que la Commune reconnaît et pratique le principe du suffrage universel. Mais cela s'expliquerait par le fait que les couches représentées sont homogènes socialement. C'est du côté de la structure pyramidale du pouvoir qu'il faudrait aller chercher le caractère prolétarien et non plus bourgeois de la représentation communale. Telle est l'interprétation de la Commune qu'on trouve dans le livre d'Antoine Artous, et c'est un des points sur lesquels nous ne sommes pas arrivés à rapprocher nos points de vue.

Ni la thèse de la « démocratie directe », malgré son intérêt, ni celle de la démocratie soviétique telle que la théorise Trotski ne permettent de comprendre en quoi, selon Marx, la représentation de l'État moderne peut être dite bourgeoise. Il ne s'agit évidemment pas non plus de critiquer l'insuffisance de telle ou telle forme de la représentation moderne. Par exemple, la représentation censitaire de la monarchie constitutionnelle qui a fait les délices de la bourgeoisie libérale. Encore une fois, Marx énonce dès 1843-1844, avec un sens aigu de ce qui

est ou deviendra épocal, que l'État moderne achevé correspond à la république démocratique des États-Unis d'Amérique. Alors en quoi consiste l'étréitesse, la limite de la représentation politique moderne ?

Si l'on suit les transformations que les communards ont fait subir à la république démocratique pour la rendre véritablement démocratique, on est tenté de répondre : il faut introduire partout le pouvoir pour les citoyens de décider de leurs affaires au niveau de décision convenable. Il faut que les électeurs conservent constamment le pouvoir de contrôler et de révoquer leurs délégués. Il s'agit en quelque sorte de mettre fin à tous les mécanismes de dépossession qui transforment constamment le pouvoir politique en privilège de classe. Tout cela est exact, mais l'essentiel, qui est plus simple, n'a pas encore été dit.

## 6. Le vrai dépassement de l'étréitesse du système représentatif

La vraie réponse consiste à dire, comme le fait Marx dans *La Guerre civile en France*, immédiatement après avoir décrit toutes les caractéristiques de cette démocratie véritable, qu'il faut en définitive que la république démocratique communalisée commence immédiatement à s'attaquer à la propriété capitaliste. Il faut qu'elle entreprenne immédiatement de mettre fin à la séparation des producteurs d'avec leurs moyens de production et de subsistance. Il faut autrement dit qu'elle entreprenne la transformation/suppression de la société civile bourgeoise. Car ce qui fait le caractère bourgeois de la représentation moderne, c'est le fait que l'État moderne est abstrait et séparé. « Abstrait » car « il fait abstraction » de la société civile bourgeoise qu'il laisse subsister et agir comme telle. « Séparé » de l'économie, des rapports de production et de propriété auquel cet État représentatif doit en quelque sorte se soumettre.

L'État représentatif moderne est un État d'un certain *type* quelle que soit sa *forme*. Y compris lorsque cette forme est la forme achevée de l'État moderne qu'est la république démocratique. J'emprunte cette idée à Lénine qui l'opposait à Karl Kautsky dans une discussion célèbre<sup>18</sup>. Il faut distinguer « forme de l'État » et « type d'État », disait Lénine. Il est clair que la république démocratique ne se confond pas avec la monarchie constitutionnelle. Mais il peut s'agir dans les deux cas d'un *même type* d'État, d'un État bourgeois, capitaliste, parce qu'il consacre et protège la séparation structurelle de la société civile bourgeoise et de l'État, de la politique et de l'économie.

## 7. La forme juridique de l'État et l'État dans sa réalité sociale. Pasukanis et Trotski

Il me semble également que nous pouvons reprendre la distinction établie par Pasukanis dans le chapitre v de son livre célèbre sur le droit et le marxisme<sup>19</sup>. Il s'agit de la distinction entre la forme juridique de l'État et la réalité sociale dans laquelle s'insère cet État. Dans le droit, la réalité économique que ce

droit reflète et exprime s'évanouit. La dépendance économique de la classe ouvrière ne figure donc pas dans l'ensemble conceptuel qui décrit l'État moderne d'un point de vue juridique. Il en est ainsi à cause de *l'inconscience idéologique*<sup>20</sup> qui est la base du travail du juriste. D'une part, il n'a jamais affaire qu'à des sujets juridiques qui sont par définition libres et égaux. Ces concepts ont leur origine dans les rapports de la circulation simple qui ne connaissent que de libres-échangistes et qui font abstraction des rapports d'exploitation qui se déroulent dans la sphère de la production. D'autre part, tous les rapports juridiques sont conçus comme découlant de la libre volonté des sujets. Le concept fondamental de l'idéologie juridique est celui de contrat comme volonté commune<sup>21</sup> et l'idéologie juridique, comme l'a montré Engels dans un article génial, est l'idéologie par excellence de la bourgeoisie<sup>22</sup>. Quand elle s'occupe de propriété, l'idéologie juridique bourgeoise ne considère pas la propriété réelle telle qu'elle existe dans les rapports de production, mais les rapports juridiques de propriété dans lesquels la propriété est considérée comme l'expression de la libre volonté<sup>23</sup>. En fait, explique donc Pasukanis, l'État n'est pas une réalité juridique, mais une réalité tout court qui tombe par conséquent sous l'influence des rapports sociaux réels qui font de la classe bourgeoise la classe qui exploite économiquement et qui domine politiquement.

On peut, enfin, reprendre les considérations de Trotski sur le caractère de classe d'un État. En définitive, ce n'est pas la forme de l'État qui permet de définir le caractère de classe de l'État, c'est le fait qu'indépendamment de sa forme il protège, maintient et défend un certain système de rapports de production et de propriété<sup>24</sup>. Mais, pourrait-on ajouter, pourquoi voulez-vous que la définition *juridique* de la république démocratique fasse apparaître par exemple le caractère de classe que revêtira l'État de la III<sup>e</sup> République? Le droit constitutionnel traite d'idéalités juridiques, le pouvoir n'y est pas celui de la classe bourgeoise, c'est celui qui résulte du libre exercice de la souveraineté populaire dans un État de droit.

## 8. Les droits politiques égaux indépendants de la propriété : l'universalité à l'ordre du jour

Ces idéalités juridiques ne sont pas sans portée. Au cours de l'histoire, et en particulier au moment des grandes révolutions bourgeoises dont le pouvoir d'expansion est considérable, les classes révolutionnaires se trouvent de plus en plus dans la nécessité de présenter le mouvement sociopolitique qu'elles conduisent comme ayant une signification universelle. C'est à la fois une réalité et un mensonge. Réalité, car il y a pendant tout un temps coïncidence entre leur intérêt de classe et les intérêts communs de la société ou les intérêts des autres

classes. Mensonge, car au-delà de ce temps il apparaît que cet universel n'est que « la forme de l'universel » dont la bourgeoisie enveloppe ses objectifs<sup>25</sup>. On peut radicaliser le propos de Marx et d'Engels et aller au-delà du sens précis qu'ils ont donné à ces considérations. La mise en place de l'égalité politique n'est pas un mensonge. C'est la proclamation que les droits politiques ne sont plus liés aux réalités de la propriété. La politique s'est émancipée en principe du droit de propriété. Le droit de vote n'est plus un droit exclusif du bourgeois, même si cela a été le cas pendant des décennies et des décennies.

Sans doute, nous le savons, la bourgeoisie dispose-t-elle d'armes puissantes pour affronter cet affranchissement de principe de la politique à l'égard de la propriété. Pendant tout le temps où la bourgeoisie a refusé le suffrage universel, elle se faisait une idée trop effrayante des conséquences qu'il aurait immédiatement. Pour un certain nombre de partis ouvriers (dont le parti chartiste, mais ce fut le cas également, pendant tout un temps, de Marx et d'Engels eux-mêmes), la conquête du suffrage universel était vue comme devant avoir immédiatement des conséquences révolutionnaires (passage au communisme).

En réalité, avec le suffrage universel, la société civile bourgeoise n'en continue pas moins à exister et ce qui en résulte et en résultera pendant longtemps, c'est un véritable « formatage » de la société politique par la société civile bourgeoise. Néanmoins, je crois qu'on peut dire que la classe bourgeoise comme classe révolutionnaire révèle qu'à partir de la Révolution française le concept universel d'homme<sup>26</sup> est advenu, au moment même où l'histoire est en train de devenir universelle à l'intérieur de ses formes bourgeoises. Ce qui est proclamé *nolens volens*, c'est que l'universel est à l'ordre du jour de l'histoire. Le mouvement prolétarien dès qu'il apparaît dans le prolongement de la Révolution française demande la réalisation effective de ses promesses universalistes. On va passer désormais d'une classe qui a besoin de l'universel comme forme, pour envelopper ses combats et sa domination, à une classe qui n'entend dominer que le temps nécessaire pour mettre fin à toute domination. Cette fin implique celle de la propriété capitaliste<sup>27</sup>.

1 Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, dans Karl Marx, *Œuvres*, III, *Philosophie*, La Pléiade, p. 1108.

2 Voir Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997, p. 11-14. Voir J.G.A. Pocock, *Le Moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997.

3 Voir M. Abensour, *op. cit.*, p. 86 et 108.

4 Voir Fr. Engels, lettre à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890 dans K. Marx et Fr. Engels, *Études philosophiques*, Éd. sociales, Paris, 1968, p. 157.

5 Voir M. Abensour, *op. cit.*, p. 59.

- 6 J'emprunte l'expression à Jürgen Habermas qui a publié en 1976 *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, traduit en français sous le titre d'*Après Marx*, Fayard, Paris, 1985.
- 7 Il faudrait discuter d'un concept qu'Antoine Artous adopte sans bien préciser ce qu'il recouvre. Il s'agit de la « constitution politique du social ». Repartir du livre de Miguel Abensour s'imposerait donc. Je n'ai pas la possibilité de le faire ici.
- 8 K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, éd. bilingue, Éd. sociales, Paris, 1972, p. 103-104.
- 9 C'est moi qui écris « formes idéologiques » à la place de « formes illusives ». C'est un concept ultérieur qu'on trouve en 1859 sous la plume de Marx (préface à *Contribution à la critique de l'économie politique*), puis en 1886-1888 sous celle d'Engels (*Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, voir en particulier le dernier chapitre). Le concept de forme illusoire ne semble pas pouvoir prendre la place de celui de forme idéologique. Par contre une forme idéologique comporte nécessairement une part d'illusion ou peut être totalement illusoire.
- 10 K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 107.
- 11 *Ibid.*, p. 201.
- 12 Voir K. Marx, *Œuvres*, III, *Philosophie*, La Pléiade, Paris, p. 1168.
- 13 *Ibid.*, p. 1186.
- 14 K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 235. C'est Marx et Engels qui soulignent.
- 15 Fr. Engels, « La république en Espagne », 1<sup>er</sup> mars 1873, dans *Marx, Engels et la III<sup>e</sup> République, 1871/1895*, Éd. sociales, Paris, 1983, sous la responsabilité de Claude Mainfroy, p. 60-68.
- 16 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Garnier Flammarion, Paris, 1966. Voir les chapitres xiv et xv. « La souveraineté ne peut être représentée, pour la même raison qu'elle ne peut être aliénée », p. 134. « À l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus », p. 136.
- 17 Léon Trotski, *La Révolution trahie*, Éd. de Minuit, Paris, 1963, p. 173.
- 18 Lénine, *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, dans *Œuvres*, Éd. en langues étrangères, Moscou, 1961, t. XXVIII, p. 246, 250.
- 19 Evgeny B. Pasukanis, *La Théorie générale du droit et le marxisme*, EDI, Paris, 1970, chap. v, « Droit et État », p. 123 ; voir par exemple p. 126.
- 20 J'utilise ici un concept engelsien tardif qui revivifie la théorie de l'idéologie qu'on trouve dans *L'Idéologie allemande*. Il comporte à la fois l'idée d'inconscience idéologique, celui de déformation et enfin celui, plus radical, de renversement des rapports réels dans le reflet idéologique. Engels explique lumineusement comment la conception juridique de l'État inverse les rapports réels de l'État et de l'économie. C'est pourtant à cette conception idéologique qu'on nous propose de revenir sous prétexte de tenir compte de l'efficacité des rapports juridiques.
- 21 Voir Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, § 71.
- 22 Fr. Engels, « Socialisme de juristes », publié en 1887 dans la *Neue Zeit*, dans K. Marx et Fr. Engels, *Sur la religion*, Éd. sociales, Paris, 1972, p. 263-266. « La nouvelle conception classique de la bourgeoisie, la conception juridique, entra en France sans déguisement », p. 264. Et sur le rapport de l'économie et des normes juridiques : « Parce que l'échange des marchandises à l'échelle de la société et son plein épanouissement, favorisé notamment par l'octroi d'avances et de crédits, engendrait de complexes relations contractuelles réciproques et exigeait de ce fait des règles de portée générale qui ne pouvaient être édictées que par la collectivité – normes juridiques dictées par l'État –, on se figura que ces normes juridiques n'avaient pas pour origine les faits économiques, mais que c'était leur codification formelle par l'État qui leur donnait naissance », p. 264.
- 23 Voir K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 239. La question de la propriété et de son expression juridique n'est pas toujours très claire dans les esprits. Il faut partir de ce qu'écrivit Marx dans une lettre consacrée à Proudhon : « À la question de savoir ce qu'était cette propriété [la propriété bourgeoise] on ne pouvait répondre que par une analyse critique de *l'économie politique*, embrassant l'ensemble de ces rapports de propriété, non pas dans leur expression juridique de rapports de volonté, mais dans la forme réelle, c'est-à-dire de rapports de production », K. Marx, lettre à J. B. Schweitzer sur Proudhon, 24 janvier 1865, dans K. Marx, *Misère de la philosophie*, Éd. sociales, Paris, 1961, annexes, p. 185 (c'est Marx qui souligne).
- 24 Voir L. Trotski, *Défense du marxisme*, EDI, Paris, 1976, p. 88-89.
- 25 Voir K. Marx et Fr. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 149. « Cette classe est obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité... ». Voir la note marginale de Marx donnée en note à la même page.
- 26 Voir Domenico Losurdo, « Marx, la tradition libérale et le concept universel d'homme », *Actuel Marx*, n° 5, premier semestre 1989.
- 27 Il faudrait prolonger cette analyse par une recherche sur ce qui est conservé des concepts de *L'Idéologie allemande* dans l'œuvre ultérieure de Marx et d'Engels. La place me manque pour le faire.