

Marti, Mariategui, Recabarren et Guevara est aussi en pleine ébullition sociale et sur la voie d'une mobilisation politique tous azimuts. Nombreux sont ceux qui cherchent activement des alternatives à un modèle en crise permanente qui pousse dans la misère des millions de latino-américains. C'est des mobilisations actuelles et des luttes en cours (en Bolivie, au Brésil, au Venezuela, en Argentine et en Équateur notamment) que pourra naître l'énergie créatrice de la transformation sociale révolutionnaire. Ainsi que le rappelait l'un des grands dirigeants du mouvement ouvrier chilien, quelques mois avant sa mort prématurée l'année dernière, dans son « Manifeste d'unité pour l'action de toutes et tous les travailleurs du pays »⁹ : l'enjeu est aujourd'hui de prendre conscience de nos faiblesses et d'ouvrir un débat franc avec tous les travailleurs, avec tous les militants, avec tous les exploités, dans la perspective de construire, depuis la base, de nouvelles organisations de classe¹⁰.

- 1 Habitants des quartiers pauvres et des bidonvilles.
- 2 Pour connaître le programme et la stratégie de l'UP, voir les nombreux documents et textes d'analyse mis en ligne dans : <http://www.rebelion.org/chile.htm>.
- 3 Confédération Unique des Travailleurs : seule grande confédération syndicale au Chili.
- 4 91 entreprises inscrites dans son programme, dont 74 industrielles, alors que plus de deux cents étaient prévues initialement.
- 5 Mouvement de la Gauche Révolutionnaire (créé en 1964). Ce parti, après avoir écarté la majorité de ses adhérents trotskistes et la plupart des vieux leaders ouvriers qui le fondèrent, s'oriente à partir de 1967, davantage vers le modèle cubain. Il s'agit d'un appui critique et extraparlémentaire à l'UP, souvent catalogué comme « gauchiste » ou « contre-révolutionnaire » par le PC chilien.

- 6 Á ce propos, il est vraiment intéressant de consulter le site de l'université de Washington : www.gwu.edu/sarchiv/latin_america/chile.htm, qui présente l'ensemble des archives déclassées du département d'État et des services secrets des USA sur ce sujet.
- 7 Palais présidentiel.
- 8 *Carta de la coordinadora Provincial de Cordones Industriales de Santiago*, enviada a Presidente Salvador Allende, Santiago, 5 de septiembre de 1973.
- 9 H. Velazquez, *Manifiesto de unidad para la acción de todas y todos las y los trabajadores del país*, Coordinadora de sindicatos de base del grupo Luksic, Chile, 2003.
- 10 Voir Frank Gaudichaud, « Autour du mouvement révolutionnaire chilien », in *Dissidences*, 14-15 janvier 2004, Visiter le site de la revue *Dissidences*, www.dissidence.net

Eustache Kouvélakis

Université de Londres – King's College.

Critique de la citoyenneté (2) Marx et La Question juive

Dans le précédent numéro de ContreTemps, Eustache Kouvélakis ouvrait le débat sur la critique de la notion de citoyenneté, telle qu'elle apparaît notamment chez des auteurs contemporains comme Claude Lefort et Étienne Balibar. Il revient dans cette partie finale sur la conception de la citoyenneté dans Sur La question juive de Marx, texte fondateur, souvent l'objet de lourds contresens.

Après ces longs détours dont j'espère qu'ils n'auront pas été entièrement inutiles¹, ou vainement polémiques, je crois qu'il est temps maintenant de passer à Marx lui-même, et plus précisément au texte de *Sur la question juive*. Je ne me livrerai pas à une exégèse détaillée de ce texte, court mais particulièrement dense et riche. Je laisserai notamment de côté tout ce qui relève du politico-religieux *stricto sensu* et me contenterai de trois séries de remarques, qui portent sur des points déjà abordés au cours des développements précédents. Je précise simplement au préalable que, dans ce texte, Marx ne vise pas à traiter systématiquement de la question de la citoyenneté ou des droits de l'homme mais à répondre à Bauer. Celui-ci, sous couvert de phraséologie ultra-radical, mène un combat contre l'État germano-chrétien de son temps dans des termes qui, en réalité, restent théologiques, internes à cet État qu'il prétend combattre. Bauer rate ainsi tant le contenu de l'« émancipation politique », apportée par la Révolution de 1789, que celui de l'« émancipation humaine », qui constitue désormais – telle est la position nouvelle à laquelle Marx parvient dans les deux textes repris dans les *Annales franco-allemandes*² – l'horizon d'une révolution *nouvelle*. Marx se chargera donc de clarifier le contenu de cette distinction, tout particulièrement dans le but de dissiper les illusions de Bauer quant à la signification de l'avènement de l'État politique moderne, qui passe, aux yeux de ce dernier, pour la libération de toute conscience religieuse. Pour cela, il se tournera vers le cas le plus avancé, le plus « pur », de l'État libéral démocratique, dont les États-Unis fournissent la référence. Il montrera ainsi que, malgré la rupture qu'il opère avec l'Ancien régime, l'État moderne garde quelque chose de la transcendance de ce dernier, sous une

forme certes sécularisée. Il montrera aussi que cette transcendance s'exprime dans un universalisme juridique qui est un universalisme abstrait et tronqué, aveugle quant à ses propres présupposés et impuissant à résoudre les questions qu'il pose. La critique de la figure du citoyen, et la nécessité de son « dépassement », ou de son « abolition » (*Aufhebung*) dans la perspective de la révolution nouvelle, condense l'ensemble de l'argumentation de Marx. Nous l'aborderons d'un triple point de vue : le fondement anthropologique des énoncés de la citoyenneté, le caractère « abstrait » de leur forme, et, pour finir, le statut du droit qui s'y trouve circonscrit.

Le présupposé anthropologique des droits de l'homme

On connaît la célèbre phrase selon laquelle les droits de l'homme, en tant qu'ils se *distinguent* des droits du citoyen, sont ceux du « membre de la société civile-bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et la communauté »³. Marx examinera donc les quatre droits « naturels et imprescriptibles » tels qu'ils sont énoncés dans la déclaration « la plus radicale », celle de 1793, à savoir l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété. Il montre qu'ils se ramènent tous à la propriété⁴, dont ils servent de métaphore et visent, à leur tour, à garantir la libre jouissance. Les droits « naturels » sont conçus sur le modèle de l'individu-nomade, idéalement auto-suffisant et mu par le désir illimité de satisfaction de ses besoins particuliers, que C. B. MacPherson désigne par son concept d'« individualisme propriétaire », ou « possessif ».

Souvent assimilée à une critique morale, de par sa dénonciation, fort banale pour l'époque, de l'« égoïsme » de la société bourgeoise, l'argumentation marxienne repose cependant sur ceci, que cette figure anthropologique de l'homme-propriétaire résulte d'une exclusion, d'une séparation primordiale (du point de vue de l'analyse « synchronique » de la société bourgeoise. La suite du texte s'attachera justement à en reconstituer la genèse) entre l'homme et son « essence générique » (*Gattungswesen*), à savoir l'homme saisi dans la multiplicité constitutive de ses rapports aux autres hommes et aux activités sociales. Concept aux résonances feuerbachiennes sans aucun doute. Marx ne le reprend cependant qu'à la condition de le transformer (disons, pour faire vite, de le « hégélianiser » ou de l'« historiciser », dans un sens essentiellement *réactif*). L'« essence générique » doit être comprise avant tout comme une *machine critique*, dirigée contre l'universalisme abstrait des droits, dont elle révèle l'incapacité à déterminer les conditions, et le contenu substantiel⁵. C'est en effet l'illusion d'une « indépendance originelle »⁶, et bien entendu finale, de l'homme-propriétaire (via les « droits naturels » à la « conservation » desquels l'association politique des citoyens est appelée à

se dédier) qui est ici visée, dans la mesure où elle interdit de considérer les conditions effectives de la production d'une liberté commune : « C'est cette liberté individuelle, avec son application, qui forme la base de la société bourgeoise. Elle fait voir à chaque homme, dans un autre homme, non pas la *réalisation*, mais plutôt la *limitation* de sa liberté »⁷. Cette « vie générique » n'est ainsi en rien « naturelle »⁸; c'est au contraire l'« homme égoïste » de la société bourgeoise qui rétrograde au rang d'« objet naturel », dans la mesure justement où, séparé des médiations sociales, il n'est que le « résultat passif, simplement donné, de la société décomposée, objet de la *certitude immédiate* »⁹. Se laisse ici entrevoir, « en creux » seulement, la signification de l'émancipation de cet individu atomisé de la société bourgeoise qui, à travers sa réunion avec son essence générique, rendra possible la « reconnaissance » et l'« organisation » sociales de ce travail constitutif des médiations, dans la réunion de son « travail individuel », de ses « rapports individuels » avec sa « force sociale » pour reprendre les formulations du texte marxien¹⁰. Dans ce cadre, il convient de le souligner, le « citoyen abstrait » n'est pas purement et simplement supprimé, il est résorbé dans l'homme individuel réel, il cesse d'exister en tant que double transcendantal, réalité séparée d'une vie sociale, aussi bien qu'individuelle, désormais reconstruite dans l'immanence de ses médiations.

Réticent à expliciter davantage les déterminations de cette « vie générique » succédant à la société bourgeoise, fidèle en cela à sa posture foncièrement antiutopique, Marx s'attache davantage à montrer comment le texte même de la déclaration est hanté par la face cachée de l'universalisme abstrait qu'il proclame. Ce qui est exclu dans le moment constitutif de la société bourgeoise, la « vie générique », fera retour, mais sous forme « aliénée » (de projection inversée, maîtrisant imaginativement ses créateurs), dans l'« idéalisme » de la communauté des citoyens, qui reconduira la séparation originelle sous forme d'une multiplicité d'exclusions « concrètes ». Dans *Sur la question juive*, Marx n'ira pas plus loin. Il nous en dit toutefois assez pour décrypter le fonctionnement des énoncés de l'universalisme abstrait. Car si l'« homme » de la Déclaration des droits, c'est le propriétaire, il s'ensuit que le non-propriétaire se révèle, en toute logique, un peu moins « homme ». Pour le dire autrement, si les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit, et si le citoyen ne peut être autre chose que cet homme-là, la question de la citoyenneté, et de l'accès à celle-ci, se déplace désormais sur le fait de savoir qui est, ou plutôt qu'est-ce un homme ? Un non-propriétaire est-il, au sens plein du terme, un « homme » ? Une femme est-elle un « homme » ? Un esclave, un colonisé sont-ils des « hommes » ? À ces questions, nous savons que, dans une belle unanimité, les pères fondateurs du libéralisme répondent

par la négative¹¹. Locke subsume l'esclave noir sous la catégorie de marchandise, à côté du cheval. Il considère la classe laborieuse, et tous ceux qui se trouvent exclus (fut-ce temporairement comme dans le cas d'un travailleur salarié engagé dans une relation contractuelle) de la propriété d'eux-mêmes ainsi que de la possibilité d'accumuler des biens, comme incapables de mener une vie rationnelle et, bien entendu, d'accéder à la citoyenneté active¹². On sait que très tôt, les figures de l'esclave et celle du prolétaire ont partie liée. L'une déteint sur l'autre, notamment dans la représentation du prolétariat comme race distincte de celle des maîtres, vision qui connaîtra une extraordinaire fortune durant tout le XIX^e siècle. Sieyès même, auteur du plus célèbre écrit politique de la Révolution française, parle de « la plus grande partie des hommes » comme des « machines de travail » et des « instruments bipèdes »¹³. Benjamin Constant, l'un des auteurs préférés des thuriféraires actuels du néolibéralisme, assimile les non-propriétaires, l'« immense majorité » précise-t-il, à des mineurs, qui seront « toujours privés du loisir, conditions indispensables à l'acquisition des lumières »¹⁴. Aux côtés des prolétaires, esclaves et autres représentants d'une humanité subalterne, il serait inexcusable d'oublier les femmes, dont l'égalité « de nature » (l'appartenance à un même « genre humain ») vient aussitôt se heurter à l'insurmontable « différence » sexuelle, identifiée à une « différence » de « rationalité » (du moins du point de vue de son exercice pratique) qui légitime l'exclusion de la citoyenneté et la relégation dans l'espace « domestique » ou « privé »¹⁵.

J'arrête ici cette énumération qui pourrait vite devenir fastidieuse : on aura compris que l'universalisme abstrait des droits s'adosse sur une figure anthropologique définissant les sujets de ces droits et que celle-ci fonctionne selon un « principe d'exclusion caché », pour reprendre les mots d'André Tosel¹⁶. L'« égaliberté » de principe entre les « hommes » n'empêche nullement une hiérarchisation interne de leur humanité, pourvu qu'aucun obstacle de « nature », c'est-à-dire de naissance, n'interdise *a priori* le passage d'un degré à un autre, comme, par exemple, Kant a pu le montrer¹⁷.

Certes, on pourra rétorquer que c'est précisément par la répétition des énoncés universalistes abstraits que les exclusions en question ont été « graduellement » dépassées, fut-ce de manière partielle, et que s'est déployée l'effectivité propre à ces énoncés, inséparable en ce sens de la tension interne due à leur caractère spécifiquement « abstrait »¹⁸. Sans doute, à condition cependant de rappeler que cela n'a rien d'un procès linéaire, qu'il a fallu des luttes de longue haleine, et que, de ce fait, (nous y reviendrons) la « répétition » des énoncés « abstraits » doit elle-même être conçue davantage comme leur *transformation*. Pour nous en tenir au cas du suffrage et de l'éligibilité, la période post-révolutionnaire qui succède en France à la

Déclaration des droits et à l'avènement de la citoyenneté, a signifié non pas un élargissement mais au, au contraire, une forte *restriction* du droit de vote¹⁹, à la fois pour les non-propriétaires (les assemblées locales ou générales des « états », tout particulièrement du Tiers, étaient élus au suffrage masculin quasi-universel) et pour les femmes (dont certaines, notamment dans la noblesse, avaient même le droit de siéger dans les dites assemblées), la Constituante s'étant empressé d'instaurer un strict suffrage censitaire masculin. La domination du libéralisme propriétaire (à l'exception du bref intermède de la République jacobine) n'équivaut pas à une simple « résistance » à l'émancipation politique, plus ou moins résiduelle ou d'arrière-garde, mais au déclenchement d'un formidable mouvement de « désémancipation » (D. Losurdo), par l'imposition des figures de la « citoyenneté passive » aux non-propriétaires et aux femmes, et la poursuite effrénée de la barbarie coloniale et esclavagiste.

Quant aux luttes qui ont réussi à faire tomber quelques-unes du moins des exclusions et séparations en question, elles n'y sont parvenues qu'à la condition de s'en prendre à la fois à leur impensé anthropologique et à leur abstraction constitutive, en faisant apparaître comme « politique », et même comme contenu *par excellence* de la politique, ces « éléments simples de la vie civile » dont la « révolution politique » avait « aboli le caractère politique »²⁰, pour en faire de simples différences « sociales ». Par là même, les luttes en question auront également fait apparaître l'universel abstrait pour ce qu'il est, un *particularisme* à peine voilé, contaminé par ce « particulier » même qu'il exclut de son champ, et qui se révèle, à son tour, comme le véritable « universel ». Plus l'universel persévère dans son abstraction, plus il se révèle comme le particularisme des propriétaires, de sexe masculin, blancs et colonisateurs, alors que c'est l'intrusion des « particularismes », ou des « corporatismes » (des prolétaires, des colonisés, des femmes) qui s'avère porteuse d'universalité effective²¹.

La citoyenneté et l'État politique comme abstractions

Sans doute emportés par la brillance des formules marxistes, les commentateurs sont en général très diserts sur les métaphores religieuses du texte, tout particulièrement lorsque Marx énonce en termes d'« aliénation » la vérité de la scission imposée par l'émancipation politique entre, d'une part, une société civile-bourgeoise livrée à la poursuite des intérêts particuliers et, de l'autre, l'État garantissant à tous les citoyens l'« égaliberté », quelle que soit leur position à l'intérieur de la dite société civile-bourgeoise. Or, contrairement à la mystification véhiculée par l'État, qui voudrait que le citoyen soit la vérité de l'homme, c'est, selon Marx, l'inverse qui est vrai, c'est « l'homme, le membre de la société civile-bourgeoise qui est à la base, la condition de l'État

politique »²². Ce qui revient à dire que le citoyen, l'idéalité proclamée par la déclaration des droits, est la projection de l'homme profane, consacré au matérialisme de la société bourgeoise, qui apparaît dès lors comme l'homme naturel. La dualité homme/citoyen, communauté politique/atomistique de société reproduit la dualité ciel/terre propre au christianisme (porteur, et même « inventeur » de l'universalisme, grâce à la figure de Paul). La politique, celle qui se définit par l'abstraction citoyenne, se révèle alors comme la véritable religion, la transcendance sécularisée, de la société moderne.

Mais l'essentiel n'est pas là : ce que souligne avant tout cette notion d'abstraction, c'est que la « révolution politique », celle-là même qui constitue « par un seul et même acte » l'État politique et les individus atomisés qualifiés en tant que sujets de droit, la révolution politique donc « décompose » la « vie civile-bourgeoise en ses éléments, sans révolutionner ses éléments eux-mêmes et sans les soumettre à la critique »²³. Et cela parce que ces éléments sont, poursuit Marx, la « base même de son existence », mais une base dont elle a précisément fait abstraction pour constituer l'État politique²⁴. Celui-ci est donc incapable d'agir sur ces présupposés socio-économiques qui lui apparaissent dès lors comme une réalité naturelle, une « hypothèse qui n'a pas besoin d'être fondée »²⁵. Une réalité que l'État politique prétend dominer, et même transcender, alors qu'il lui est en réalité soumis, et condamné à en reproduire les séparations constitutives.

Telle est du reste, selon Marx, la solution de l'« énigme de la Terreur », c'est-à-dire les limites de la tentative jacobine-robesspierriste de résoudre l'antagonisme de la société bourgeoise (toujours considérée, ne l'oublions pas, comme le modèle à suivre pour la grande majorité des courants révolutionnaires, d'inspiration babouviste notamment, de son époque, et même d'après). C'est précisément parce que les objectifs de la direction jacobine allaient au-delà de l'abstraction et de l'égalité simplement juridique qu'ils se sont heurtés, de la manière la plus exacerbée, aux limites d'une politique coupée de ses conditions, mobilisant toute son énergie pour tenter d'agir sur celles-ci à partir d'une position d'irréductible *extériorité*²⁶. De l'échec jacobin, ressaisi dans sa grandeur même (d'avoir tenté de porter le mouvement de l'émancipation politique au-delà de lui-même) surgit dès lors la nécessité rétrospective d'un nouvel horizon émancipateur, sous peine de régresser dans des formes ineffectives, historiquement périmées, d'universalité.

Voilà pourquoi ce qui est habituellement désigné comme « l'expansion de la citoyenneté », l'« émancipation politique » de celles/ceux (ou du moins d'une part significative : on attend toujours des droits civiques pour cette partie du prolétariat désignée, ou plutôt chosifiée, en tant qu'« immigrés ») qui en ont été exclus, ne s'identifie pas à un simple élargissement des « droits » mais à

une profonde transformation des rapports du politique et du non-politique, du « privé » et du « public »²⁷. L'accès des prolétaires (de sexe masculin seulement dans un premier temps) au suffrage est indissociable d'un processus (très partiel) de « démarchandisation » de leur statut en tant que « force de travail », de reconnaissance du lieu de travail comme lieu « politique » (du moins comme lieu légitime d'organisation collective des prolétaires), et jusqu'à une forme de « socialisation » des institutions étatiques elles-mêmes (à travers les formes, certes très bureaucratisées, de gestion dite « néocorporatiste » liées à la formation de l'« État social »). Le droit de vote des femmes est, de manière similaire, inséparable d'une transformation profonde de l'« espace familial », et d'une reconnaissance (là encore, partielle) de son caractère public/politique, notamment à travers l'entrée des femmes dans la production, la prise en charge étatique d'un certain nombre de fonctions relevant de la sphère de la reproduction (écoles, crèches, troisième âge etc.) ou du droit à la contraception. En deux mots, si « extension » de citoyenneté il y a, c'est à la condition même de sa « désabstractification », de l'extension de la sphère de la politique elle-même, de la remise en cause, sous l'effet des luttes des classes et des groupes dominés, des séparations de la société civile-bourgeoise. Il devient possible, en tout cas, de mieux comprendre pourquoi, selon Marx, ce processus de politisation, s'il franchit un seuil décisif et s'étend jusqu'à la remise en cause des présupposés mêmes de la société bourgeoise (des rapports de propriété et de production, pour utiliser un langage marxien légèrement postérieur à ce texte), se doit de dépasser l'État « seulement » politique (et, partant, l'abstraction citoyenne) plus particulièrement en tant que moment fondateur du droit.

La critique du droit

Les critiques précédentes pourraient être considérées comme « solubles », en fin de compte, dans la dialectique interne des énoncés fondateurs de la citoyenneté, si elles ne conduisaient, et si elles ne supposaient, en retour, une critique de leur *forme* même, en tant qu'énoncés fondateurs de (et, en un sens, du) *droit*. Le droit comme tel n'existe, du point de vue de Marx, que dans cet acte même qui constitue l'État politique abstrait et la société civile-bourgeoise décomposée en individus indépendants, libérés des liens traditionnels, à caractère personnel, de l'époque féodale. Il n'existe donc qu'à partir de cette scission qu'il exprime, ou qu'il traduit, tout comme la religion exprimait et traduisait l'ancienne unité qui liait les diverses sphères d'activité du monde féodal. Cette traduction, il faut le préciser, opère dans un « langage », pour reprendre un terme clé de l'analyse du droit dans l'*Idéologie allemande*²⁸, qui se prend pour fondateur et s'érige dans la dénégation de la scission à laquelle

il doit pourtant son existence. Ce qui revient notamment à dire que le droit, et la déclaration de celui-ci, ne sont pas premiers (contrairement à leurs propres prétentions). Ils sont l'effet d'un processus qui dissout une forme sociale directement politique et rend possible « par le même acte » l'existence d'individus déliés et leur reconnaissance comme sujet de droit(s) par l'État politique, consignée dans les droits de l'homme et du citoyen²⁹.

Le problème de Marx n'est donc pas que les droits de l'homme et du citoyen soient formels, c'est *qu'ils sont des droits*, pour reprendre la percutante formulation de Bertrand Binoche³⁰. En tant que tels ils sont tout à fait *réels* : je peux très bien être croyant et en même temps citoyen, tout comme l'État moderne peut très bien supprimer le suffrage censitaire, et par là enlever à la propriété toute signification directement politique, et garantir effectivement le droit de vote aux non-proprétaires, tout en laissant intacte la propriété, fût-elle la plus concentrée, car elle n'est désormais « que » simple différence civile. Ou pour donner un exemple plus contemporain, je peux très bien être noir sud-africain et pouvoir désormais voter dans l'Afrique du sud d'après l'apartheid (et il a bien entendu fallu payer le prix du sang pour cela) tout en habitant le même *township* qu'avant et en travaillant sous les ordres du même patron blanc. Même s'il reste à savoir comment le capital sud-africain peut durablement gérer (et assurer la reproduction) d'une force de travail libérée du « talon de fer » de l'*apartheid*.

Une objection évidente surgit néanmoins ici : si les « droits » de l'homme et du citoyens sont bien des droits réels, et si l'« extension » de la citoyenneté les a « enrichis » de tout une série de « droits sociaux », l'objection de Marx quant aux limites insurmontables du droit n'a-t-elle pas été invalidée « pratiquement », par l'évolution historique (dont on peut même admettre qu'elle est, du moins pour une large part, due aux effets de sa critique)? Et, dans ce cas, plutôt que d'abandonner la référence aux droits de l'homme ne convient-il pas plutôt de s'en emparer pour en redéfinir le contenu? Plusieurs remarques s'imposent sur ce point : rappelons tout d'abord que Marx ne parle, dans ce texte, des droits de l'homme qu'en tant qu'ils diffèrent des droits du citoyen, du noyau fondateur des « droits naturels » et « inconditionnels » de l'homme (dont la figure du « citoyen » demeure dépendante, droits structurés, toujours selon Marx, autour du droit de propriété. Or, force est de constater que, quels que soient les remaniements et les « enrichissements » du texte fondateur dont témoignent les multiples réécritures et versions qui lui ont succédé, ce primat du droit de propriété n'a jamais été remis en cause. Davantage même : c'est lui qui rend compte (au niveau du droit positif), des décalages, hiérarchies et asymétries inscrits désormais dans l'ordre des « droits ». Plutôt qu'illustrer une extension linéaire de la notion de « droit », les divers droits

« sociaux » ne peuvent, justement, être juridiquement définis sur le mode du droit de propriété, et de ses corollaires, (comme autant de droits individuels, opposables à un « débiteur » précis) mais uniquement en tant que « créances sur la collectivité », opposables à tout le monde et à personne en particulier, si ce n'est à la puissance publique, donc à l'État. Ces « droits » s'avèrent donc dépendre de déterminations politiques et ne sauraient prétendre au même statut juridique que les autres. Voilà pourquoi ils peuvent être, en fonction des conjonctures (par exemple dans le cadre de la contre-réforme néolibérale actuelle), drastiquement limités, voire supprimés, de manière parfaitement « légale », compatible avec l'ordre juridique et constitutionnel existant. Songeons, à titre de comparaison, à la décision d'expropriation sans indemnisation d'un propriétaire, qui suppose, elle, un bouleversement radical de l'ordre juridique, une rupture de légalité, et le passage à une logique politique « d'exception » déterminant ouvertement les normes légales. Une asymétrie interne aux « droits » se révèle ici, partiellement recouverte par les effets homogénéisants du langage juridique, qui permet aux théoriciens libéraux d'établir une hiérarchie, qui n'accorde aux « droits-créances » qu'une place seconde (si ce n'est aucune, par exemple chez Hayek) par rapport aux « droits-libertés », alors même qu'il est aisé de constater que les seconds ne peuvent que dégénérer en pure formalité sans le soutien des premiers.

Le cas limite, de ce point de vue, est évidemment celui du « droit au travail », dont la revendication, lors de la révolution de 1848 en France, a révélé au grand jour les limites même du droit. Car il est clair que tout début de définition concrète de ce « droit » est incompatible avec les rapports de propriété et d'échange de la société bourgeoise. C'est pourquoi, selon Marx, « derrière ce droit » se lisaient les « exigences révolutionnaires du prolétariat parisien »³¹, exigences irréductibles, elles, au langage du, et des, droit(s). Proclamé par la suite dans certains textes (dont la déclaration des droits de l'ONU de 1948), le « droit au travail » n'a connu de traduction concrète (là encore bien fragile, comme nous le constatons de nos jours) qu'en tant que « droit à l'emploi »³², c'est-à-dire, de fait (y compris au sens du droit positif), de droit à une indemnisation en cas de perte d'emploi³³. « Droit » qui, même sous cette forme limitée, risque de se transformer rapidement en un simple souvenir, y compris dans des pays aux fortes traditions d'« État social ».

Il ne s'agit donc pas tant d'abandonner à son sort le terrain du droit (les luttes *dans* le droit et *pour* les droits sont une dimension constitutive de la lutte de classes), mais d'en saisir les limites. De voir que même quand elles s'expriment en termes de droit(s), les luttes des dominés sont *en excès* sur le droit, qu'elles parlent, en fin de compte, d'autre chose que de lui. L'« émancipation politique » diffère de l'« émancipation humaine », pour reprendre les

termes de *Sur la question juive* (Marx ne parlera bientôt que de « l'émancipation du prolétariat »³⁴), dans la mesure où cette dernière exige non pas de réaliser le droit ou de le dénoncer, mais de rompre avec ses prétentions fondatrices, qui ne sont que l'envers fictif de sa fonction de légitimation d'un pouvoir étatique séparé de la société.

Le point de vue de l'« émancipation humaine », c'est celui qui pense à partir des limites internes de l'émancipation politique, c'est-à-dire à partir de son échec. L'émancipation humaine est, dit Marx, un « grand progrès », elle est même une « forme d'émancipation humaine » mais qui demeure « la dernière forme dans l'ordre du monde actuel », l'« émancipation partielle » qui « laisse debout les piliers de la maison »³⁵. Son échec apparaît ainsi comme rétrospectivement nécessaire, dans la perspective nouvelle de l'émancipation qui s'attaque tout à la fois aux piliers et à la toiture surplombant l'ordre existant. Pour le dire autrement, l'émancipation politique n'est pas plus une illusion qu'un mécanisme strictement fonctionnel à la domination bourgeoise³⁶; elle est simplement, si j'ose dire!, grevée d'une limite interne, structurelle, qui lui interdit de répondre à la question à laquelle elle conduit (par son « ratage » même), celle de l'avènement de l'universalité concrète.

Au-delà de la citoyenneté : la révolution

De là aussi, à notre sens, l'impossibilité de rendre compte du processus historique d'accès à l'« émancipation politique » comme une « extension » de la citoyenneté mais plutôt comme une subversion de la notion même. D'une certaine façon, le retour « emphatique » de la citoyenneté auquel nous assistons atteste que ce processus est en crise, ou plus exactement que cette crise prend une forme nouvelle. Au mouvement (pour rester dans cette terminologie) d'« extension » et de « concrétisation » de la citoyenneté, dans le cadre des compromis imposés par les luttes de classes (soulignons à quel point ceux-ci furent redevables d'octobre 1917, y compris du strict point de vue de l'« émancipation politique » : la Russie soviétique fut la première au monde à reconnaître simultanément les droits politiques des non-propriétaires, des femmes et des nationalités opprimées), succède une ère de contre-révolution « à froid », un mouvement de désémancipation mené sous l'égide du néolibéralisme. L'exclusion des classes dominées de la sphère publique (indissociable de la destruction des conquêtes sociales de la période antérieure), et même, de l'exercice de leur droit au suffrage (voire l'effondrement des taux de participation aux élections dans les principaux pays européens, et leur alignement tendanciel sur le modèle américain), i.e. le rétablissement de fait, du suffrage censitaire et de la citoyenneté passive, en représente une dimension décisive. Preuve, s'il en fallait, du caractère instable et limité (dans l'espace et

le temps) des compromis actuellement, c'est-à-dire *rétrospectivement*, interprétés (et souvent idéalisés) en tant que « citoyenneté sociale ».

S'il en est ainsi, la prolifération actuelle du discours « citoyen », qui contraste fortement avec son relatif effacement lors de la période précédente, pourtant marquée par les « avancées » de la « citoyenneté » (mais ce sont essentiellement les discours du socialisme et de la révolution anticoloniale qui l'ont exprimée), ne peut être considérée comme un paradoxe, mais plutôt comme un symptôme, ambigu, de la désémancipation. Tantôt protestation contre certains de ses effets (au nom des dimensions « qualitatives » ou « sociales » incorporées à la définition de la « citoyenneté »), tantôt justification de sa logique d'ensemble (au nom du retour aux vertus de l'universalisme abstrait), la figure du « citoyen » proclamée aujourd'hui de toutes parts redouble sur le plan discursif le processus désémancipateur, en excluant la seule critique qui remette radicalement en cause ses présupposés, la critique socialiste et communiste. Peut-être pouvons-nous à présent mieux comprendre la portée de la critique marxienne de la citoyenneté. Car on aura beau décliner de toutes les manières « égaliberté » et « citoyenneté » on n'obtiendra jamais « transformation des rapports de production », « prise du pouvoir », « abolition du salariat, du marché et des classes » ou encore « dépérissement de l'État ». Naturellement, on peut juger que, du point de vue même d'un projet d'émancipation, il s'agit là d'énoncés tout à fait périmés, voire dangereux ou du moins nuisibles. Pour ce faire, il me semble toutefois qu'il faut d'abord en discuter sérieusement, se mesurer à leur radicalité et vérifier que leur abandon n'entraîne pas une perte sérieuse pour la consistance d'un tel projet. Autant il serait illusoire de croire que la théorie de Marx peut faire l'économie de la confrontation avec l'expérience de défaites du dernier siècle, autant il convient de ne pas se tromper sur la signification des résistances qu'elle continue, et continuera, de susciter.

1 Deuxième partie du texte d'une conférence donnée le 4 juin 2003 à Espaces Marx Paris. La première partie a été publiée dans *ContreTemps*, n° 9, février 2004, p. 174-190.

2 À savoir, outre *Sur la question juive*, la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*, auxquels ils convient d'ajouter les lettres à Ruge.

3 Je cite d'après la traduction de J.-M. Palmier, Paris, UGE 10/18, 1968 (dorénavant QJ, suivi du numéro de page), p. 37, et, pour l'original allemand, d'après

les *Marx Engels Werke*, vol. 1, Berlin, Dietz Verlag, 1988 (dorénavant MEW 1 suivi du numéro de page), p. 363-364.

4 Ce primat de la propriété se répercute au niveau du droit positif, qui accorde au droit de propriété des garanties inconnues des autres, et tout particulièrement des droits « sociaux » (nous y reviendrons).

5 Je remercie P. Sereni pour cette remarque.

6 QJ 39, MEW 1 366.

7 QJ 38, MEW 1 365. Comme nous l'avons vu (cf. 1ère partie de cet article, note 21), même Rousseau, Marx le souligne dans

la suite de ce texte, malgré sa conception d'une « liberté civile » qui n'est pas perte de la « liberté naturelle », mais production d'une liberté nouvelle basée sur l'entière aliénation des forces individuelles de tous ceux qui fondent l'association politique, reste prisonnier de ce modèle de la liberté-indépendance.

8 Le soupçon demeure toutefois que cette « essence » fonctionne elle-même sur le mode d'une nature, d'un donné originel altéré par l'atomistique de la société bourgeoise, que l'« émancipation humaine » sert à rétablir. Ces ambiguïtés ont conduit Marx, par la suite (6^e thèse sur Feuerbach), à répudier explicitement le concept de « genre » et d'« essence générique » en tant qu'« universalité interne, muette, liant les nombreux individus de façon naturelle » (trad. G. Labica, in G. Labica, *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1897, p. 22).

9 QJ 44 MEW 1369.

10 « Ce n'est que lorsque l'homme individuel effectif a récupéré en lui-même le citoyen abstrait et est devenu [conforme à son] *essence générique (Gattungswesen geworden ist)* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses conditions individuelles, ce n'est que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces *sociales*, et que la force sociale ne se sépare plus de lui sous la forme de la force *politique*, ce n'est qu'alors que l'émancipation humaine est accomplie », QJ 45 (trad. modifiée) MEW 1370.

11 Sur cette question, on se reportera aux études de D. Losurdo, « Marx, la tradition libérale et le concept universel d'homme », *Actuel Marx*, n° 5, 1989, p. 17-31 et « La construction du concept universel de l'homme : de la tradition libérale à la Révolution française », in B. Bourgeois, J. D'Hondt (dir.), *La philosophie et la Révolution française*, Paris, Vrin, 1993, p. 49-58.

12 Cf. C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, de Hobbes à Locke, Paris, Gallimard, 1971, pp. 244-274. Sur la portée politique (proprement fondatrice) de l'anthropologie lockienne, on consultera à l'ouvrage de Neal Wood,

The politics of Locke's Philosophy. A social study of An essay concerning human understanding, Berkeley, University of California Press, 1983.

13 Cité in R. Zapperi, « Introduction », in E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* Genève, Droz, 1970, p. 46. Sieyès envisageait même tout à fait sérieusement la mise au point, par croisements successifs, d'une « race » nouvelle de « singes anthropomorphes » destinés à être « esclaves », aux côtés des la race des « nègres », servant eux d'« instruments de labeur auxiliaires », et de la « race » des « chefs de production », exclusivement composés de « blancs » (*ibid.*, p. 11).

14 B. Constant, *Principes de politique*, Paris, Hachette, 1997, p. 179.

15 Cf. G. Fraisse, *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris, Gallimard, 1995. L'auteur souligne, à juste titre, qu'« on peut dire que l'égalité est vraie en théorie et fautive en pratique, mais la procédure est en fait plus perverse car la théorie elle-même est porteuse de l'inégalité, de la possibilité de subordonner les femmes », pour conclure: « la Déclaration des droits de l'homme n'est pas contradictoire avec l'exclusion » (*ibid.*, p. 286 et 330).

16 A. Tosel, *Démocratie et libéralismes*, Paris, Kimé, 1995, p. 20-26. Ce principe est « caché » non parce que les énoncés de l'exclusion resteraient implicites (nous avons vu qu'ils sont, au contraire, clairement affirmés), mais parce qu'ils se situent à un autre niveau du discours, plus « empirique », ou « concret », laissant formellement intact l'énoncé premier censé les « subsumer » du haut de son impassible universalité. D'où le caractère fragmenté, proliférant et, en fin de compte, instable de ce type particulier d'énoncés.

17 Notamment dans « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point » (in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1986, cf. notamment 275-278), éloquent plaidoyer en faveur de l'exclusion de la citoyenneté des femmes, des mineurs et de tous ceux qui vendent leur force de travail (*opérai*).

18 Voir, par exemple, en ce sens l'argumentation d'E. Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996.

19 Cf. D. Losurdo, *Démocratie ou bonapartisme*, Paris, Le temps des cerises, 2003, p. 25-27, et, pour les femmes, G. Fraisse, *Muse de la Raison...*, *op. cit.* p. 275-276.

20 « La révolution politique abolit (*hob... auf*) donc le caractère politique de société civile-bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*). Elle brisa la société civile-bourgeoise en ses éléments simples, d'une part les individus, d'autre part les éléments matériels et spirituels qui forment le contenu de la vie et la situation civile de ces individus », QJ 42 (trad. modifiée) MEW 1368.

21 Dialectique de l'universel que J. Rancière restitue de manière suggestive par sa définition de la politique comme « institution de la part des sans part », dont l'irruption révèle la contingence de tout ordre social (dont la gestion, le comptage, définit la « police », selon Rancière) en s'affirmant comme le tout, l'universel singulier qui naît, sur le mode polémique, du tort fondamental, de l'exclusion des « incomptés » (cf. J. Rancière, *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995). Sans doute, à condition toutefois de ne pas opposer (comme le fait Rancière) exclusion symbolique et déterminations sociales, ou, en d'autres termes, « politique » et « police », afin de mettre en lumière la « politicités » de la « police » elle-même.

22 QJ 43 MEW 1369.

23 QJ 44 MEW 1369.

24 « Bien loin de supprimer ces différences factices [l'État politique] n'existe que sous leurs présuppositions », QJ 24 MEW 1354.

25 *Ibid.*

26 Cf. QJ 27-28 MEW 1357.

27 Et jusqu'au statut même des « droits » en question, nous y reviendrons plus loin.

28 K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 363.

29 « La constitution de l'État politique et la décomposition de la société bourgeoise en individus indépendants, dont les rapports sont régis par le droit, comme les rapports des hommes

des corporations et des jurandes étaient régis par le *privilege*, s'accomplissent par un seul et même acte », QJ 43 MEW 1369.

30 B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1989, p. 111.

31 Cf. K. Marx, *Les luttes de classes en France*, trad. G. Cornillet, Paris, Éditions sociales, 1984, p. 122 : « derrière le droit au travail, il y a le pouvoir sur le capital, derrière le pouvoir sur le capital l'appropriation des moyens de production, leur subordination à la classe ouvrière associée, c'est-à-dire la suppression du salariat, du capital et de leurs rapports réciproques. Derrière le « droit au travail », il y avait l'insurrection de Juin ».

32 C'est sous cette formulation du reste qu'il figure, contrairement à ce qui est souvent avancé, dans le préambule de la Constitution française de 1946, confirmée en 1958, où il apparaît, de surcroît, non comme un droit inconditionnel mais comme la contrepartie du « devoir » de travailler.

33 Cf. les indications de J.-J. Goblot, *Le droit au travail. Passé, présent, avenir*, Paris, Syllepse, 2003.

34 Par exemple dans *Les luttes de classes en France*, *op. cit.*, p. 94 : le « secret de la révolution du XIX^e siècle » réside dans « l'émancipation du prolétariat ».

35 Respectivement QJ 26 MEW 1356 (je souligne) et *Critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*, trad. E. Kouvélakis, Paris, Ellipses, 2000, p. 16, 18 MEW 1388, 389.

36 C'est l'objection de S. Petrucciani dans sa stimulante étude « Marx et la critique de l'égalité politique », *Actuel Marx*, n° 8, 1990, p. 67-86.