

## L'APPORT DE MARX À LA THÉORIE DE L'ÉTAT

Hélène Desbrouesses

Fondation Gabriel Péri | « Nouvelles FondationS »

2007/1 n° 5 | pages 71 à 84

ISSN 1951-9745

ISBN encours

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-nouvelles-fondations-2007-1-page-71.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Fondation Gabriel Péri.

© Fondation Gabriel Péri. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# L'APPORT DE MARX À LA THÉORIE DE L'ÉTAT

HÉLÈNE DESBROUSSES\*

On prendra pour support de cette étude les textes rédigés par Marx entre mars 1843 et janvier 1844, principalement la *Critique du Droit politique hégélien* et la *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, en relation avec quelques notations tirées de sa correspondance avec Ruge, de quelques articles portant sur les débats de la Diète rhénane et de commentaires suscités par l'ouvrage de Bruno Bauer sur la *Question juive*.

**OBJET ET MÉTHODE** L'intitulé retenu pour cet article vaut pour signaler que l'on s'intéresse à la contribution spécifique que Marx a pu apporter à la théorie de l'État, non à son « expérience de pensée », qu'on la considère sous un angle phénoménologique ou épistémologique, affecté ou non par quelque « coupure ». La question du rapport Marx-Hegel, déjà abondamment traitée, ne sera pas non plus abordée<sup>1</sup>. C'est l'objet État qui sera prioritairement interrogé : en quoi les formulations de Marx constituent-elles un « dépassement » des élaborations précédentes, notamment celles de la philosophie politique classique, en quoi peuvent-elles se situer en deçà.

Au regard de ces possibles apports ou manques, deux aspects sont à considérer : l'intérêt propre de la théorisation de Marx a-t-il trait à la mise en évidence des déterminations « réelles » qui constituent l'État, sa genèse historique, ou porte-t-elle sur les déterminations « pensées », la conceptualisation de la catégorie État. Ou, pour le dire en langage profane, sa contribution éclaire-t-elle principalement la question : « Pourquoi il y a (de) l'État ? » ou « Qu'est-ce que l'État ? », questions et distinctions déjà abordées à propos

d'autres théoriciens<sup>2</sup>. La capacité de répondre à la deuxième question ne pouvant venir qu'au terme d'une démarche régressive (celle que Marx met en œuvre pour l'analyse du capital), « remontant » jusqu'à la « forme élémentaire » de tout État, qui fait qu'on ne peut identifier la catégorie politique d'État à celle de pouvoir, par exemple.

● **L'objet « état » au sein d'un processus de recherche** Contrastant avec la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, souvent elliptique, *La Critique du droit politique hégélien* (*Critique de l'État hégélien* pour l'édition Costes) se présente comme un texte profus. Le manuscrit ne se présente ni comme œuvre achevée ni comme un simple brouillon<sup>3</sup>. On peut estimer qu'il se situe entre le document de travail et l'esquisse d'une œuvre, moment partiel d'un processus de recherche d'ensemble, où différents objets se chevauchent encore.

Si l'on en croit la lettre que Marx adresse en 1842 à Arnold Ruge, le premier objet assigné à la critique de la philosophie du droit était une « réfutation de la monarchie constitutionnelle, comme chose bâtarde et contradictoire ». Le manuscrit de 1843 va au-delà de ce projet, plusieurs critiques et par là plusieurs objets y sont entremêlés, ce que souligne Isabelle Garo<sup>4</sup>. Au-delà d'une critique de la philosophie spéculative, on peut discerner une critique du modèle d'État hégélien, plus ou moins distingué de l'« actuelle constitution de l'État », qui débouche sur une critique de toute forme d'État s'érigeant sur la base de la société civile bourgeoise, et conduit, par conséquent, à centrer la critique sur les fondements de cette société, déportant l'objet initial de la recherche.

Sans recourir à une lecture téléologique, on peut estimer que ce processus de passage d'un objet à un autre caractérise la démarche de toute recherche, dont Marx précisera lui-même la « méthode » (à comprendre au sens de chemin tracé) dans l'introduction de la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

\* Docteur d'État en sciences politiques, chercheur au CNRS (jusqu'en 2004). Dernières publications (ouvrages collectifs) : *Objet des sciences sociales et normes de scientificité*, L'Harmattan, 1997 ; *Les Antinomies du travail*, CSH, 2002 ; *Le Peuple, figures et concepts*, De Guibert, 2004.

En 1843, toutefois, il n'a pas « les moyens d'articuler la construction de l'État sur la base d'une analyse complète de ses présupposés », observe Gérard Raule<sup>5</sup>, présupposés qui touchent à l'« anatomie de la société civile bourgeoise » dont il n'a pas encore élaboré la théorie. Les différents écrits rédigés à ce moment participent de la phase d'investigation nécessaire à toute science, pour peu qu'on n'imagine pas que celle-ci tombe du ciel toute faite. Il ne s'agit pas encore d'exposer les résultats de la « science », tant pour l'anatomie de la société civile que pour la catégorie État, en partant de leurs déterminations les plus simples. Au cours de cette phase, les questions s'enchaînent et conduisent à remonter de question en question, jusqu'à parvenir à la question préalable : celle des présupposés « réels » de la politique et de l'État.

« Une question actuelle a ceci de commun avec toute question justifiée par son contenu et par là même rationnelle que la principale difficulté qu'elle présente n'est pas la réponse à y faire, mais la manière dont il faut la poser. De ce fait, une vraie critique comporte une analyse, non des réponses mais des questions. De même que la solution d'une équation algébrique est donnée dès qu'elle est clairement et correctement posée, la réponse à une question est indiquée, dès que celle-ci constitue une question réelle. L'histoire ne connaît pas d'autre méthode de résoudre d'anciennes questions que d'y répondre par des questions nouvelles<sup>6</sup>. »

Le point de départ du questionnement n'est pas ainsi dans une spéculation ne tirant son fonds que d'elle-même, mais dans l'« état réel », les « questions posées par l'époque », point de départ double, puisqu'il tient compte des questions posées dans le monde sous l'angle d'une critique des idées qui se sont forgées en son sein. Le « chercheur » Marx remonte ainsi de pourquoi en pourquoi, d'énigme en énigme, de la résolution de l'une à la résolution de l'autre : de l'énigme de la formation de l'État, qui se résout par l'analyse des contradictions de la société civile, à l'énigme de la forme monnaie, qui se résout dans l'analyse de la forme marchandise des produits du travail, qui elle-même permet de rendre compte du mouvement immanent du capital.

Dans ces textes précoces, s'il n'est pas toujours possible de discerner entre ce qui relève de premiers efforts de théorisation de l'État et ce qui relève de l'aspiration à voir la société et l'État se conformer à l'ordre d'aspirations idéales, il ne s'agit pas cependant de construire le monde « tel qu'il doit être », monde qui n'existerait que dans l'opinion subjective de celui qui le construit<sup>7</sup>. Les analyses de Marx s'inscrivent plutôt au sein de ce processus général, non linéaire, d'élaboration des connaissances, à propos duquel son

propre commentaire pourrait s'appliquer : « Dans toutes les sciences [...], la marche historique ne conduit qu'après mille et détours et traverses aux véritables points de départ. À la différence d'autres architectes, les savants ne dessinent pas seulement des châteaux en l'air, ils en construisent même quelques étages habitables, avant d'avoir posé la première pierre de l'édifice<sup>8</sup>. »

● **Les questions posées par l'époque** Dans l'extrait déjà cité de sa critique de Hess, Marx indique que « les mots qui donnent la clé de l'énigme de chaque époque [...] sont aisés à trouver : ce sont les questions du jour ». Ces questions sont posées par le monde réel, mais s'exposent aussi au niveau des idées.

Comment se posent et s'exposent les questions du jour pour ce qui touche à la politique et à l'État dans une Allemagne qui suit son « propre chemin », sans pouvoir cependant se couper de l'histoire moderne du monde ? Pour l'ensemble des nations européennes, la Révolution française s'est présentée comme moment de rupture dans l'organisation sociale et dans l'ordre politique. Cette rupture a affecté le principe de détention du pouvoir souverain, c'est-à-dire la forme même de l'État : pouvoir d'un seul (ou de quelques-uns), ou affaire générale d'un peuple, de tout le corps politique. La révolution des instances politiques porte ainsi déjà en elle des éléments « sociaux ».

Les pratiques et les théorisations qui se forment après ce moment de rupture ne peuvent ignorer une telle opposition de principe, tout en projetant un « entre-deux », des « formes de compromis », telles les différentes variantes de monarchies constitutionnelles, qui réfractent un effort de conciliation entre classes : propriété foncière et mobilière. Tant dans la philosophie du droit de Hegel que dans les Constitutions réelles des États – instituées, concédées ou relevant d'un simple état de fait –, les formes de l'État se reformulent en autant de configurations « bâtardes et contradictoires ». Les analyses de Marx se positionnent, en outre, entre deux moments de l'histoire, tout à la fois contemporains et décalés. Il s'agit pour la pensée de se frayer un chemin dans une situation historique charnière où se mêlent les contradictions de l'ancien et du nouveau. En Allemagne, on se trouve face à un entrelacement entre forces de l'ancien régime et forces d'une bourgeoisie qui doit s'adapter au monde moderne, sans parvenir à réaliser sa révolution politique, se trouvant déjà confrontée aux premiers mouvements prolétariens. Cela, alors que les ondes de choc de la Révolution française ont été répercutées et portent des éléments de dépassement de la révolution bourgeoise, mais dans un moment où la contre-révolution en Europe n'a pas fini de faire sentir ses effets.

Si la situation française autorise à penser les limites de la révolution « seulement politique » contre le régime ancien et à poser dorénavant la révolution en termes « sociaux », c'est précisément parce que la révolution politique a déjà eu lieu, au contraire de ce qui s'est produit en Allemagne. Comme en atteste l'ouvrage de Lorenz von Stein, paru en Allemagne en 1842<sup>9</sup>, les socialistes et les communistes français sont déjà pleinement conscients de la nécessité de poser le lieu de résolution des maux sociaux dans la société même, et non plus au niveau de l'État. Confronté à la formation historique française, l'« état de choses allemand » se trouve ainsi doublement « au-dessous de toute critique », « pas même hissé au niveau du XVIII<sup>e</sup> siècle », et sans possibilité d'auto-dépassement politique.

L'analyse de l'État que propose Marx se développe en fonction de l'entrelacement de ces différentes questions « posées par l'époque ». Il s'agit de trouver « le monde nouveau au terme d'une critique de l'ancien », partir comme l'indique Gérard Raulet de l'extérieur, des nations modernes, pour rendre compte de l'état de choses allemand (juger l'Allemagne à partir de Paris, capitale du nouveau, écrit Marx à Ruge en mars 1843). Mais il convient aussi de partir de « ce qui est au centre de l'intérêt en Allemagne, religion et politique », « dans l'état [scandaleux] où elles sont », afin de dresser « un soi conscient de lui-même ». Sur cette base, on peut penser aussi les « réminiscences » de l'ancien dans le nouveau dans leur généralité historique, révéler le pourquoi des tares des nations et des États modernes, la conscience de soi de la réalité allemande se présentant comme « mauvaise conscience de [l'ensemble de] la modernité ».

● **Sens donné aux notions en fonction de leur champ d'application** Prenant pour point de départ de l'investigation les questions allemandes et la façon dont elles s'exposent en idées, comme premier support de son analyse de l'État, Marx est tenu d'affronter la particularité de la « réalité allemande », « séparée de sa pensée », qui est seule à se trouver (partiellement) « contemporaine du présent historique ». Le point de vue idéaliste en philosophie constitue à cet égard une des expressions de l'« état des choses allemand ». Pour faire coïncider pensée et réalité, un double renversement doit ainsi être opéré : sur le plan théorique du primat des idées au primat du mouvement des choses, et de l'État à la société civile, sur le plan pratique de la conscience (non inversée) de l'état des choses à leur transformation. La pensée, par là, est tenue de naviguer sans cesse entre deux plans de la réalité : l'état des choses « réel » et tel qu'il se présente de façon inversée dans la pensée « allemande ».

À propos du rapport entre société civile bourgeoise et État, Marx reprend de Feuerbach le primat de la réalité objective sur les idées et sa critique de l'inversion sujet/attribut, tout en accordant plus de place aux formes de l'action humaine dans l'ordre social<sup>10</sup>. Le primat qui revient au « sujet » sur l'« attribut », ou à la réalité objective par rapport aux idées, ne ressortit pas d'une position « moniste ». L'existence de deux champs ou plans distincts de la « réalité » est postulée : le monde objectif dans son indépendance et celui des représentations – fidèles ou non – sous l'espèce des idées, des catégories. Ce que Marx énonce à Annenkov dans une lettre du 28 décembre 1846, où il traite de la « production » par les hommes de leurs relations sociales : « M. Proudhon a-t-il compris que les hommes qui produisent les relations sociales [...] produisent aussi les idées, les catégories, c'est-à-dire les expressions abstraites idéelles de ces mêmes relations sociales<sup>11</sup> ? »

La distinction établie entre les deux plans peut sembler relever de l'évidence, mais, faute d'une claire compréhension de ses implications, des contresens peuvent être commis à propos de la signification de telle ou telle notion utilisée par Marx, selon qu'il se positionne dans un champ ou dans un autre. Cela vaut pour ses considérations sur la politique, et sur l'État, sur la place assignée aux médiations, à la représentation, à la conscience de soi, mais aussi aux idées et à l'abstraction.

**L'IDÉE, LES IDÉES** Ce que Marx reproche à Hegel, c'est de penser les déterminations du monde, en faisant de l'Idée le « démiurge de la réalité », de la prendre pour point de départ et la penser en tant que « détermination du réel », de poser que l'« être pour soi » de la matière n'a pas de vérité et rejeter toute philosophie qui assigne aux choses particulières, immédiates, la réalité « au sens d'indépendance et de véritable être pour soi ». Or, les choses sont à considérer comme ayant leur existence indépendamment de l'Idée, ayant en elles-mêmes leur être véritable. Les idées n'ont pas de place en tant que « réalités autonomes », « présuppositions des choses », « formes qui doivent se donner un contenu », elles n'ont de sens qu'en tant qu'abstraction des choses, ne signifiant pas immédiatement la réalité. Des implications en résultent pour ce qui touche à la possibilité de transformation des choses du monde.

Dans la conception hégélienne, contenu et forme sont séparés et s'opposent, l'Idée reste « extérieure » au « développement vrai de l'essence », de sorte que les antinomies (du monde objectif) ne peuvent être résolues. La raison, le vrai, semblent contenus dans la logique de l'Idée, et cette raison doit être retrouvée,

indique Marx, et non découverte, dans les faits de la réalité empirique. L'analyse des faits consiste à y retrouver cette raison cachée, produisant des éléments empiriques d'analyse de la réalité, pris de façon non critique pour vérité réelle de l'Idée. Il y a renversement des faits empiriques en « axiomes métaphysiques », théories justifiant l'« ordre actuel borné », pris comme « expression de l'Idée ».

Alors que l'ordre de détermination par l'Idée, autonomisé, veut une détermination absolue du mouvement des choses, les déterminations pensées de ce mouvement, simple réflexion (représentation) de l'ordre de déterminations réelles, qui sait que le caractère vivant réside dans les choses, laisse à leur mouvement son indépendance. Les idées, dès lors, ne se situent plus au-dessus des temps et des lieux, elles peuvent exposer ce que contient l'« histoire profane des hommes », leurs luttes réelles, dégager leur sens, sans préjuger de leur unité organique.

Le fait de poser le primat de la réalité objective par rapport aux idées, aux catégories, ne vaut pas pour dénier aux hommes tout rôle actif dans la transformation du monde et d'avoir recours à la théorie. Celle-ci ne projette pas un idéal préconçu, mais dégage du « monde présent ses éléments antithétiques, et les développe pour aller vers un monde nouveau<sup>12</sup> ». Si les idées ne peuvent rien réaliser par elles-mêmes, elles peuvent aller au-delà des idées anciennes, faire éclore des idées qui mènent au-delà de l'ancien monde, et par là guider l'action pratique. Ce que résume la célèbre formulation de la lettre de Marx à Ruge de septembre 1843 : « Nous apportons au monde les principes que le monde a lui-même développés dans son sein. [...] Nous lui montrons seulement pourquoi il lutte véritablement. »

#### ABSTRACTION AUTONOMISÉE ET ABSTRACTION DE CONTENUS RÉELS

Sur la base de formulations isolées, on a pu affirmer que Marx aurait récusé l'« abstraction ». Cette proposition ne conserve de validité que si l'on se situe dans le champ des « déterminations réelles », non dans celui des « instruments » qui servent à poser des déterminations pensées. Dans la préface à la première édition du *Capital*, Marx précise le sens qu'il assigne à l'abstraction dans le champ théorique : « L'analyse des formes [ici économiques] ne peut s'aider du microscope ou des réactifs fournis par la chimie ; l'abstraction est la seule force qui puisse lui servir d'instrument. »

De fait, dès les textes « de jeunesse », même si les formulations ne sont pas toujours limpides, Marx assigne à la notion d'abstraction des acceptions distinctes : abstraction pure, abstraction « propre à tout contenu et aussi bien indifférente à tout contenu », pur produit du travail de la pensée *en elle-même*, ne regardant nulle

part au-dehors dans la réalité, ou, « abstraction de déterminations naturelles », abstraction de contenus déterminés. Lorsqu'il parle de l'État en tant que « terme abstrait », il impute à Hegel d'attribuer une qualité vivante à l'abstrait, de lui donner une signification en tant qu'il serait autonome, de constituer des abstractions « faites Sujet », « auto-consistantes », des abstractions autonomisées se posant comme véritable point de départ.

Il n'est pas pour autant question de dénier l'utilité du procès d'abstraction dans le mouvement d'élaboration des connaissances. Dans ce cas, le concept n'a de signification qu'en tant qu'abstraction pensée d'un contenu, il n'est pas considéré comme réalité autonome. La science fournit le modèle d'un tel rapport d'abstraction. « La pure idéalité d'une sphère réelle ne peut être que la science », indique Marx. L'appel au renversement « de l'abstrait spéculatif au concret matérialiste », n'a ainsi de sens que lorsqu'il s'agit d'une Idée autonomisée, « serve de la problématique idéaliste, qui ignore son point de départ et prétend déterminer le réel ».

● **Le pourquoi de l'état et de l'existence de différentes formes** Arnold Ruge dans sa critique de la philosophie du droit de Hegel<sup>13</sup>, indiquait en 1842 que le mouvement dialectique de l'Idée ne déterminait pas l'évolution du monde, celui-ci se trouvant dans la dépendance de l'histoire concrète, dont l'État et ses institutions étaient les produits. Marx, prenant pour point de départ de son examen l'État politique, tel qu'il se présente, écartelé entre sa « vie réelle » et sa figure idéale, remonte de la même façon à la question de ses présupposés.

« La véritable critique philosophique de l'actuelle constitution de l'État ne se contente pas de montrer les contradictions qu'elle renferme, elle l'explique en en comprenant la genèse et la nécessité, en en saisissant la vraie signification. Cette compréhension ne consiste pas, comme le pense Hegel, à reconnaître partout les déterminations du concept, mais à saisir la Logique particulière propre à l'objet particulier. » Il précisera en outre qu'à travers « le conflit de l'État politique avec lui-même se développe partout la vérité des rapports sociaux ».

● **Les déterminations « réelles » de l'état** Si dans *La Critique du droit politique hégélien*, la terminologie de Marx (« famille », « homme », « développement vrai », « sujet réel ») ne permet pas encore de poser la catégorie État dans le cadre d'une « science constituée », la façon de poser la question du rapport entre éléments déterminants et éléments déterminés n'est pas étrangère au mode d'exposé d'une telle science, du moins pour ce qui touche au pourquoi de l'existence de l'État, à sa genèse et ses formes de développement.



Dans son exposé, Hegel, selon Marx, n'a pas pris pour point de départ les sujets réels qui sont la véritable base de l'État. Voulant écrire la « biographie de la substance abstraite », de l'Idée, il a opéré un renversement du subjectif et de l'objectif, de prédicat et du sujet, faisant apparaître l'activité humaine comme résultat d'autre chose qu'elle-même. Certes, pour Hegel, dans l'aspect empirique de leur rapport, famille et société civile précèdent l'État, mais leur rapport « essentiel », leur synthèse conceptuelle résident en lui, manifestation d'une essence idéale dans ces sphères empiriques, en tant que finitude du concept d'État. Le développement réel est ainsi occulté, devient développement de l'Idée, l'État devient nécessité extérieure qui fait violence à l'« essence intime de la chose », s'oppose à son « développement vrai ». Par ce renversement du rapport « réel », l'élément déterminant est posé comme élément déterminé, l'élément conditionnant comme élément conditionné.

En réalité, famille et société civile ne sont pas le produit de l'Idée, ses moments objectifs, mais, au contraire, les présuppositions de l'État, les seuls éléments réellement actifs. L'État politique ne peut exister sans la base « naturelle » de la famille et la base « artificielle » de la société civile. Le passage d'une détermination à une autre ne s'opère que parce que le réel lui-même contient des déterminations contradictoires. Par l'autonomisation des déterminations pensées, le modèle hégélien tend à figer le mouvement des contradictions réelles, les contradictions ne sont posées et levées que dans l'Idée, la dialectique est altérée<sup>14</sup>. On n'a ainsi réconcilié que les contraires de la pensée abstraite, non le mouvement des contradictions réelles, résolution apparente et non réelle.

Avant la critique de Marx, des socialistes et communistes français avaient déjà établi plus ou moins empiriquement ce rapport « réel » de détermination entre société et État, en fonction de l'histoire concrète, en énonçant que l'État ne pouvait être posé en tant qu'entité supérieure, indépendante de la société. Ils en concluaient que la solution devait être recherchée dans la base « sociale » elle-même. Marx propose une formulation théorique de ce « retournement », ultérieurement exposé dans toute sa netteté dans la préface de 1859 à *La Critique de l'économie politique* : « Les rapports juridiques et les formes de l'État, indiquera-t-il, ne peuvent plus être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain. Ils prennent leurs racines dans les conditions d'existence matérielle, dans la société civile, et l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique. » Dès 1844, cette prise de position – sur quoi fonder l'analyse ? – est à l'œuvre

dans ses premiers projets d'une critique de la politique et de l'économie politique, comme moyen de répondre sur une base sûre à la question du pourquoi de l'existence de l'État.

● **La contradiction de la société bourgeoise et son mode spécifique de condensation dans l'état politique**

Différentes interprétations ont été produites sur la base de ces premiers questionnements de Marx au sujet de l'État, l'accent étant tour à tour porté sur un élément définitionnel qui serait celui de la « séparation d'avec la société civile », l'« autonomie relative spécifique » de l'instance étatique, ou en considérant celle-ci comme simple émanation ou appendice fonctionnel des rapports de la base économique<sup>15</sup>. Or, selon Marx, le mérite de Hegel, bien qu'il n'ait pensé qu'une « espèce » d'État opposée à la société civile – dont il conviendrait aussi de penser le « genre » – est d'avoir posé les deux termes de la contradiction « État abstrait » et « société civile », dans leurs relations et dans leur logique propre.

Lorsque Marx oppose l'État abstrait à la « vraie démocratie », « œuvre propre du peuple », on peut penser qu'il pose la question de l'État et de ses formes en termes de choix, oscillant entre une dénonciation de l'État de la « propriété privée » et une exaltation d'un ordre du désirable. Ses observations ne se réduisent cependant pas à projeter un mode imaginaire de résolution de la dualité entre société civile et l'État, il s'interroge principalement sur la « contradiction de l'État moderne », telle que la société civile bourgeoise la reproduit, et sur ce que cette contradiction révèle des rapports existant au sein de cette société.

Qu'il se présente dans la confusion entre vie sociale et vie civile ou en tant qu'extériorité, opposée à la société civile, ou encore comme conforme à son « développement vrai », l'État politique est toujours déterminé par la base, les « sujets réels ». Les rapports de détermination restent les mêmes, que les fonctions étatiques soient exercées dans la coïncidence du privé et du « politique » comme dans les cités antiques, dans une indifférenciation relative au Moyen Âge (avec décomposition en fonctions particulières solidaires fixées en états sociaux), ou dans la société moderne par la séparation entre sphères privées et État politique. Si la non-coïncidence entre sphères privées et étatiques peut donner l'image d'une indépendance absolue ou d'une détermination inversée, dans tous les cas cependant, les rapports juridiques et politiques ne peuvent être compris par eux-mêmes, ils ont leurs racines dans les conditions d'existence matérielle de la société. Si l'État politique moderne paraît se constituer en sphère indépendante, « développement de l'Idée à l'intérieur d'elle-même », acquérant un sens conforme à la logique, « présupposition de sa produc-

tion », partie qui prétend s'ériger en tout, son apparente autonomie trouve son explication dans le « point de départ », la nécessité de dissimuler le fait qu'il ne représente qu'une partie et non le tout, la « partie » de la propriété privée.

Si l'on prétend poser l'unité dans une essence, l'État, comme abstraction à qui l'on a donné corps, et les contradictions, dans l'existence, dans les manifestations, on ne peut résoudre l'énigme de la contradiction de l'État moderne, précise Marx. Pour la résoudre, il convient de partir des contradictions qui sont à l'œuvre dans la société civile bourgeoise et qui permettent de saisir leur nécessaire complément, l'unité idéale de l'État. Fondé sur la contradiction entre la vie publique et la vie privée, entre intérêts généraux et intérêts particuliers, l'État est prisonnier de la contradiction entre sa détermination idéale et des présupposés réels. Avec la révolution bourgeoise, la société civile s'émancipant de la politique, (c'est-à-dire) de l'apparence d'un contenu général, ne peut en tant que sphère des intérêts privés constituer un organisme représentatif de l'intérêt général. « Ainsi le parachèvement de l'idéalisme de l'État fut en même temps le parachèvement du matérialisme de la société. » Et l'opposition réelle de déterminations s'excluant dans la base de la société se répercute dans la superstructure étatique, où l'opposition doit se trouver tranchée par la domination de l'un des termes.

Le système hégélien, pour sa part, qui considère comme nuisible l'exaspération des oppositions réelles de la société civile bourgeoise, s'efforce de médiatiser les extrêmes à partir d'en haut, de juguler le champ de bataille de la société moderne, élément déterminant, par l'élément déterminé (l'État). Il ne peut cependant y avoir résolution effective des contradictions, seulement maintien du dualisme de la société moderne, dans la mesure où l'ordre existant, « intérêt général » de la partie de la propriété privée, est posé comme inviolable. Dès lors, les contradictions à l'œuvre dans la base de la société, non résolues, ne peuvent plus s'exposer que par une violence contre l'ordre établi, qui brise l'apparente inviolabilité. Résoudre réellement le dualisme supposerait qu'on ne laisse plus le « libre arbitre de la propriété privée », devenu sujet d'une volonté « asociale » bornée, s'ériger en synthèse suprême de l'État.

Si la contradiction de l'État moderne trouve sa raison, ses véritables liens, dans la société moderne, la conception selon laquelle l'État et plus généralement les instances politiques ne seraient que simples émanations des contradictions à l'œuvre dans la base de la société, ne peut être pour autant retenue. L'État condense de façon spécifique ces contradictions, précisément dans la mesure où l'opposition doit se trouver tranchée par

la domination plus ou moins exclusive de l'un des termes. L'État doit ainsi être pensé dans sa logique particulière. Comme l'indique Marx, on ne peut mécaniquement calquer les catégories qui en rendent compte sur celles de la physiologie, de la logique ou de l'économie politique, on ne peut penser l'État comme le fait Hegel au moyen de l'idée d'« organisme », sans travail d'induction et de déduction spécifiques de l'objet État. Ce travail d'induction et de déduction spécifiques doit prendre en compte l'ensemble des rapports qui « font » l'État : les contradictions de la société, les contradictions entre la société et l'État et sa propre contradiction interne.

● **Les formes de l'état de la société civile bourgeoise** Comme le sera la critique marxienne de l'économie politique bourgeoise, celle de l'État politique est d'abord une analyse de sa genèse et de son mode de développement. Avant de pouvoir exposer la forme élémentaire qui permettrait de rendre compte de l'ensemble de ce développement, Marx propose une esquisse analytique des formes de l'État. Cette analyse n'a rien perdu de son intérêt pour l'étude des processus contemporains d'oscillation affectant les formes d'État de la société bourgeoise.

● **La contradiction de l'état et la mutation de ses formes** Il existe une idée reçue selon laquelle la démocratie représentative constituerait pour Marx la (seule) forme de l'État de la société bourgeoise. Une telle idée ne pourrait tenir qu'en faisant abstraction de l'évolution historique concrète qu'il prend toujours en considération. De façon schématique, on pourrait dire que Marx définit dans le contexte de 1843 deux formes partiellement opposées, la forme « française » et la forme « allemande », qui recèlent néanmoins des éléments communs, en relation avec les déterminations communes des différentes sociétés bourgeoises (ou semi-bourgeoises). Ces formes sont elles-mêmes pensées en fonction de deux polarités extrêmes : la démocratie, qui n'est plus un État au sens strict, et l'« État médiéval », qui n'est pas encore un État. Les formes concrètes d'État se positionnent entre ces deux types idéaux comme formes de compromis (les compromis n'étant pas de même nature selon la nature des contradictions sociales à l'œuvre dans la « base »).

La forme démocratique développée se présente comme une projection du cas révolutionnaire français allant au-delà de lui-même. Dans la mesure où le dépassement ne s'est pas accompli, la « forme française » tend à dissimuler la base sociale sur laquelle elle s'élève, tandis que la « forme allemande », qui recèle encore toutes les contradictions du « monde ancien », peut servir à révéler la contradiction de la société et le défaut caché, la faille de l'État modernes.

– L'« État médiéval » n'est pas encore État politique, séparé, mais agencement de communautés partielles, corporations, jurandes, où l'unité formelle des sphères séparées ne peut être exposée que dans la personne d'un monarque. Par l'identité entre vie populaire et vie étatique (appartenance à un État), l'organisation « médiévale » représente l'aliénation achevée. Le peuple dispersé en sphères particulières, constituant chacune une « réalité pour soi », n'est « souverain » sur les questions générales, que par la nationalité. Se tourner vers la forme médiévale pour résoudre la contradiction de l'État moderne, c'est avancer à rebours, contre le mouvement d'émancipation de la société.

– Dans la démocratie « vraie », la Constitution est auto-détermination du peuple. Aucun des éléments qui la constituent ne peut acquérir une signification autre que celle qui lui revient, chacun est réellement un élément de la totalité du *demos*. L'élément démocratique ne peut être simplement formel, il doit être l'élément réel qui se donne sa forme rationnelle, en imprégnant la totalité de l'État. Les affaires de l'État peuvent alors être les affaires de tous. La démocratie suppose ainsi une correspondance entre la « terre » des rapports économiques-sociaux et le « ciel » des rapports politiques, en les faisant correspondre, vers l'avant, à l'image du ciel politique, émancipé.

Entre ces deux modèles, qui ne sont pas encore ou ne sont plus des États politiques se séparant ou se distinguant de la vie sociale immédiate des hommes, se dessinent des formes historiques de compromis, ceux de la société civile bourgeoise : monarchie constitutionnelle ou république politique, qui exposent chacune à leur façon la séparation entre l'État réel, le peuple, et l'État politique. Ces formes diffèrent selon que se trouve mis en avant le principe d'une souveraineté « d'en bas », ne serait-ce que formellement, ou « d'en haut ». En fin de compte, la souveraineté ne pouvant avoir d'existence double, l'opposition doit se trouver tranchée : ou souveraineté du peuple, ou souveraineté de quelques-uns, du tout ou d'une partie.

**LA RÉPUBLIQUE POLITIQUE** La république politique (exclusivement politique, qui ne repose pas sur les présupposés d'une société vraiment « sociale ») se présente comme première forme de compromis. Elle est démocratie « à l'intérieur de l'État abstrait », sans être démocratie « à l'intérieur de l'État réel ». La république, en tant que forme d'État de la société bourgeoise, est suppression de l'aliénation limitée à la sphère politique, de sorte que la vie politique s'expose comme le résultat d'autre chose que la vie sociale elle-même. L'expression de l'intérêt général est limitée à une sphère imaginaire, alors que s'expose dans la sphère réelle l'opposition des intérêts privés. Si, dans le ciel politique, les

membres de l'État paraissent formellement égaux, ils ne le sont pas dans la réalité terrestre. Les contrats civils, les rapports de propriété font des membres inégaux. L'État est un, la société est divisée en classes. En ce sens, on peut parler de « démocratie formelle » et non réelle, car la possibilité de participation dans le ciel politique est sans correspondance avec les possibilités de participation et l'efficacité pratique dans la société.

Dans sa pureté, cette forme correspond à la situation d'égalité abstraite de propriétés privées encore indépendantes, se faisant face. Le principe constitutionnel de la forme républicaine repose sur l'existence d'assemblées représentatives. Tant que la société civile n'est pas révolutionnée, la souveraineté du peuple ne peut être reconnue que formellement, les assemblées représentatives étant l'expression de ce rapport de réunion formelle, en même temps que de séparation de la société et de l'État. Dans les assemblées, les différents principes se heurtent : contradictions de la société avec elle-même, de l'État avec lui-même, de la société et de l'État. Les intérêts des différentes sphères s'exposent dans le système représentatif, qui entre lui-même en opposition avec le pouvoir, agissant au nom de l'« intérêt général ». Les intérêts isolés escomptent régler leurs comptes avec l'État, et par l'État régler leurs comptes avec d'autres intérêts privés. Tout besoin social, toute loi doivent être considérés politiquement, c'est-à-dire déterminés par l'ensemble, mais, dans la mesure où l'on ne peut dégager d'intérêt général sur la base d'une addition des intérêts privés en lutte, la forme représentative conduit à l'isolement des intérêts particuliers, réglant politiquement leurs comptes entre eux et avec l'État.

La forme républicaine implique cependant l'entrée de toute la société dans la vie politique. Avec la nécessité que tout y soit considéré politiquement, la possibilité d'exprimer un intérêt général, même cantonné au « ciel », rend possible pour le peuple l'accession à la signification politique, à la représentation politique générale. Par la négation dans la sphère politique de l'aliénation subie dans la société, le risque pour la société bourgeoise est que le peuple ne « prenne au mot » ce qui est inscrit sous forme générale dans le « ciel » politique, ne puisse voir la nature des contradictions qui y sont projetées et le sens de leur résolution, et, s'appuyant sur le principe formel de sa souveraineté, puisse prétendre faire coïncider l'égalité formelle et l'égalité réelle. Pour cette raison, la forme républicaine est une forme instable dans le cadre de la société bourgeoise, forme impossible, hormis les périodes exceptionnelles et courtes où la propriété privée semble le mode d'existence universel pour tous



les membres de la société. Conservant ou non ses attributs formels, la forme républicaine tend à osciller vers son contraire, les formes monarchiques, plus ou moins déguisées, plus ou moins affectées de réminiscences « féodales ». Le principe d'une souveraineté « d'en haut », figure fictive de l'unité, est réintroduit, avec son complément, l'agencement de la société en sphères autonomes séparées.

**LA FORME MONARCHIQUE DE L'ÉTAT MODERNE** La forme monarchique constitutionnelle est une autre forme de compromis de l'État de la société bourgeoise qui cherche à surmonter ses propres contradictions. La forme que projette Hegel n'est pas la monarchie prussienne de l'époque, mais la projection des exigences de comprimer les contradictions qu'engendre la société civile moderne. Soumettre à la critique cette construction théorique vaut pour critiquer (analyser) la situation réelle et ses « prolongements abstraits ».

Selon les conditions historiques, la société peut être dans un rapport de séparation ou d'identité avec l'État. Hegel dans son système, indique Marx, veut les deux à la fois. Il veut, ce qui est une donnée de la société moderne, la séparation de la société civile et de l'État, en tant que stade nécessaire de l'évolution de l'Idée, et il veut, en même temps, l'identité de la société civile et de l'État. Il ne veut pas de la séparation de la vie civile et de la vie politique, parce qu'il ne veut pas que la société civile bourgeoise apparaisse en tant que « masse inorganique » dans les assemblées. Il veut la société civile telle qu'elle apparaît encore déterminée dans sa division en états, corporations, et veut par ces institutions retrouver le lien d'identité qui existait entre les états (*Stände*) de la société et les États (assemblées) dans l'État. Hegel ne veut pas que la sphère privée apparaisse par le truchement des individus et récuse la conception « atomistique » de la forme républicaine moderne. En dépit et en raison des contradictions de la société réelle, l'État doit constituer un « organisme » dont les « membres » sont des groupes déjà déterminés par les liens sociaux des sphères privées. Aucun élément de l'État ne doit se présenter en tant que masse, hors des communautés et corporations. La sphère privée doit accéder à la politique telle qu'elle est déjà déterminée dans les « états », groupes autonomes (qui, dans leur base matérielle, groupent aussi des éléments de classes modernes). De sorte que le point de vue général et les affaires générales ne peuvent être réellement représentés, ce n'est qu'à partir du « haut » qu'un point de vue présumé général peut être proclamé.

Hegel, indique Marx, veut ainsi le monde moderne sans ce qui le dissout, sans les éléments sauvages, étrangers à la rationalité de l'État, que la société moderne a

libérés. Hors des communautés, indique-t-il, le peuple se transforme en agrégat inorganique, foule aux mouvements irrationnels, sauvages et effrayants. Il s'agit de garder les éléments de rationalité moderne mis au jour par la révolution bourgeoise en supprimant le « mauvais côté », tant le choc des intérêts privés que la radicalité du mouvement populaire qu'ils portent, potentiel dépassement de l'émancipation bourgeoise. Dans une période où la révolution d'une époque donnée porte déjà la révolution de l'époque suivante, Hegel théorise une forme d'État visant à la sauvegarde de la société civile par le maintien d'un ordre organique.

Le summum de l'identité hégélienne, dit Marx, est le Moyen Âge, dans le monde moderne, il veut une Constitution fondée sur les assemblées d'états et de communautés, pour tenter de résoudre le dualisme du monde moderne par une « réminiscence ». Il veut amener l'homme à retrouver les limitations des sphères privées à l'intérieur de la vie politique, l'isolement des intérêts dans leur sphère propre, ne garantissant l'État contre la masse inorganique que par la désorganisation de cette masse. Le vieil état des choses vermoulu est considéré comme l'« aurore radieuse d'un bel avenir », « qui ose à peine passer de l'astucieuse théorie à la plus implacable pratique ».

L'unité des sphères isolées et opposées ne peut alors se manifester que dans la personne d'un monarque qui prend la place de la « raison se déterminant elle-même ». Le fait naturel abstrait (personne du monarque) se présente comme la plus haute définition de l'État. La transformation de la pure « autodétermination de la volonté » se fait sans médiation.

Le modèle de la monarchie constitutionnelle, qui ne se limite pas à la forme royale<sup>16</sup>, présente ainsi un visage double. Il confère aux assemblées émanant de la société une part formelle de souveraineté. Mais, comme la souveraineté ne peut être partagée, les assemblées doivent être ramenées à l'un ou à l'autre des extrêmes. Dans le modèle hégélien, un des extrêmes (le monarque), qui délègue déjà son pouvoir dans le gouvernement, se présente en outre comme tel, alors que la société civile n'est présente que dans sa délégation, les assemblées.

C'est en fait le pouvoir d'un des extrêmes, le monarque, qui est privilégié. Hegel voit le danger d'introduire l'élément démocratique, qu'il ne peut admettre que comme élément formel, « formalité ». Les assemblées, organes de médiation entre le gouvernement et le peuple, doivent posséder le sens de l'État et du gouvernement en même temps que ceux des intérêts particuliers. Ils doivent agir en commun avec le pouvoir gouvernemental pour empêcher l'isolement du pouvoir monarchique, pour empêcher les

intérêts particuliers de se détacher de l'ensemble organique et de se dresser en violence massive contre l'État. Hegel réclame deux fois la bureaucratie « qui sait » les besoins de l'État : en tant que gouvernement, appareil du monarque, et par les députés qui ont le « sens de l'État ». Les députés de la société civile doivent eux aussi faire valoir l'« intérêt général » de l'État et ne pas avoir de relation de représentation réelle avec leurs commettants. Ils ne valent que pour une représentation simulacre du peuple, considéré comme la « partie qui ne sait pas ce qu'elle veut ». L'intérêt général (particulier) de la propriété privée<sup>17</sup>, deux fois représenté, est seul représenté.

● **La faille allemande, révélation de la faille cachée de tout état de la société bourgeoise** Comme la forme républicaine, mais pour des raisons opposées, la forme monarchique est instable dans la société moderne. Dans le modèle hégélien, comme dans les cas concrets, il n'y a pas de médiation véritable entre le peuple et le pouvoir, alors que la société moderne la requiert. Le schéma hégélien, qu'il serait hâtif de réduire au modèle de monarchie héréditaire, constitue un prototype des tentatives de conciliation par l'Idée des contradictions de la société bourgeoise, au moyen d'un retour formel au passé. « Ancien régime moderne », *statu quo* qui est accomplissement avoué de l'Ancien Régime, cette « forme allemande des problèmes modernes » révèle la contradiction, le « défaut caché » de toutes les formes d'État de la société bourgeoise, lorsque la classe bourgeoise se trouve empêtrée dans la lutte qui l'oppose à la classe au-dessous d'elle. Cette faille ira s'élargissant lorsque les bases sociales de l'affirmation démocratique se rétréciront.

La forme allemande des problèmes modernes constitue donc une des tendances de l'État bourgeois lorsque la société bourgeoise se heurte à un nouveau prétendant à l'hégémonie, le prolétariat, tendance qui se manifeste pour toute une époque, plus ou moins ouvertement, avec des alternances, comme si les contradictions continuellement présentes dans la base de la société devaient être répercutées selon des modalités spécifiques dans les superstructures, de façon décalée et discontinue. La mise en évidence de cette « forme » par Marx, et de ses pré-supposés dans la base même de la société bourgeoise, n'est pas sans intérêt ni postérité, si l'on admet qu'elle constitue bien le défaut caché de l'État de la société bourgeoise, en tant que « réminiscence » d'un passé qui vient « intimider » les peuples modernes.

À divers degrés, on peut en effet discerner tout ou partie de la logique de cette forme dans les conditions modernes : succédanés de démocratie et de république, tentatives corporatistes d'organisation de la société en communautés ou faisceaux, contre les orga-

nisations générales de classes, exaltation de l'« auto-gouvernement » des sphères privées. Dans tous les cas, il est question de s'opposer à l'expression souveraine du vouloir du peuple sur les affaires générales de l'État, de travailler à dissoudre ses formes modernes d'organisation par la destruction des médiations politiques générales.

Comme la nécessité de l'expression « d'en bas » est sans cesse reproduite, on s'efforce de réactiver et de privilégier les formes de regroupement qui isolent des instances politiques générales, favorisant ce que Marx appelle « démocratie de la non-liberté ». On empêche les individus de se déterminer en fonction des bases fluides de regroupement politique moderne, celui des classes, interdisant l'expression politique générale des contradictions sociales. La place impartie à un individu l'inscrit dans l'appartenance à des sphères particulières, auxquelles on le renvoie (on pourrait dire aujourd'hui inscrire l'individu dans une identité groupale), le séparant de son être universel, du possible développement d'une conscience de soi, de la possibilité de définir quel est l'intérêt commun du peuple. Il ne s'agit pas par là de résoudre les contradictions de la base de la société, mais de devancer leur expression sous forme politique générale, de ramener le public au privé, d'isoler et de diviser le peuple.

● **Une forme contemporaine de l'« Ancien Régime moderne » : l'auto-gouvernement des sphères privées ?** Par ses remarques critiques sur les tentatives hégéliennes de résoudre à rebours, par une réminiscence, la contradiction de la société et de l'État, Marx semble, dans l'esprit – et toute la lettre des citations invoquées ne peut suffire à l'infirmier – étranger à une exaltation de l'autogestion des sphères privées. Les formules portant sur l'« autodétermination » du peuple sont étrangères à l'idée d'auto-administration des sphères privées. L'autodétermination suppose la conscience de soi, et par conséquent, un mode d'objectivation, une expression de soi par une médiation politique. La détermination du peuple par lui-même au moyen d'une représentation générale ne peut être assimilée à une forme d'organisation s'élevant à partir de « groupes autonomes », tels qu'ils sont immédiatement donnés. L'autodétermination du peuple est élévation de celui-ci à l'existence politique, société devenue société politique, par abstraction de ce qui est commun, non par le libre jeu du mouvement des sphères particulières. L'autogestion des sphères privées n'est pas négation de l'État et de la société bourgeoise sur laquelle il s'érige, mais substitution d'une forme d'État à une autre, qui porte à la dissolution de la forme républicaine.

Marx fait ressortir en effet la relation entre « auto-gouvernement » des sphères privées, et principe de (fausse) représentation bureaucratique (ou technique) de l'intérêt général. L'auto-gouvernement des sphères privées a pour contrepoint le gouvernement des affaires par un pouvoir, un savoir, extérieurs, seuls habilités à poser l'« intérêt général » d'une partie, et non du tout de la société. Dans un État, où chaque détermination (fonction) « constitue une réalité pour soi », il faut, indique-t-il, que la souveraineté de l'État soit également incarnée dans un individu, une sphère particulière<sup>18</sup>.

La bureaucratie, « affirmation particulière de l'intérêt général », a pour premier présupposé l'« auto-gouvernement de la société civile ». La bureaucratie repose sur la séparation de l'intérêt particulier et de l'universel. L'intérêt général ne peut s'affirmer comme quelque chose de particulier qu'aussi longtemps que l'intérêt particulier s'affirme comme quelque chose de général, contre l'intérêt général. La bureaucratie est forcée de protéger l'esprit corporatif (auto-gouvernement), « universalité imaginaire de l'intérêt particulier », pour protéger son propre esprit, « particularité imaginaire de l'intérêt général ». Et la bureaucratie, corporation parfaite, finit par remporter la victoire sur la bureaucratie imparfaite (auto-gouvernement des sphères privées), qui veut la bureaucratie contre les autres corporations. La suppression de la bureaucratie n'est possible que si l'intérêt général n'est plus posé dans chaque sphère particulière de la société, mais dans le « tout ».

Contrairement à la forme républicaine – non altérée – au sein de laquelle les fonctions sociales générales apparaissent comme publiques dans la forme, le principe commun qui unit les sphères particulières ne peut être que celui de la propriété privée. La Constitution d'une telle forme d'État de compromis est celle de la propriété privée, où même les fonctions générales apparaissent comme propriété privée, tantôt des corporations, des communautés (tantôt des régions, des sphères autonomes, etc.) L'auto-gouvernement des sphères privées est l'autre face de l'État qui se pose comme le tout, en dissolvant les formes modernes d'organisation politique.

**ÉLÉMENTS DE DÉFINITION DE LA CATÉGORIE « ÉTAT »** Sous l'angle du *pourquoi de l'État et de ses formes distinctes* dans la société bourgeoise, la contribution de Marx est essentielle. Il a mis en évidence que les « présupposés » de l'État étaient à rechercher dans la base de la société et a dégagé les configurations de ses différentes formes, en fonction des caractères propres des formations historiques concrètes (disposition des forces de classes, objectives et subjectives). Il a aussi mis au jour les tendances modernes d'involution de la forme « démocra-

tique » ou « représentative » vers des « réminiscences » féodales, dès lors que la base de la société bourgeoise n'a pas été révolutionnée.

Remontant de la critique de l'État à celle de ses « présupposés », l'anatomie de la société civile bourgeoise, dont il dégagera ultérieurement jusqu'à la « forme cellulaire » dans *Le Capital*, Marx n'a pas cependant eu le loisir, selon la même méthode, de parcourir le chemin en sens inverse, des rapports économiques « primaires » et de leur mouvement, aux rapports sociaux (mouvement des classes sociales), puis aux rapports politiques, qui, bien que conditionnés en amont sur le plan des déterminations « réelles », sont à « saisir [selon] la logique propre de [tout] objet particulier ». S'il a pensé les différentes « espèces » d'État, il n'a pas pleinement abouti à en penser le « genre » dans des « catégories propres » par un travail « d'induction et de déduction spécifiques », comme il en postulait la nécessité. Par rapport à la philosophie politique classique, un tel « manque » se donne à voir plus particulièrement au niveau de la définition de certaines notions, de leurs distinctions : ainsi entre *domination* et *pouvoir*, *pouvoir* et *État*, *forme de l'État* et *forme du gouvernement*, *volonté générale* et *volonté de tous*, *représentation* de *volonté* ou de *pouvoir*. On peut aussi observer qu'un certain flou entoure, par exemple, la notion de *communauté* : s'agit-il d'un « être ensemble » immédiatement donné (au sens « allemand » du terme), ou d'une association construite, distinguant le *commun* et le *propre* (La catégorie de commun étant essentielle à la définition de ce qui constitue le lieu propre du politique et de l'État)? Le concept de *société civile* se trouve aussi en porte-à-faux, selon qu'on le considère comme incluant les institutions politiques (acception encore dominante du XVIII<sup>e</sup> français), ou en tant que *société civile bourgeoise*, plus ou moins séparée-opposée à l'État politique<sup>19</sup>.

Ces questions de terminologie ne sont pas sans incidence si l'on veut apprécier le sens de la critique de Marx à l'endroit de la politique ou la visée d'une suppression de l'État – que s'agit-il de critiquer ou de supprimer? Isabelle Garo fait état de cette difficulté en s'interrogeant sur les significations que Marx ou ses commentateurs attribuent à telle ou telle notion. À propos de la notion de politique, elle postule une « double ascendance », hégélienne et libérale, peut-être restrictive. Ne faudrait-il pas aussi tenir compte des « importations » françaises, ne serait-ce qu'en recensant les analogies du vocabulaire de Marx de cette époque avec le vocabulaire et les articulations du *Contrat social* (dont il recopie alors de nombreux passages). Le double « carambolage » théorique et pratique, dont il a été question dans l'introduction, entre lieux et moments historiques tout à la fois contempo-

rains et décalés, ne se répercute-t-il pas dans l'emploi des différentes notions ?

Sans poser ici la question de ces éventuels « emprunts » conceptuels, on note que plusieurs acceptions peuvent être associées à un même mot, chose inévitable lors de toute élaboration conceptuelle qui travaille à réfléchir les contenus d'un mouvement réel et leurs déterminations opposées. Ainsi, plutôt que de se fonder sur les significations diverses associées aux différents termes, il importe de les rapporter à leurs fonction théoriques dans le réseau des notions.

● **Caractérisation de la sphère politique** Dans le cadre de cet article, il n'est pas possible de restituer les termes de ce réseau notionnel au sein duquel une proto-catégorie d'État se trouve mobilisée. Pour une telle restitution, outre le terme de politique, il conviendrait d'interroger les significations complexes et les rapports affirmés entre termes tels que *intérêt général* et *intérêt particulier, privé* et *public, représentation, médiation, états* et *classes sociales, société civile*, etc., et même la notion d'*homme*. On se bornera ici à saisir quelques-uns des traits associés à la notion de *politique* qui sont le plus souvent énoncés en relation avec celle d'*État*.

Si l'on regroupe, sans viser à la systématisation, les occurrences où le mot politique se trouve impliqué, on remarque en premier lieu que la politique relève pour Marx du monde proprement « humain », tel qu'il se distingue du mouvement naturel de l'homme seulement « animal » (l'essence de l'humain étant plusieurs fois rapportée à la liberté au sens rousseauiste). La politique est aussi à considérer comme question spécifique, distincte du social (« faire des questions spécifiquement politiques l'objet de la critique »). Séparée ou à côté de la société, la politique est envisagée comme sphère distincte de la société civile, tout en étant une « forme particulière de son existence ». Elle est aussi lieu et moyen d'expression des conditions de la vie sociale, d'objectivation consciente de ce qui y est contenu (« fonction réellement et consciemment sociale », lieu « où s'exprime l'unité consciente des buts à atteindre »). Michel Freitag parle à cet égard d'« emprise réflexive », d'« objectivation réflexive d'un ordre d'ensemble »<sup>20</sup>.

La politique se présente encore comme lieu de médiation, rendant possibles une élévation et une émancipation, limitées à sa propre sphère, dans le « monde tel qu'il a existé jusqu'ici » (« l'émancipation politique constitue un grand progrès, mais n'est pas la forme dernière de l'émancipation humaine en général » ; « l'élévation politique de l'homme participe de toutes les insuffisances et de tous les avantages de l'élévation politique en général »). Cette fonction de médiation peut être présentée comme un détour.

Le recueil de ces différents traits vaut pour apprécier la validité de ce que des commentateurs de Marx, en se fondant notamment sur la *Question juive* et les *Gloses critiques*, ont pu appeler sa « critique radicale de la politique », son refus de toute « séparation de la force sociale sous forme politique », sa dénonciation de l'émancipation politique en tant que « nouvelle forme d'aliénation ». Dans ces textes où Marx semble dénoncer ses propres illusions touchant à la capacité de transformer l'ordre des choses au moyen d'une instance politique rationnelle, il fait grief à la sphère politique de n'autoriser qu'une émancipation partielle qui ne vaut pas pour émancipation sociale réelle.

La politique ne peut être érigée en un but alors qu'elle ne constitue qu'un moyen, la « conscience du monde » qui peut y être exposée n'est pas le « monde lui-même », et l'« intelligence [qui] pense à l'intérieur des limites de la politique » est ainsi une intelligence bornée. Plus encore, l'aliénation partielle de l'homme dans l'orbe du politique devient aliénation achevée lorsque la politique se présente comme « théologique », se constitue en « religion », faisant apparaître le résultat de l'activité des sujets comme le produit de l'Idée ou de la Raison universelle.

Telles sont les « insuffisances ». Les « avantages » que permet l'« élévation politique » ne sont cependant pas considérés comme négligeables. Dans le lieu du politique, toutes les luttes sociales, tous les besoins sociaux, toutes les vérités sociales, indique Marx, peuvent venir à l'expression, et, par conséquent, à la conscience. Et si l'intelligence (seulement) politique ne dépasse pas les limites de la politique, et que l'émancipation politique ne vaut pas pour émancipation humaine, c'est d'abord parce que les vrais liens des maux sociaux résident dans la vie civile et non dans la vie politique.

Ce que Marx dénonce est ainsi moins la politique que l'« excès d'importance » accordé à l'élément politique, hors de ses déterminations réelles, la volonté qui inverse les buts et les moyens de l'émancipation, la révolution seulement politique qui ne révolutionne pas les éléments de la vie civile.

Il ne s'agit pas de prôner un retour au « proto-politique », récusant ce qui rend possible un mode d'expression général de la vie sociale, de ses luttes, s'ouvrant sur une possible constitution de la politique en « sphère des affaires générales du peuple ». L'émancipation politique en tant que désagrégation des anciennes formes de groupement humain libère de la confusion de la vie civile, de l'isolement des « sphères particulières », propres aux sociétés d'Ancien Régime, ou de l'« ancien régime moderne ».

Si, dans la société bourgeoise, la constitution du principe politique demeure dans une « indépendance



idéale » à l'égard de la société civile, elle pose aussi les moyens d'une élévation de la société à l'existence politique effective, s'ouvrant à l'activité générique du peuple à partir de son propre fonds, par la médiation d'une activité consciente se concentrant sur l'acte politique, comme sa manifestation propre. Ce mode d'existence politique n'est plus dès lors séparé-opposé à la société, il se positionne à côté mais non au-dessus de la société civile, s'en distinguant, comme forme particulière d'existence, du peuple, autorisant les individus à accéder pour la première fois à une fonction politique, en tant que « fonction réellement et consciemment sociale ». La société civile peut alors s'élever réellement à l'abstraction d'elle-même, l'existence politique devient son existence véritable, universelle, essentielle. L'achèvement de cette abstraction est en même temps suppression de l'aliénation. Par son aspiration à se transformer en société politique, la société civile pose son existence politique comme sa vraie existence, et l'existence civile privée, comme inessentielle.

La Révolution française, en inversant le point de départ, a produit le « principe politique », qui n'est pas la vraie façon de résoudre le problème, mais permet d'en poser les termes, en constituant un lieu général du politique, où peuvent être exposés de façon consciente et générale les buts à atteindre. C'est pourquoi il pourra préconiser de « faire la révolution politique avec âme sociale ».

● **Les traits distinctifs de la catégorie état** Les valeurs d'emploi du mot État se superposent pour partie à celles du mot politique, ne permettant pas au premier abord de spécifier quels traits distinctifs le définissent en propre. Bien qu'ici aussi les contenus puissent se présenter comme hétérogènes. L'État, comme la politique, se trouve caractérisé comme forme particulière de l'existence d'un peuple (*demos*) (idée déjà présente chez Kant), ou réalisation « sous forme politique » de l'existence de la société.

À l'instar de la politique, l'État constitue un lieu d'expression et de dévoilement des contenus présents dans la base de la société : « expression sous forme politique des luttes de la société », « expression sous sa forme propre, *sub specie rei publicae* de toutes les luttes, les nécessités, les vérités sociales » ; « à travers [le] conflit de l'État politique avec lui-même se développe donc partout la vérité des rapports sociaux ». L'expression des contenus présents dans la base peut s'y trouver condensée, l'État étant alors considéré comme « abrégé [des] combats pratiques [de l'humanité] ».

L'instance étatique porte en elle les mêmes potentialités et les mêmes limites que la politique. La révolution contre la société féodale, indique Marx, a constitué l'État politique moderne en affaire géné-

rale, c'est-à-dire en État réel. Dès lors, « la vie réelle de l'État, même non pénétré des exigences socialistes, renferme dans ses formes modernes les exigences de la raison ». Dans la mesure toutefois où l'État « suppose la raison réalisée », « sa destination idéale entre en contradiction avec ses prémisses réelles ». L'État, comme la politique, est lieu de médiation et d'élévation, ici encore dans les limites de l'émancipation seulement politique. « C'est par l'intermédiaire de l'État, donc politiquement, que l'homme se libère d'une entrave [notamment au regard de la religion], donc par un détour, un intermédiaire. L'État est instance de médiation "entre l'homme et la liberté de l'homme", de sorte que l'élévation de l'homme [au-dessus de la religion] participe de toutes les insuffisances et de tous les avantages de l'élévation politique en général. »

Dégager quels sont les traits qui, outre son caractère politique, définissent en propre ce qu'est l'État, à partir du lieu (historique) où se situe alors Marx ne fut sans doute pas chose facile. Au moment où il s'empare de la question de l'État, sa perception négative est redevable de la figure arborée par l'État dans la Prusse de Frédéric-Guillaume IV (et ultérieurement redevable de ses désillusions françaises). L'État prussien peut se présenter alors, au moins superficiellement, comme autocratie, ce qui constitue un obstacle pour forger une conception de l'État moderne, telle qu'elle s'est trouvée définie dans la philosophie politique classique, sous le nom de république, par Bodin notamment qui parle de l'« estat d'une république », sous sa forme monarchique ou populaire. Marx semble chercher alors à opposer à l'État prussien cet autre concept d'État, c'est du moins ce que l'on peut penser en se basant sur ce qu'il énonce en 1842 dans une lettre à Ruge « *Respublica* n'a pas d'équivalent en allemand. » Ruge, à peu près au même moment, postule que « la constitution de l'État, lorsqu'elle est conforme à sa vraie nature, est toujours la République, et celle-ci n'est véritable que si elle est démocratique ». Dans une lettre au même Ruge de septembre 1843, Marx évoque la « forme propre » de l'État, *sub specie rei publicae*.

Dans sa critique de l'État hégélien, Marx semble se référer encore à une telle conception, lorsqu'il parle de la souveraineté comme « essence de l'État » (à comparer à la formule de Loyseau « la souveraineté, c'est ce qui donne l'être à l'État »). Marx n'identifie pas ici la souveraineté à une simple domination. Il oppose la souveraineté, telle que, selon lui, la conçoit Hegel, « en tant qu'autodétermination arbitraire de la volonté », à la souveraineté rapportée à un sujet « en tant que subjectivité consciente d'elle-même ». Ce qui



fait ici l'essence de l'État, la souveraineté, ne ressort pas du règne de l'Idée incarnée, mais de celui de sujets humains, renvoyant à l'idée de maîtrise des hommes sur leur monde. Dans la *Question juive*, la notion de souveraineté se trouve une nouvelle fois mise en relation avec cette idée de maîtrise de l'homme sur son propre univers. Critiquant l'« État chrétien », en tant que négation de « ce qu'il y a d'humain dans le christianisme », Marx précise quel est ce contenu humain : « Le rêve d'une souveraineté de l'homme. » Il projette la réalisation de ce « rêve » dans un État athée démocratique où « chaque homme et non seul s'affirme comme être souverain ». Ce qui ne l'empêche pas d'affirmer que dans l'État [de la société bourgeoise], où l'« être générique » de l'homme ne peut coïncider avec les individus « réels », l'homme n'est que le « membre imaginaire d'une souveraineté illusoire ». Ces quelques indications de Marx ne suffisent pas à poser une forme matricielle de la catégorie État. Bien que se référant à des éléments de la théorie classique (référence aux notions de chose publique et de souveraineté), il ne produit pas une conceptualisation de la « forme État », capable de rendre compte de toutes les « espèces » d'État. Ultérieurement, dans nombre de textes « de circonstances », il mobilisera cependant cette première matrice incomplète, à propos des différentes formes ou espèces d'État<sup>21</sup>, tandis que la notion d'État elle-même se trouvera pour sa part souvent réduite à l'idée de simple domination.

#### RÉSOUTRE LA CONTRADICTION DE LA SOCIÉTÉ CIVILE BOURGEOISE ET DE SON ÉTAT

● **L'action propre des formes politiques** Pour conclure, on doit préciser, en fonction des données de cette première analyse de l'objet État par Marx, que la critique qu'il en fait ne peut être comprise comme valant pour en appeler à un retour à la société civile. Le lien indissoluble entre la contradiction interne de l'État et les fondements de la société civile bourgeoise ne cessera d'être affirmé. Le « vrai lien est dans la vie civile, c'est elle qui maintient ensemble les atomes de la vie civile, non l'État », celui-ci, faut-il le répéter, n'étant que l'expression active, consciente, officielle, de l'organisation de cette société, sa contradiction trouve ses fondements dans la nature « anti-sociale » de la vie civile. Ceux qui, ayant recours à quelques formulations, ont fait se prononcer Marx pour un retour à la société civile, à un « non-État », font le plus souvent fausse route. Un tel retour n'étant rien d'autre qu'une exaltation des rapports sociaux de production et d'échange de la société bourgeoise, plus ou moins expurgés des éléments qui portent à leur dissolution. Ce type de critique n'est pas celui de Marx. S'il a pu lui arriver de « rêver », il n'a pas proposé de combi-

ner les bons côtés de telle ou telle forme d'État, en éliminant les mauvais, la contradiction interne de l'État ne pouvant se résoudre indépendamment de la résolution des contradictions qui sont à l'œuvre dans la société.

Si Marx situe bien le lieu de la résolution dans la base de la société, cela n'implique pas que l'instance politique ne doive jouer aucun rôle, que l'on doive en revenir à des formes « médiévales » d'organisation sociale, ou à leurs prolongements modernes, ou encore à l'homme privé non socialisé, à la liberté de l'« état de nature », la « liberté du sanglier ». Pour pouvoir être levée, la contradiction doit être posée dans toutes ses déterminations, et l'instance politique, qui n'est pas le lieu de résolution effective des contradictions de la base, peut constituer le lieu où peuvent être posés, représentés la nature de ces contradictions et le sens de leur résolution.

À cet égard, les formes républicaines d'État, où peuvent être représentés en idée, s'exprimer ouvertement les contradictions d'ensemble de la société, sont plus favorables à une expression générale des conditions de la lutte et du but à atteindre, que les formes d'État régressives qui jugulent et dispersent l'expression politique. Les modes d'organisation politique générale en classe, favorisées par la forme républicaine (effective), peuvent dans ce cadre jouer un rôle formant propre, n'étant plus le reflet passif des contradictions de la base ou un sous-produit des appareils d'État. C'est ce que Marx souligne dans *Les Luites de classes en France* et *Le Dix-huit Brumaire*.

Si l'on prolonge la logique des exposés de Marx, les instances politiques qui se forment dans le cadre d'une société républicanisée, plus spécialement sous la forme d'organisations politiques, peuvent aussi bien se prêter au dévoilement qu'à l'occultation de l'expression générale des contradictions de la société, dont elles constituent dans tous les cas des cristallisations. De par la relation, générale ou partielle, qu'elles entretiennent avec la base qui les a formées (et qu'elles peuvent contribuer en retour à former), les organisations politiques qui se sont constituées lors de périodes républicaines « fastes » peuvent proroger leur action même lorsque dominant des formes régressives de compromis. Par la représentation générale des déterminations contradictoires de la base, il est en effet possible de « poser » la nature, le sens, l'ordre de la résolution, même s'il n'est pas possible de « lever » la contradiction par des leviers pratiques, qui n'agissent qu'autant qu'existent les conditions de leur action. Une classe ne peut libérer la société entière qu'à la condition que la société entière se trouve projetée dans la situation de cette classe, subissant à des degrés divers les effets

des mêmes antagonismes. Corollairement, lorsque ces conditions mûrissent, la contradiction ne peut être durablement « levée » que si le sens et les moyens de la résolution ont été « posés » dans leur généralité, si la théorie de la classe émancipatrice a exposé les besoins généraux de cette société. ●

1. Cf. plus spécialement Solange Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx*, L'Harmattan, 1999, et le fascicule d'Actuel Marx Confrontations, dir. E. Balibar, G. Raulet, *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*, PUF, 2001. On ne saurait d'ailleurs se limiter à la confrontation « allemande »

(Feuerbach, Ruge, Hesse...), il conviendrait en la matière d'étendre le champ de l'intertextualité.

2. Cf. Hélène Desbrousses, *Représentations savantes et représentations communes des formes de l'État*, thèse IEP, Paris, 1993.

3. Cf. Étienne Balibar, « Postface » à *Marx démocrate*, référence citée.

4. Isabelle Garo distingue trois objets de la critique relevant de trois domaines académiques distincts : une critique philosophique de l'inversion idéaliste, une critique sociale du libéralisme et du primat de la société civile, une critique politique de l'État hégélien, s'ouvrant sur une autre conception de la démocratie.

5. Gérard Raulet, Préface à *Marx démocrate*.

6. MEGA I, t. 1, d'après Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. 2, PUF, 1958, p. 63-64.

7. Selon G.W. Hegel, Préface de 1820 aux *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, 1963, p. 43.

8. *Contribution à la Critique de l'économie politique*, Éditions Sociales, 1957.

9. Cf. Lorenz von Stein, *Le Socialisme et le Communisme dans la France contemporaine*, septembre 1842. Dans cet exposé général des doctrines socialistes et communistes en France, von Stein rend compte du fait que le prolétariat a pris conscience de ses intérêts sociaux pendant la Révolution française, que désormais la question sociale est posée comme question fondamentale devant conduire à la transformation de la société, et non plus seulement de l'État. D'après Auguste Cornu, p. 162-164.

10. Dans le sillage de Feuerbach, Ruge, Moses Hess, l'idée d'un « renversement » ou « retournement » du système hégélien, se présentait presque comme un lieu commun (cf. Lucien Calvié, *Le Renard et les Raisins*, EDI, 1989, p. 130).

11. Karl Marx, Friedrich Engels, *Correspondance*, t. 1, 1835-1848, Éditions Sociales, 1971, p. 455.

12. D'après Auguste Cornu, p. 272.

13. Arnold Ruge, « La Philosophie du droit de Hegel et la critique de notre temps », *Annales allemandes*, août 1842.

14. Nikolai Lapine, « La première critique approfondie de la philosophie de Hegel par Marx », *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 19, 1960.

15. Serge Wolikoff avait souligné les aspects unilatéraux qui prévalent dans les analyses de l'État. Voir « L'État en France et la réflexion marxiste », *Société française*, n° 11, 1984.

16. Ainsi que le souligne J.F. Kervégan, la personnification du pouvoir n'a nul besoin de l'option monarchique, « De la démocratie à la représentation », *Philosophie*, n° 13, 1986. De même, l'analyse de la contradiction entre deux principes de souveraineté n'est pas appliquée par Marx à la seule monarchie, elle sera utilisée pour mettre à nu la contradiction de principe de la II<sup>e</sup> République en France, qui ne pouvait être tranchée que par la révolution populaire ou par le Deux Décembre. En tant que tentative de surmonter les contradictions qui se situent dans la base de la société civile bourgeoise, le régime présidentiel présente quelques affinités avec ce modèle.

17. On ne traitera pas de la question du majorat ni du poids des classes liées à la propriété foncière en Allemagne, élément partiel au regard de la logique d'ensemble de la forme d'État de compromis dressée par Hegel.

18. On retient le plus souvent de Marx sa critique de la bureaucratie, en l'isolant de son contrepoint, la critique corrélatrice des formes d'auto-administration qui lui fournissent un nécessaire fondement. « La corporation est la bureaucratie de la société civile ; la bureaucratie est la corporation de l'État. Dans la réalité, la bureaucratie en tant que "société civile de l'État" s'oppose aux corporations en tant que "État de la société civile". » « [...] dès que la vie réelle de l'État s'éveille et que la société civile, poussée par son besoin de rationalité, s'affranchit des corporations, la bureaucratie essaie de les rétablir ; car avec l'"État de la société civile" disparaît aussi la "société civile de l'État". »

19. François Rangeon, « Société civile, histoire d'un mot », *La Société civile*, PUF, 1986.

20. Michel Freitag, « Sur la naissance du politique », *Société*, n° 6, 1989.

21. Hélène Desbrousses, « Les textes de circonstances », in *Représentations savantes...*, référence citée.