

Antoine Artous

Membre du comité de rédaction de la revue *Critique communiste*,
auteur de *Marx, l'État et la politique*, Syllepse, Paris, 1999.

Citoyenneté, démocratie, communisme

Puisque nous nous sommes engagés dans un travail collectif et pluriel de retour cri-

tique sur les rapports entre démocratie et tradition marxiste, je prendrai comme point de départ l'appréciation portée par un des membres du groupe de travail Émancipation sociale et démocratie, Jacques Texier, sur mon propre cheminement. Il se réjouit de voir qu'« après la fin du cycle historique ouvert par la révolution d'Octobre, un marxiste de tradition trotskiste en vient à considérer que le principe “un homme, une voix”, si abstrait soit-il, doit être pleinement assumé ». Alors que la IV^e Internationale « a toujours considéré la démocratie soviétique comme supérieure à la “démocratie bourgeoise” dont la base est “l'individu abstrait” de la société civile »¹.

Je crois en effet que l'abstraction citoyenne moderne – celle qui dit l'égalité politico-juridique des individus hors de toute détermination sociale – est un moment nécessaire et constitutif de la démocratie. Ce constat exige de rompre clairement avec la problématique de la démocratie soviétique qui, dans sa logique profonde, implique de définir la citoyenneté à partir d'un statut social. Mais il me semble tout aussi important d'affirmer avec la même clarté que ce constat nécessite également un retour critique sur Marx lui-même. Car, pour lui, la perspective communiste est bien synonyme de disparition de la citoyenneté moderne ; c'est-à-dire de ce moment spécifique d'organisation du rapport social qui dit l'égalité politico-juridique abstraite des individus. Et cette disparition signifierait la fin de tout pouvoir politique.

C'est donc en partant de Marx que je commencerai ce retour critique. Un tel sujet touche à une question clé qu'il a léguée à la tradition marxiste : celle du dépérissement de l'État. On comprendra que, dans ces conditions, je m'en tienne ici à souligner quelques problèmes. Pour le reste, je renvoie à mon travail². En ajoutant une remarque importante. Il ne s'agit pas de refaire l'histoire ni de tirer le bilan de la période historique passée, cela demanderait une autre approche qui tienne davantage compte des débats stratégiques (condition de lutte pour le pouvoir) de l'époque. Simplement, dans la nouvelle période historique ouverte après l'épuisement du cycle issu d'Octobre 1917, il me semble

nécessaire d'opérer une mise à plat des grandes références programmatiques issues de Marx et de la tradition marxiste.

Émancipation politique et émancipation sociale chez Marx

Dans le vocabulaire du mouvement ouvrier du XIX^e siècle, l'émancipation politique désigne l'avènement de la citoyenneté moderne, plus précisément de la démocratie basée sur le suffrage universel. L'émancipation sociale, elle, renvoie à la nécessité de mettre fin à la séparation des producteurs d'avec les moyens de production, introduite par le capitalisme ; d'où – pour Marx tout au moins – la perspective d'appropriation collective (sociale) de ces derniers.

Dans sa *Critique du droit politique hégélien*, Marx parle de l'émancipation politique comme du moment où se déploie l'abstraction politique moderne et où se construit « l'État politique séparé ». J'y reviendrai. Mais la critique des limites de l'émancipation politique ainsi définie, ne doit pas faire oublier qu'elle représente « un grand progrès » historique, selon une formule de *La Question juive*. Il ne s'agit pas du simple constat d'un spectateur passif. La bataille pour ce que *La Question juive* appelle les « droits civiques » – les droits liés à l'énoncé de la citoyenneté – reste pour Marx très importante ; et elle va devenir un élément clé dans la bataille pour l'unité du prolétariat.

Je ne vais pas m'attarder sur cet aspect ; quoiqu'il serait intéressant de faire un florilège des commentaires qui, de bonne ou de mauvaise foi, font dire à Marx le contraire. Le problème se situe ailleurs. De façon lapidaire : tout se passe chez Marx comme si les rapports entre émancipation politique et émancipation sociale étaient simplement d'ordre chronologique. Lors du moment historique de l'émancipation sociale, toute référence à la figure de la citoyenneté disparaît. Les écrits de jeunesse demanderaient un traitement spécifique et je citerai le *Manifeste du Parti communiste*.

On peut, en effet, faire du *Manifeste* (tout moins symboliquement) le premier texte dans lequel Marx, se situant sur le terrain de la révolution sociale et non plus de la simple référence à l'émancipation humaine, expose systématiquement la nécessité de la dimension politique de la lutte de classes qui débouche sur l'exercice du pouvoir politique par le prolétariat. Pour autant, la perspective historique est bien celle de la disparition de tout pouvoir politique. À propos de la société sans classes, Marx parle d'un « pouvoir public qui perdra son caractère politique » et de « la transformation de l'État en une simple administration de la production ».

L'importance de cette référence à l'existence d'un pouvoir public n'est pas assez soulignée. Elle découle de la nécessité d'organiser au niveau de la société dans son ensemble un procès de production devenu celui d'un « travailleur collectif ». C'est là une différence essentielle, occultée par Lénine dans *L'État et la*

Révolution, entre la problématique marxienne et celle des courants anarchistes qui, au XIX^e siècle, se situent fondamentalement dans une perspective artisanale de réappropriation des moyens de production ; dans ce cadre, l'existence d'un pouvoir public doté de fonctions administratives n'aurait pas de sens.

Au-delà, l'affirmation du maintien d'un pouvoir public est symptomatique d'un problème. La catégorie de pouvoir public n'existe pas dans les sociétés précapitalistes où les rapports politiques sont toujours imbriqués dans des rapports de propriété ; et où, en conséquence, les conditions de participation à l'exercice du pouvoir politique sont toujours déterminées par le statut social des individus, par la place qu'ils occupent dans telle ou telle forme de propriété. Le fonctionnement du pouvoir politique comme pouvoir public est concomitant de l'érection de l'État moderne et de l'énoncé d'une citoyenneté abstraite : dans sa définition première, un pouvoir public est un pouvoir qui n'appartient à personne, groupe social ou individu.

Dans ses premiers textes de jeunesse, Marx traite d'ailleurs de cette nouveauté historique, et ce n'est sûrement pas un hasard si la catégorie de pouvoir public se retrouve dans le *Manifeste*. Reste que pour Marx, dans la société future, ce pouvoir peut faire l'économie de l'énoncé de l'abstraction citoyenne au profit de simples fonctions d'administration de la production. Si l'on voulait entrer dans le détail de la problématique marxienne, il faudrait distinguer deux phases historiques : celle de la prise du pouvoir politique et de son exercice par la classe ouvrière qui ouvre une période de transition ; et celle de la disparition des classes sociales et de l'instauration d'une société communiste.

Pour la première phase, qui, plus tard, sera appelée celle de la « dictature du prolétariat », les énoncés de Marx et d'Engels varient. Dans *La Guerre civile en France*, Marx fait référence au suffrage universel ; et c'est, *a fortiori*, le cas d'Engels lorsque, à la fin du siècle, il affirme que la république démocratique est la forme politique toute prête pour la mise en œuvre de la dictature du prolétariat. En fait, ni Marx ni Engels ne lèguent un travail systématique sur les formes politico-juridiques de la dictature du prolétariat.

Par contre, en ce qui concerne la perspective générale de dépérissement de l'État, la problématique esquissée dans le *Manifeste communiste* reste une constante. Non seulement la politique aura disparu, mais le droit moderne (« le droit égal ») aura dépéri. Cela est d'autant plus frappant que, dans sa *Critique du programme de Gotha*, Marx affirme que, dans la première phase de la société communiste, le droit égal se maintiendra au niveau « économique » (norme de répartition du surproduit social). Mais il fait silence sur le devenir de ce droit en ce qui concerne l'exercice du pouvoir public. Dans les textes de la même période, le seul contenu donné à ce pouvoir est le maintien de « fonctions administratives ».

Démocratie soviétique et citoyenneté

Par « démocratie soviétique », j'entends la démocratie des soviets ou des conseils ouvriers dont se réclame l'Internationale communiste des années vingt. Elle est alors présentée comme la forme politique enfin trouvée de la dictature du prolétariat. Bien entendu, je ne reviendrai pas sur l'ensemble des problèmes rencontrés à l'époque. Je prendrai simplement comme point de départ les développements de Trotski qui y consacre un chapitre entier (le chapitre x) dans *La Révolution trahie*.

Face à l'État stalinien, Trotski est, entre les deux guerres, le seul dirigeant communiste d'envergure à systématiser la problématique de la démocratie soviétique, comme forme politico-juridique démocratique spécifique de la période de dictature du prolétariat ; tout en opérant un retour critique sur les années vingt. Notamment sur la question clé du pluripartisme. Il se prononce clairement pour le pluripartisme ouvrier car, explique-t-il, « les classes sont hétérogènes, déchirées par des antagonismes intérieurs et n'arrivent à leur fin que par la lutte des tendances, des groupements et des partis ». Si l'on y prête attention – mais ce serait sortir du sujet que d'en traiter –, ces formules ne s'opposent pas à la seule théorie stalinienne du parti unique. Elles remettent de fait en cause une problématique des rapports parti/classe (de l'identification tendancielle entre les deux) qui remonte à Marx³.

Le système soviétique n'est pas une démocratie directe, comme on le dit trop souvent (il existe une délégation de pouvoir), mais un système représentatif rompant radicalement avec l'abstraction politique moderne. Dans ces pages de *La Révolution trahie*, Trotski le définit bien lorsqu'il parle du « système électoral soviétique, fondé sur les groupes de classe et de production, [qui] s'oppose au système de la démocratie bourgeoise basée sur ce que l'on appelle "le suffrage universel et direct de la population atomisée" ». C'est dire que, dans son principe, le premier ne vise pas à représenter des individus « abstraits », mais des individus insérés dans des entités socio-économiques ; et, en premier lieu, l'individu en tant que producteur. C'est pourquoi la structure de base de ce nouveau pouvoir s'enracine dans la production. Il en découle deux différences essentielles avec le « système de la démocratie bourgeoise ».

Tout d'abord, cette démocratie s'articule à des formes pyramidales de pouvoir : il s'agit de représenter à travers elles des communautés socio-économiques. Les commentaires sur *La Guerre civile en France* oublient souvent de remarquer que le pouvoir décrit par Marx fonctionne également sur une base pyramidale ; c'est bien à ce niveau que, au-delà des différences, existe une continuité entre ce texte et la problématique soviétique. Par contre, dans la démocratie « bourgeoise », c'est le citoyen abstrait qui élit « son » mandant : d'où le suffrage direct. Deuxième différence découlant logiquement de la pre-

mière : puisque la démocratie soviétique vise à représenter l'individu en tant que membre d'une communauté socio-économique, la citoyenneté est définie en fonction d'un statut social et non comme attribut de la personne. C'est bien d'ailleurs ainsi que procède la Constitution de 1918 de la jeune république soviétique en faisant découler le droit de vote d'un statut social : celui de producteur (même si, dans un second temps, ce droit est étendu à d'autres catégories). En toute rigueur, il n'est pas possible de parler de suffrage universel. Ici, il faudrait entrer dans les détails pour montrer comment, l'expérience historique aidant, la problématique de la démocratie soviétique et les propositions institutionnelles auxquelles elle a donné lieu sont loin de se réduire à la simple référence aux conseils ouvriers et à leur pyramide. Toutefois, ses principes sont bien ceux énoncés plus haut. Comme l'explique encore en 1987 un document de la Ligue communiste révolutionnaire, il s'agit de briser « la séparation de la citoyenneté politique et de l'existence sociale. La démocratie socialiste exprime directement les producteurs associés, elle s'enracine donc directement dans les lieux de production et dépasse la double vie du travailleur en tant qu'homme et en tant que citoyen. C'est l'idée de base. À partir de là, on peut imaginer toutes sortes d'hypothèses⁴ ».

En enracinant la citoyenneté dans le statut de producteur, la démocratie soviétique prépare alors l'étape historique suivante, celle où toute forme de pouvoir politique aura disparu au profit de la seule figure de l'association des producteurs. La perspective d'ensemble est celle du dépérissement de la politique comme activité séparée des individus, comme niveau spécifique du rapport social. La fin de toute forme de pouvoir politique : exactement ce que Marx entend par « perspective de dépérissement de l'État ».

Ici, il faudrait poursuivre sur cette question que je considère comme un point aveugle d'importance légué par Marx à la tradition marxiste. Dans les discussions à ce propos, certains proposent de maintenir cette perspective de dépérissement de l'État, tout en affirmant clairement qu'elle n'est pas synonyme de disparition de tout pouvoir politique. Mais qu'est-ce donc qu'un pouvoir public doté de fonctions administratives et fonctionnant comme pouvoir politique, sinon une forme d'État, au sens moderne du terme ? Il ne s'agit pas d'enfermer les discussions dans des définitions, mais, du point de vue théorique et programmatique, les catégories ont leur importance. Il me semble peu rigoureux de maintenir – sans plus d'explication – cette thématique, tout en disant le contraire de ce que Marx (mais également Lénine, Trotski et beaucoup d'autres...), a dit à son propos : ce dépérissement n'est pas synonyme de disparition de tout pouvoir politique.

Le débat n'est pas académique car, sans tomber dans l'idéalisme, il faut bien constater que les apories liées à la thématique du dépérissement de

l'État ont désarmé théoriquement la tradition communiste cristallisée autour d'Octobre 1917 sur, justement, la question de l'État qui est devenue centrale pour le devenir de la jeune révolution russe.

Retour sur l'analyse de l'État moderne

Si dans la période du *Capital* Marx ne produit pas une analyse de l'État moderne, dans ses différences avec les formes de pouvoir politique des sociétés précapitalistes, il en esquisse une dans ses textes de jeunesse, à travers son analyse de l'État politique séparé. Pour lui, la séparation de l'État d'avec la société civile s'enracine dans le déchirement de cette dernière qui repose sur le règne de « l'homme égoïste ». L'abstraction politique moderne est l'autre face du mouvement de séparation des travailleurs d'avec les moyens de production qui déstructure les anciennes formes communautaires. Non seulement le discours politico-juridique de l'État moderne tente de dissimuler la division de la société en classes en produisant une communauté imaginaire, mais il travaille sur les contradictions de classes, afin de les reformuler à travers la thématique du peuple souverain, de la volonté générale, laissant croire que les individus ne sont pas insérés dans des groupes sociaux antagoniques. Il s'agit donc de remettre en cause cette double séparation : celle de l'État d'avec la société civile et celle des producteurs directs d'avec les moyens de production.

Cette approche semble toujours pertinente. De plus, dans la *Critique du droit politique hégélien*, Marx souligne comment l'érection de cet État représentatif se traduit également par la construction d'une nouvelle forme d'appareil administratif, la bureaucratie au sens moderne du terme. Il la qualifie de « hiérarchie de savoir », qui n'est plus légitimée par des statuts sociopolitiques, à l'image des sociétés précapitalistes. Ici, il faudrait poursuivre pour montrer comment le jeune Marx vise le même objet que Max Weber avec sa théorie de l'État bureaucratique moderne. D'autant que le sociologue allemand met en relation le développement de cette bureaucratie, reposant sur le fonctionnariat expert, avec la séparation du producteur d'avec les moyens de production, caractéristique de l'usine capitaliste. On peut donc établir une homologie entre cette bureaucratie étatique et ce que Marx, dans *Le Capital*, appelle « le despotisme d'usine ». C'est-à-dire les effets de la division du travail que le capitalisme introduit dans le procès de travail lui-même et à travers laquelle le producteur direct perd son pouvoir au profit d'un pouvoir hiérarchique dans lequel se cristallise l'intelligence d'un procès de travail devenu collectif.

Il est donc possible, à partir de Marx, de produire une théorie critique de l'État moderne ; et de rendre compte de ce que sont ses caractéristiques en tant qu'État capitaliste. Les problèmes commencent, comme je l'ai souligné, avec la façon dont Marx articule la remise en cause de la séparation des produc-

teurs d'avec les moyens de production et la perspective du dépérissement de l'État. Il ne s'agit naturellement pas de défendre la séparation de l'État d'avec la « société civile », au sens libéral du terme. Tout d'abord, cette séparation n'existe pas dans le capitalisme, au sens où, en particulier à travers le rapport salarial, l'État a dès l'origine un rôle structurant dans les rapports de production. Ensuite, je vois mal comment, dans un procès de travail devenu collectif, la remise en cause de la séparation des producteurs d'avec les moyens de production pourrait faire l'économie de formes d'appropriation publique de ces derniers.

La question est celle du statut de ce pouvoir public maintenu dont parle le *Manifeste communiste*. Les difficultés léguées par Marx ne tiennent pas seulement à la fin annoncée de « son caractère politique », mais au fait que, en conséquence, le seul contenu donné à ce pouvoir est celui d'une « simple administration de la production ». Par la suite, on retrouve des formules similaires chez Marx, et l'on connaît celle d'Engels dans *L'Anti-Dühring* : « Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. » Cela, explique Engels, parce que la seule suppression de la propriété privée permet que s'épanouisse la socialisation immanente portée par les forces productives développées par le capitalisme ; en conséquence l'État commence à s'éteindre lorsqu'il s'empare des moyens de production.

Ici commence, ce que l'on pourrait appeler l'oubli des analyses de Marx sur le despotisme d'usine qui va fortement marquer la tradition marxiste cristallisée autour d'Octobre 1917. Parler de despotisme d'usine, ce n'est pas seulement renvoyer à des formes de domination liées au procès immédiat de production, mais à une matrice plus générale dans laquelle s'enracine le phénomène bureaucratique, au sens moderne du terme⁵. Si la notion de « bris » de l'État a un sens, c'est bien sur ce terrain. Non pas pour supprimer toutes « les fonctions administratives », mais pour remettre radicalement en cause, dans les entreprises et au niveau de l'ensemble de la société, la séparation entre les tâches de conception et les tâches d'exécution qui est à la racine de la domination bureaucratique.

La catégorie de pouvoir public est absente des sociétés précapitalistes. L'affirmation de son maintien dans une société communiste pose un problème plus vaste. Celui du rapport entre une perspective d'émancipation et les « acquêts de l'ère capitaliste », pour reprendre une formule de Marx dans *Le Capital*, en ce qui concerne l'organisation du social. C'est-à-dire d'une série de dimensions « séparées » de la vie sociale mises à jour par le capitalisme et qui sont, en dernière analyse, le produit de cette formidable rupture historique représentée par la séparation des producteurs d'avec les moyens de production⁶.

Je reviendrai seulement sur le passage du *Manifeste communiste* dans lequel Marx affirme que, dans la société sans classes, le pouvoir public « perdra son caractère politique ». Dans ce même texte, il précise que « pouvoir politique » est synonyme de « pouvoir d'une classe sur une autre classe ». Dès lors, il serait tentant d'expliquer – et l'on trouve trace de cette tentation dans de nombreux commentaires – qu'il s'agit d'une simple question de définition. Pour le dire rapidement : à la suite de Saint-Simon, Marx ferait de la politique la caractéristique d'un pouvoir de domination sur les hommes (« gouvernement des personnes »). En conséquence, avec ces formulations, Marx viserait simplement à désigner un projet de « pouvoir public » débarrassé de toute forme de domination sur les personnes. Il suffirait de changer de définition de la catégorie de politique pour résoudre la question.

Mais que faut-il alors entendre par « politique » ? Sur ce point, la tradition marxiste, qui en fait un synonyme de « pouvoir de classe », donne peu d'indications ; encore qu'il serait intéressant de revenir sur la période de la *Critique du droit politique hégélien*⁷. Il est alors nécessaire de se confronter à d'autres traditions ; par exemple avec Hannah Arendt et sa réflexion sur la *polis* grecque. Mais si l'on ne veut pas se contenter de jeter un regard nostalgique sur une période révolue, on se trouve à nouveau confronté à la figure de l'abstraction citoyenne moderne. Car c'est bien avec elle que se dessinent les possibilités d'une autonomie du politique – d'une sphère politique non imbriquée dans des rapports de propriété, ce qui ne veut pas dire que l'économique ne pèse pas –, ouvrant la perspective d'un « vivre ensemble » démocratique. Et c'est bien cette forme qu'un pouvoir public, excluant dans son principe toute domination, devrait déployer pleinement.

Abstraction citoyenne et émancipation du genre humain

L'histoire serait trop simple s'il s'agissait d'une simple question de définition. En l'occurrence, ce serait oublier que, en rapport avec cette perspective de dépérissement de la politique, Marx a légué un autre problème : celui des conditions de socialisation des individus dans la société future d'où les classes auraient disparu. On retrouve ici les remarques faites au début du texte. Tout se passe comme si les rapports entre émancipation politique et émancipation humaine ou sociale relevaient d'un simple ordre de succession chronologique. Ici, il faudrait non seulement traiter à part les textes de jeunesse, mais distinguer, parmi eux, la *Critique du droit politique hégélien* de *La Question juive*.

Prenons ce dernier texte. Pour Marx, l'émancipation politique dessine la possibilité de l'avènement d'une véritable communauté humaine, mais de façon imaginaire (non irréaliste). Cette émancipation n'est que le prélude à l'avènement de « l'homme générique ». C'est-à-dire à l'avènement d'un individu qui

serait directement socialisé comme partie prenante du genre humain, sans passer par la médiation de l'abstraction citoyenne moderne. On peut, avec Henri Maler, dire que cette approche relève d'une problématique essentialiste de l'émancipation. Elle promet « la réalisation de l'homme total en chaque individu » et repose sur « l'utopie d'une émancipation totale » ; l'existence de l'individu devient alors conforme à son essence⁸. Naturellement, Marx, qui connaît Hegel, ne fait pas référence à une essence de l'homme définie hors de l'histoire ; elle est au contraire le produit de l'histoire. Mais l'adéquation transparente entre l'essence – le genre humain, comme produit de l'histoire – et l'individu singulier est au bout du chemin.

Le passage à la thématique des « producteurs associés » ne résout pas tous les problèmes. Car cette perspective peut être éclairée par une problématique que, faute de mieux, j'appellerai organique de l'émancipation. Il existe alors une parfaite congruence entre la forme de l'émancipation sociale (de l'appropriation sociale des moyens de production) et sa forme politique. Plus exactement, la dernière tend à se dissoudre dans la première, à se résorber dans la figure de l'appropriation sociale des moyens de production. Et la période transitoire entre ces deux étapes génère des formes sociales *ad hoc* permettant de fusionner les deux aspects ; ainsi le conseil ouvrier est le cadre enfin trouvé permettant de penser, tout à la fois, la socialisation de la politique et celle de la production. La citoyenneté – comme expression politique de l'appartenance de l'individu à une communauté universelle – se dissout alors dans la figure du producteur devenu porteur d'un universalisme concret, pour employer une catégorie hégélienne.

Certes, je simplifie ; il est possible de donner un autre éclairage aux textes de Marx. Mais dans ce retour critique sur la tradition marxiste, il est indispensable de remettre en cause toute approche de l'émancipation s'appuyant sur une problématique d'incarnation. S'incarner, explique *Le Petit Larousse*, c'est « personifier une réalité abstraite ». Le procès de construction du genre humain comme genre universel s'incarne alors dans tel ou tel individu et/ou groupe social et ce mouvement permet de dépasser le moment de la simple affirmation abstraite de l'universalité des individus. En conséquence, il serait possible de penser des conditions de socialisation des individus comme « hommes universels » faisant l'économie de l'abstraction politico-juridique moderne. C'est-à-dire de l'énoncé des droits de l'individu en tant que citoyen ; un énoncé qui considère les individus « sous un aspect unique et déterminé [...] en faisant abstraction de tout le reste », pour reprendre des formules de Marx dans la *Critique du programme de Gotha*, où il suppose que les différences sociales basées sur la division de la société en classes ont disparu⁹.

Au-delà de la question de la citoyenneté, est en jeu une question plus vaste : celle des conditions d'existence de l'individu comme « être social ». Même dans une

société débarrassée des classes sociales, il serait illusoire de croire que puissent émerger des individus porteurs de formes de sociabilité transparentes, immédiatement données. D'autant que, nous le savons depuis Freud, la constitution de l'individu en sujet – dans le double rapport de soi à soi et de soi aux autres – ne peut être, elle aussi, pensée sous la forme de la simple transparence. « À la différence des animaux sociaux et de leurs cousins les chimpanzés et les babouins, les humains [...] ne vivent pas seulement en société, mais produisent de la société pour vivre », écrit Maurice Godelier. Cela veut dire que la sociabilité, comme caractéristique du genre humain, n'est pas une donnée, mais la production d'un ordre spécifique qui ne sera jamais immanent à l'individu particulier ; « l'individu, quelque grand qu'il soit, n'est jamais le point de départ de la société »¹⁰.

La détermination de l'individu comme « homme universel » ne peut être qu'une donnée construite socialement et « faisant abstraction » des différences entre les individus singuliers. Et si l'on veut faire référence à « l'universel concret », alors il faut dire que sa réalisation doit prendre la forme d'une dialectique entre le traitement de la différence spécifique de l'individu singulier (ou d'un groupe d'individus) dans son rapport à l'énoncé de cette universalité abstraite ; et non pas de la suppression de cet énoncé.

J'ajouterai que, dans cette dialectique entre la différence et l'énoncé abstrait de l'universalité du genre humain, une des questions essentielles est celle de l'existence d'une humanité sexuée. S'il est nécessaire d'opérer un retour critique radical sur une approche de l'émancipation basée sur ce que j'ai appelé une problématique de l'incarnation de la marche vers l'universalité du genre humain, c'est pour toute une série de raisons tenant au bilan du siècle passé : si le prolétariat « réel » s'avère incapable de fonctionner comme universel concret, alors c'est le parti qui en devient le seul dépositaire. Mais la plus importante réside sans nul doute dans les questions posées par le développement des luttes des femmes pour leur émancipation.

En guise de conclusion

Naturellement, cette thématique de la citoyenneté est loin d'épuiser une problématique de l'émancipation. Ainsi, le droit ne peut se contenter de dire l'équivalence abstraite des individus. Se réclamer de l'égalité, c'est également faire du droit un outil de lutte contre les inégalités en prenant en compte les situations concrètes des individus et des groupes sociaux pour assurer une réelle « égalité des chances », selon la formule consacrée. Sous cet angle, on peut dire que toute une partie du droit doit « être non pas égal, mais inégal », pour citer Marx dans la *Critique du programme de Gotha*. Plus généralement, on sait que les luttes d'émancipation se sont traduites par des batailles, sans cesse répétées, pour l'inscription de nouveaux droits : droit au travail, à l'enseignement, à la santé, etc.

Par ailleurs, une perspective d'émancipation ne peut contourner la question de l'appropriation sociale des moyens de production qui ne peut elle-même faire l'économie du moment d'une appropriation publique.

Le retour critique sur la citoyenneté et la démocratie que je viens d'opérer a donc des conséquences sur la façon de (re)formuler ces perspectives. On peut l'illustrer en citant Yves Salesses dans *Réformes et révolution*¹¹. Traitant de l'appropriation sociale des moyens de production, il explique que les salariés interviennent deux fois, « comme citoyens et comme producteurs ». Il ne s'agit pas seulement de souligner que la gestion d'une entreprise publique ne relève pas de la seule compétence de ses salariés. Cela veut également dire que les formes d'exercice d'un pouvoir démocratique ne sont pas homogènes tout au long de l'espace social, alors que ce que j'ai appelé une problématique organique de l'émancipation a pour projet explicite de réunifier l'ensemble des pratiques sociopolitiques des individus autour de la figure du producteur. Et si, pour définir le projet d'un socialisme démocratique, l'on veut parler d'autogestion, il est indispensable de ne pas contourner ces questions.

Ainsi, en tant que citoyen, le salarié intervient à travers « le suffrage universel et direct », pour reprendre la formule de Trotski, dont la logique est incompatible avec une forme pyramidale de pouvoir. Par contre, en tant que producteur (dans l'entreprise), le salarié peut très bien intervenir au travers de formes se situant dans la tradition des conseils ouvriers ; c'est-à-dire sur la base d'une organisation collective sur les lieux de travail. C'est même nécessaire, car ce type d'organisation est indispensable pour remettre en cause la division capitaliste du travail et pour développer des formes coopératives d'organisation de la production. Ces remarques montrent bien que si l'abstraction citoyenne est un moment nécessaire et constitutif de la démocratie, un projet de démocratie socialiste ne saurait se réduire à elle. Ici, outre sur la question de l'appropriation sociale des moyens de production, il faudrait poursuivre la discussion sur les formes institutionnelles d'un pouvoir politique. Si l'existence d'une instance élue sur la base du suffrage universel est indispensable, je crois qu'il est nécessaire de faire pénétrer le « social » au sein même de l'organisation de ce pouvoir, à travers une structure de type « seconde chambre », représentant non les individus, mais les organisations, associations, etc., dont peut se doter la « société civile ».

1 Jacques Texier, « Un livre à discuter sérieusement », *La Pensée*, n° 326, avril-mai-juin 2001.

2 Outre mon livre, *Marx, l'État et la politique* (Syllepse, Paris, 1999), je renvoie à deux articles : « Démocratie

et émancipation sociale », *Critique communiste* n° 159-160, été-automne 2000 ; « Marx, l'État et la politique », *La Pensée*, n° 326, avril-mai-juin 2001.

3 Trotski « a hésité à mettre la vérité hors du Parti parce que le marxisme lui avait

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.¹

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.