**Marx 1843**

**L’émancipation humaine et la question de la démocratie**

Négativement entendue, l’émancipation humaine est la suppression pratique de l’aliénation, non de telle ou telle aliénation, mais de *toutes* les aliénations. C’est à cette seule condition qu’elle peut être l’émancipation « *universellement humaine* », selon la forte formule de 1843[[1]](#footnote-1). Sur ce point capital Marx n’aura jamais varié. Mais comment entendre positivement l’émancipation elle-même ? En cette même année 1843, Marx en donne cette définition générale qui vaut pour toutes les émancipations, donc a fortiori pour l’émancipation humaine elle-même qui est l’accomplissement de toutes les émancipations : « *Toute* émancipation est *reconduction* (*Zurückführung*) du monde humain, des rapports, à l’*homme lui-même*. »[[2]](#footnote-2) Il importe avant tout de comprendre en quoi consiste ce « monde humain » qu’il s’agit de reconduire à l’homme lui-même. Ce monde, qui est constitué de « rapports » (*Verhältnisse*), n’est rien d’autre que l’Etat et la société[[3]](#footnote-3). Ce sont donc ces rapports de l’Etat et de la société qui se sont rendus étrangers à l’homme et c’est cette autonomisation qui fait toute l’aliénation. Il n’appartient à nul autre qu’à « l’homme lui-même » de reconduire ou de ramener ces mêmes rapports à lui-même : le sujet de l’acte d’émancipation n’est pas un autre homme que celui que cet acte émancipe, de sorte que l’émancipation est nécessairement *auto*-émancipation ou n’est rien du tout. L’émancipation universellement humaine consiste donc en un acte de reprise et de réappropriation de ce qui appartient de droit à l’homme, mais qui s’est séparé de lui et lui fait face comme une puissance devenue autonome et hostile.

**La « démocratie politique » et la « vraie démocratie »**

C’est pourquoi elle ne peut être que « la révolution *radicale* » et pas simplement « la révolution partielle, « la révolution *purement politique*, la révolution qui laisse subsister les piliers de la maison »[[4]](#footnote-4). La révolution radicale est ainsi une révolution *totale* qui renverse les fondations de l’actuel état de choses, qui bouleverse toutes les conditions sociales et politiques existantes, et non la promotion d’une partie de la société, ou classe particulière, qui prétendrait réaliser « l’émancipation générale de la société » sans toucher aux fondations de celle-ci.

Mais quel rapport l’émancipation ainsi entendue entretient-elle avec ce qu’il est convenu d’appeler la « démocratie » ? La réponse de Marx en 1843 n’est pas univoque. D’un côté, la démocratie se présente comme une forme politique particulière à côté d’autres (la monarchie et l’aristocratie en l’occurrence, dans la classification héritée d’Aristote[[5]](#footnote-5)), et de ce point de vue, elle semble partager avec toutes les autres, quels que soient les avantages qu’une comparaison puisse lui reconnaître, une même limitation irrémédiable : celle d’être précisément *politique* [[6]](#footnote-6). Mais, d’un autre côté, comme l’indique l’étymologie, elle est l’exercice direct du pouvoir par le « peuple », et en tant que telle, elle peut apparaître comme la forme toute indiquée de cette réappropriation par l’homme des puissances qui le dominent. Car « l’homme lui-même » ce n’est pas l’homme comme individu isolé ou comme « monade », c’est « l’homme socialisé »[[7]](#footnote-7), soit précisément l’homme qui n’a d’existence qu’en tant que membre du « peuple ». De la démocratie ainsi entendue comme « existence de l’homme », Marx affirme qu’elle est, non une constitution particulière ou une forme d’Etat déterminée, mais bien « le genre de la constitution » et, en ce sens, « l’*énigme* résolue de toutes les constitutions »[[8]](#footnote-8). On pourrait être tenté de rapprocher cette prise de position de Marx de la thèse d’Aristote : de même que ce dernier désigne du nom générique de « constitution » (*politeia*) à la fois chacune des trois constitutions (la monarchie, l’aristocratie et le gouvernement constitutionnel) et l’une d’entre elles dans sa différence spécifique (à savoir la troisième en tant qu’elle est cette constitution dans laquelle la masse exerce le pouvoir en vue de l’avantage commun), de même Marx nomme « démocratie » à la fois « l’*essence de toute constitution politique* » et sa réalisation comme « constitution politique *particulière* »[[9]](#footnote-9). Il est donc permis de penser que pour lui la « démocratie » accomplit l’essence de toute constitution politique, à la manière dont, pour Aristote, le « gouvernement constitutionnel » incarne l’essence de toute constitution véritablement politique ( en ce que la masse qui gouverne en vue de l’avantage commun est la mieux placée pour déterminer l’avantage commun qui est la fin visée par toute constitution politique). Toutefois, à la différence d’Aristote, Marx ne considère pas que l’essence de tout régime politique est incarnée par un régime qui serait encore *politique* au sens où il serait une forme d’Etat. Il affirme bien plutôt que, dans la démocratie telle qu’il l’a comprend, « *l’Etat politique disparaîtrait* »[[10]](#footnote-10). Si la vraie démocratie est le genre de toute constitution politique, elle n’est plus elle-même à proprement parler une constitution *politique*, ce que sont en revanche la monarchie et la république.

Les formulations ultérieures de Marx tendront à accuser le caractère limité de la démocratie comme forme politique particulière plutôt qu’à valoriser la liberté de la « vraie démocratie ». Certes, le *Manifeste* de 1848 fera de la « conquête de la démocratie » le « premier pas dans la révolution ouvrière »[[11]](#footnote-11), mais il se gardera bien d’identifier ce premier pas avec l’émancipation humaine elle-même. Mieux, la *Critique du programme du parti ouvrier allemand* de 1875 dénoncera les concessions faites à la « vieille litanie démocratique » (suffrage universel, législation directe, justice populaire, milice du peuple, etc.) et affirmera que la République démocratique n’est que « la forme ultime de l’Etat de la société bourgeoise » sous laquelle « devra se livrer la bataille définitive entre les classes »[[12]](#footnote-12). Bref, au regard de l’exigence de radicalité énoncée dès 1843, la démocratie semble devoir, sinon être rejetée tout entière du côté de la « révolution seulement politique », du moins n’être au mieux qu’un simple moyen politique de la révolution sociale promis à un dépassement rapide. Mesurée à cette même aune, l’idée d’une « vraie démocratie » ou d’une démocratie radicale semble perdre beaucoup de sa consistance. Ce qui est en cause, c’est le lien essentiel de la démocratie comme forme d’Etat au politique comme *instance séparée* : l’émancipation humaine est émancipation *à l’égard* du politique, alors que la démocratie n’est au mieux que la forme accomplie de l’émancipation *politique.* La question est donc finalement de savoir à quelles conditions la démocratie peut ne plus être politique, au sens d’« au-delà » du politique, et, dans l’affirmative, quelle différence faire entre la démocratie politique et la démocratie qu’il ne faudrait dire non-politique que parce qu’elle serait *supra*-politique.

**La « démocratie politique » comme réalisation temporelle du christianisme**

Afin de clarifier les termes de cette question, il importe tout d’abord de saisir le rapport de l’aliénation politique à l’aliénation religieuse et, par voie de conséquence, le rapport de la critique de la première à la critique de la seconde. Si la critique de l’aliénation religieuse constitue la « condition de toute critique »[[13]](#footnote-13), ce n’est pas en ce qu’elle doit trouver un prolongement directement politique, c’est au sens où elle doit s’achever dans une critique de l’aliénation politique : « La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique. »[[14]](#footnote-14) Pour apprécier tout ce que cette position a d’original, il suffit de la comparer à la position exprimée par Feuerbach à la même époque. Dans *L’essence du christianisme* (1841), ce dernier avait affirmé que Dieu n’est rien d’autre que l’essence humaine objectivée, c’est-à-dire contemplée et adorée par l’homme comme un être extérieur à lui. Ce faisant l’homme individuel se rapporte à sa propre essence comme à un autre être qui est d’autant plus riche que cet homme s’est lui-même appauvri[[15]](#footnote-15). Si bien que, dans la religion, « l’homme est un Dieu pour l’homme »[[16]](#footnote-16), mais en ce sens qu’il divinise son essence d’être générique sans avoir conscience que cette essence qu’il projette en Dieu n’est autre que *son* essence. En Dieu l’homme se dessaisit donc de son humanité « parce que Dieu est en lui-même le soi aliéné (*entäussertes*) de l’homme »[[17]](#footnote-17). L’émancipation religieuse consistera par conséquent dans la réduction de l’essence humaine objectivée à l’homme lui-même comme être générique, dans la reprise et la réappropriation par l’homme de ce que l’homme avait abandonné à Dieu, donc en définitive dans la suppression positive de Dieu et de la religion. Ce faisant, Feuerbach n’ignore pas la signification politique de cet « athéisme pratique » qu’est « l’abandon d’un Dieu distinct de l’homme ». Cela apparaît très clairement dans un petit texte manifeste de 1842 intitulé *Nécessité d’une réforme de la philosophie*. Il y affirme deux choses : en premier lieu, le protestantisme est un « républicanisme *religieux* » en ce qu’il détrône le Pape et l’Eglise romaine en donnant à chacun sa république dans le ciel ; en second lieu, pour cette raison, le protestantisme conduit droit au « républicanisme *politique*». Il suffit en effet de supprimer le conflit inhérent au protestantisme « entre le ciel, où nous sommes des maîtres, et la terre, où nous sommes des esclaves », c’est-à-dire de reconnaître que la terre est le lieu de notre destination, pour que s’affirme l’exigence de voir la république réalisée sur la terre : « Tu n’auras pour ainsi dire *droit* à la république qu’à condition de supprimer la religion chrétienne : dans la religion chrétienne, tu as *ta république dans le ciel*, c’est pourquoi tu n’en as *nul* besoin *sur terre*. Bien au contraire : il faut que tu sois esclave sur terre, pour que le ciel ne soit pas vain. » [[18]](#footnote-18) C’est donc seulement en supprimant la funeste division du ciel et de la terre que l’homme peut enfin faire de la république une république terrestre. L’émancipation politique, sous la forme de la république « sur terre », se présente ainsi comme la *vérité* *pratique* de l’émancipation de l’homme à l’égard de la religion.

La critique que Marx énonce en 1843 dans la *Question juive* commence précisément là où s’arrête celle de Feuerbach. Au lieu de présenter l’émancipation politique comme l’aboutissement de la critique de l’aliénation religieuse, elle s’emploie méthodiquement à en souligner les insurmontables limites. Contrairement à ce que pense Feuerbach, l’émancipation politique ne met pas vraiment fin au conflit du ciel et de la terre, elle ne fait que le transposer et le déplacer. Parlant de « l’Etat démocratique », Marx affirme contre Bauer que l’homme y est encore religieux dans la mesure où il se comporte à l’égard de la vie de l’Etat comme si elle était sa véritable vie, à la manière dont le chrétien se rapporte à l’au-delà céleste comme s’il avait dans cet au-delà sa véritable vie : « Là où l’Etat politique est parvenu à son épanouissement véritable, l’homme mène, non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la *réalité*, dans la *vie*, une vie double, une vie céleste et terrestre : la vie dans la *communauté politique* où il s’affirme comme un *être communautaire* et la vie dans la *société civile*, où il agit en *homme privé*, considère les autres comme des moyens, se ravale lui-même au rang de moyen et devient le jouet de puissances étrangères. L’Etat politique se comporte envers la société civile d’une manière aussi spiritualiste que le ciel envers la terre. »[[19]](#footnote-19) D’où cette conclusion que la démocratie politique demeure foncièrement chrétienne : « Chrétienne, la démocratie politique l’est à coup sûr, car en elle l’homme, chaque homme et non un seul, s’affirme comme un être *souverain*, un être suprême (…). La chimère, le rêve, le postulat du christianisme : la souveraineté de l’homme, mais de l’homme comme être étranger, comme être différent de l’homme réel, tout cela est, dans la démocratie, réalité sensible, présence, maxime profane. »[[20]](#footnote-20) Si l’on comprend bien, loin que l’Etat démocratique figure l’accomplissement pratique de la suppression de la religion chrétienne, c’est seulement dans la « démocratie accomplie » que le christianisme atteint seulement sa vérité pratique : l’homme s’affirme comme être générique dans le ciel de la communauté politique tandis qu’il vit sa misérable vie terrestre comme être séparé des autres hommes, c’est-à-dire comme « bourgeois » dans la société civile.

**La « révolution politique » comme séparation de la société civile et de l’Etat**

Pour mieux comprendre cette critique de la démocratie politique, il faut tout d’abord se rappeler que la dualité de l’Etat et de la société civile n’est pas une invention de Marx. Elle est élaborée par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* (1821). Dans la *Remarque* du § 190 de cet ouvrage, ce dernier indique que dans le point de vue de la société civile, l’objet n’est pas la « personne » ou le « sujet », mais bien « le *Bürger* comme bourgeois »[[21]](#footnote-21). Le terme de « bourgeois » désigne proprement dans ce contexte la « personne particulière » avant tout soucieuse de satisfaire ses besoins. Ce « but égoïste » fait de la société civile « le système atomistique » par excellence dans lequel le lien entre les différents individus est un lien purement extérieur, fondé sur leur dépendance réciproque dans la division du travail. Réduite à ce système des atomes égoïstes, la société civile est assurément menacée par des tendances à l’éclatement et à la désagrégation[[22]](#footnote-22). Cependant, dans la conception hégélienne, c’est l’Etat qui constitue le fondement intérieur de la société civile. Cette dernière, dont la création « appartient au monde moderne », est incapable de tenir par elle-même : « …sa formation est postérieure à celle de l’Etat, qui doit la précéder comme une réalité indépendante pour qu’elle puisse subsister »[[23]](#footnote-23). Cette action fondatrice se manifeste notamment par l’institution des « corporations » qui sont la racine de l’Etat implantée dans la société civile[[24]](#footnote-24). En formant l’individu à l’universel, en l’ouvrant à la considération d’ « intérêts particuliers communs » à tous les membres de la corporation à laquelle il appartient lui-même, elle le prépare à être membre de l’Etat. On voit que c’est l’Etat qui, par l’intermédiaire de la corporation, permet à la société civile de *se* dépasser elle-même *en lui*. Hegel est parfaitement averti du danger que représente la scission du bourgeois et du citoyen qui traverse de l’intérieur chaque individu et fait apparaître à chacun l’Etat comme une puissance hostile étrangère à son activité. Certes l’Etat moderne ne peut plus être le produit direct de l’activité des individus, comme il l’était dans la Grèce de l’Antiquité. Mais c’est justement la raison pour laquelle il doit s’acquitter d’une fonction de médiation : par son action il réconcilie le bourgeois avec son destin politique, l’intérêt privé avec l’intérêt général, le particulier avec l’universel. C’est en ce seul sens que, chez Hegel, l’Etat moderne est par essence « chrétien » : non parce qu’il fait de la religion chrétienne une religion d’Etat, puisqu’il la relègue au contraire dans la sphère privée, mais parce qu’il accomplit dans le monde la vérité de l’« Incarnation » en réalisant l’unité de l’universel (les lois) et du particulier (la personne particulière définie par son intérêt privé) par l’institution de la corporation[[25]](#footnote-25).

Tout autre est le point de vue de Marx. La célèbre formule de Hegel selon laquelle l’Etat est « le divin sur terre » ne peut être comprise dans sa vérité qu’au prix d’une démystification. Contrairement à ce que dit Hegel, elle ne signifie pas la réconciliation du ciel et de la terre, mais tout à l’inverse la consécration pratique du dualisme de l’homme privé et du citoyen, de l’homme religieux et de l’homme politique. La vie politique est désormais le nouveau ciel dans lequel l’homme religieux aliène sa vie communautaire, sa vie d’être générique. A la différence de l’ancien, ce ciel possède assurément une réalité tangible, temporelle, profane, celle de l’Etat dans son rapport à la société civile. Mais cela ne l’empêche nullement d’être encore pour l’homme privé un « au-delà » (*ein Jenseitiges*) relativement à la réalité de la société civile dans laquelle il mène sa vie prosaïque d’homme privé. C’est en effet la société civile qui constitue pour Marx le fondement véritable de l’Etat, et non l’Etat le fondement de la société civile. C’est l’inversion spéculative qui fait prendre le fondement pour le fondé et le fondé pour le fondement. Le « divin sur terre » est en réalité l’un des deux pôles de l’antagonisme qui forme l’assise du monde moderne, le « *conflit profane entre l’Etat politique et la société civile* »[[26]](#footnote-26). L’Etat n’est pas au-delà du monde, il appartient lui-même au monde dont il est l’au-delà, ou plus exactement il est l’au-delà réalisé dans un monde dont l’en-deçà est la société civile. Il n’est pas le ciel au-delà du monde, il est le ciel du monde et la société civile en est la terre. Avec lui le dualisme du ciel et de la terre n’a donc pas disparu, il a simplement été transposé dans le monde sous la forme d’une scission intérieure à ce monde. Cela vaut singulièrement de l’Etat dans la forme de la démocratie politique : c’est en effet l’Etat démocratique qui relègue la religion, toute religion, dans la sphère privée, et non l’Etat qui fait du christianisme sa religion officielle, qui réalise adéquatement le fond humain de la religion : « L’Etat démocratique, le véritable Etat, n’a pas besoin de la religion pour atteindre à sa perfection politique. Bien au contraire, il peut se passer de la religion, car en lui les fondements humains de la religion sont accomplis d’une manière temporelle. »[[27]](#footnote-27)

Pour comprendre ce point, il faut revenir sur l’émancipation politique accomplie par la Révolution française. D’une manière lapidaire Marx énonce : « La révolution politique, c’est la révolution de la société civile. »[[28]](#footnote-28) Auparavant, dans l’ancienne société féodale, tous les éléments de la vie civile, la propriété, la famille, le mode de travail, etc. avaient une signification directement politique en tant qu’éléments de la vie de l’Etat (la seigneurie, les ordres et les corporations), mais le pouvoir d’Etat lui-même était « l’affaire *particulière* d’un souverain séparé du peuple »[[29]](#footnote-29). D’un seul et même acte, la révolution politique renversa ce pouvoir souverain, constitua l’Etat « en affaire générale » et brisa tous les ordres, corporations, jurandes et privilèges : « Ainsi la révolution politique *supprima le caractère politique de la société civile*. »[[30]](#footnote-30) En supprimant toutes les « sociétés particulières », elle décomposa la société civile en ses éléments, les individus indépendants, libéra leur esprit égoïste, déchaînant par là-même le *bellum omnium contra omnes* de Hobbes[[31]](#footnote-31). L’émancipation politique fut donc en même temps « l’acte par lequel la société civile s’émancipa de la politique » et l’acte par lequel la politique devint « l’affaire générale de chaque individu ». Ainsi se constitua la scission entre d’un côté, l’homme dans son existence *immédiate*, sensible et individuelle, de l’autre, « l’homme abstrait, artificiel, l’homme comme personne *allégorique*, *morale* » en tant que « citoyen abstrait ». Marx peut donc affirmer : « L’émancipation politique est la réduction de l’homme, d’une part au membre de la société civile, à l’individu *égoïste* et *indépendant*, d’autre part au *citoyen*, à la personne morale. »[[32]](#footnote-32)

Significativement, juste avant de formuler cette conclusion, Marx cite Rousseau dont il dit qu’il « décrit justement l’abstraction de l’homme politique ». Selon Rousseau l’institution d’un peuple procède d’une substitution, celle qui consiste à « ôter à *l’homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères »[[33]](#footnote-33). Les « forces propres » sont celles dont l’individu fait usage sans le secours d’autrui tandis que les « forces étrangères » sont celles dont il ne peut faire usage sans le secours d’autrui. Les premières sont celles dont est pourvu « l’homme naturel » en tant qu’il a « une existence physique et indépendante », les secondes sont celles que reçoit « l’homme civil » en tant qu’il a « une *existence partielle* et *morale* ». L’homme naturel est « l’unité numérique » ou « l’entier absolu », l’homme civil « n’est qu’une unité fractionnaire »[[34]](#footnote-34). La dualité de l’homme naturel (l’« individu égoïste et indépendant ») et de l’homme civil (le « citoyen ») apparaît ainsi comme la vérité de l’émancipation politique. On comprend dans ces conditions que Marx puisse écrire que l’émancipation politique soit, non pas « la forme dernière de l’émancipation humaine en général », mais seulement « la dernière forme atteinte par l’émancipation humaine à l’intérieur du monde tel qu’il a existé jusqu’ici. »[[35]](#footnote-35)

**La « vraie démocratie » comme constitution faite peuple**

Qu’en est-il alors de la « forme dernière »? Dans le dernier paragraphe de la première Partie de la *Question juive*, Marx écrit : « C’est seulement lorsque l’homme individuel effectif reprend en soi le citoyen abstrait et est devenu *être générique* en tant qu’homme individuel dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels, c’est seulement lorsque l’homme a reconnu et organisé ses « forces propres » comme forces *sociales* et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la figure de la force *politique*, c’est alors seulement que l’émancipation humaine est accomplie. »[[36]](#footnote-36) On vérifie par là que l’émancipation est reconduction des rapports de l’homme à l’homme lui-même. Mais tandis que l’émancipation politique est réduction des rapports religieux à l’homme lui-même dans la figure de la dualité entre homme naturel (l’individu égoïste) et homme civil (le citoyen), l’émancipation « universellement humaine » réalise la suppression pratique de cette dualité : elle est donc réappropriation par l’homme de toutes ses forces sociales, celles-là mêmes qui ont été séparées de lui dans la figure de forces politiques. On mesure mieux tout le parti que Marx entendait tirer de sa lecture de Rousseau. Si ce dernier « décrit justement l’abstraction de l’homme politique », c’est parce qu’il la décrit comme aliénation par l’individu de ses « forces propres » à un tout qui lui donne en retour des « forces étrangères ». Cette aliénation ne fait donc qu’un avec l’artifice du contrat social lui-même, interprété ici comme établissement *en droit* de la dualité de l’homme privé et de l’homme politique. Cependant, tout en reprenant les termes de Rousseau, Marx en change profondément le sens. En effet, la suppression de cette dualité consiste bien en la reprise par l’individu de ses « forces propres », mais cette expression ne désigne plus chez lui les forces de l’homme naturel en tant qu’homme isolé des autres hommes, donc des forces *non*-sociales, elle renvoie maintenant à l’inverse à des forces qui sont *d’emblée* sociales et qui ne sont devenues des « forces étrangères » qu’au prix d’un dédoublement coïncidant avec l’émancipation politique elle-même. L’homme sauvage de Rousseau a donc fait place à un homme social, mais cet homme social appartient à une société civile émancipée de l’Etat. La solitude de l’homme sauvage a par là-même fait place à l’isolement de l’homme privé égoïste. C’est pourquoi c’est l’état de nature de Hobbes qui s’impose lorsqu’il s’agit de penser la vie de cet homme privé qui vit en société. En somme, si l’émancipation purement politique est aliénation des forces propres de l’homme *social* à l’homme politique abstrait, l’émancipation humaine est quant à elle la suppression pratique de l’aliénation politique en ce qu’elle est la reprise de ses « forces propres » par l’« homme effectif », c’est-à-dire par l’« homme socialisé ». Ainsi comprise, l’émancipation humaine est la suppression en acte du dédoublement de la société civile non-politique et de l’Etat politique qui est le ciel idéal de cette société, et donc la suppression en acte de la division de l’homme égoïste et de l’homme politique qui va avec ce dédoublement.

En reprenant en lui-même ses forces aliénées dans la sphère politique, donc en supprimant son existence politique abstraite, l’homme social supprime par là-même son existence égoïste. Autrement dit, l’émancipation humaine signifie la *suppression de la séparation entre la société civile et l’Etat*. La fin de cette séparation entraîne elle-même la fin *du* politique comme sphère séparée. Mais la fin de l’Etat politique entraîne-t-elle la fin de *la* politique ? En d’autres termes, l’avènement de la vraie démocratie exclut-il la politique comme *activité* ? Si l’on en juge d’après les grands écrits ultérieurs, la possibilité d’une politique *non-étatique*, indépendante de l’Etat et pas simplement en opposition à lui, est difficile à concilier avec l’axiome saint-simonien d’une extinction de la politique dans l’administration de la production[[37]](#footnote-37). Mais la force de la *Critique du droit politique hégélien* est d’ouvrir une telle possibilité comme possibilité positive, même si cette ouverture est elliptique et sans véritable lendemain dans l’œuvre de Marx.

Que dit en effet ce texte ? Que si la démocratie est « le genre de la constitution », c’est parce que la constitution y « est continûment reconduite (*zurückgeführt*) dans son fondement effectif, l’*homme effectif*, le *peuple effectif*, et posée comme son œuvre *propre* », de sorte que « la constitution apparaît comme ce qu’elle est : libre produit de l’homme »[[38]](#footnote-38). Dans toutes les autres constitutions (comme dans la monarchie ou la république politique), c’est à l’inverse la constitution qui fait figure de puissance indépendante constituant le fondement effectif du peuple. Aussi était-elle jusqu’ici un « au-delà » à l’égard des sphères particulières de l’existence du peuple, « la *sphère religieuse*, la *religion* de la vie du peuple, le ciel de son universalité en regard de l’*être-là terrestre* de sa réalité effective »[[39]](#footnote-39). C’est en quoi on peut établir une analogie entre le christianisme et la démocratie. Car, de même que le christianisme fait apparaître « l’homme déifié », qui est l’essence de toute religion, sous les espèces d’une « religion particulière », de même la démocratie fait apparaître « l’homme socialisé », qui est l’essence de toute constitution, sous les espèces d’une « constitution *politique* particulière »[[40]](#footnote-40). Ce qui veut dire qu’elle est encore politique sans être toutefois « *seulement politique* » (*nur politische*)[[41]](#footnote-41), le « seulement » signifiant par contraste le caractère abstrait de l’émancipation politique telle qu’elle s’accomplit dans une forme d’Etat déterminée (celle de la démocratie qui est « seulement politique »). Dans la vraie démocratie, pour autant qu’ils cessent d’être « seulement politiques », la constitution, la loi, l’Etat ne sont qu’« une auto-détermination du peuple », c’est-à-dire qu’un « moment particulier » de la vie de celui-ci, au lieu de constituer le ciel de son universalité. En d’autres termes, la constitution, la loi, l’Etat cessent de valoir pour le tout parce que le « peuple effectif » s’affirme comme le véritable tout[[42]](#footnote-42). Une telle auto-affirmation implique que le peuple fasse lui-même les lois et la constitution au lieu de confier cette tâche à un corps séparé de représentants. La démocratie cesse d’être seulement politique lorsque l’activité législative devient l’affaire de toute la société, c’est-à-dire lorsque tous participent effectivement au pouvoir législatif. Car mettre fin à l’abstraction de l’Etat politique revient à transformer la société politique en société effective, ce qui suppose de garantir « la participation la plus *universelle* possible au *pouvoir législatif* »[[43]](#footnote-43). En ce sens, la « vraie démocratie » ne peut être que *non-représentative*.

Paradoxalement, on comprend mieux la portée de cette considération si l’on examine avec attention l’étrange formule de Marx sur le moyen âge comme « *démocratie de la non-liberté* »[[44]](#footnote-44). Catherine Colliot-Thélène a interprété cette formule comme signifiant que le moyen âge est pour Marx « une forme de démocratie » et considéré cette même formule comme révélatrice de « son concept de la démocratie »[[45]](#footnote-45). Le contexte invite cependant à une lecture plus circonspecte. Marx y affirme que la constitution politique ne peut exister comme telle qu’à la condition que la société civile et les sphères privées soient parvenues à une existence autonome, ce qui n’est pas encore le cas au moyen âge puisque, comme on l’a vu, chaque sphère privée a alors un caractère immédiatement politique : « au moyen âge, vie du peuple et vie de l’Etat sont identiques.»[[46]](#footnote-46) La constitution politique apparaît donc à proprement parler avec la séparation de la société civile et de l’Etat abstrait. En l’absence de cette séparation, donc en l’absence de toute constitution politique, la « démocratie de la non-liberté » ne peut constituer *une* « forme de démocratie ». On ne peut raisonner comme si Marx faisait de la non-différenciation du social et du politique le véritable concept générique de la démocratie pour poser ensuite deux « formes de démocratie » qui seraient, d’une part, la « démocratie de la non-liberté », et d’autre part, la « vraie démocratie ». Il faut lire jusqu’au bout la phrase de Marx : au moyen âge, l’Etat est « la démocratie de la non-liberté, l’aliénation accomplie (*die durchgeführte Entfremdung*)»[[47]](#footnote-47). La condition particulière de chaque homme n’a en effet de caractère immédiatement politique que pour autant que tous les membres de la société sont soumis au pouvoir d’un souverain qui fait de l’Etat son affaire particulière. A l’« aliénation accomplie » du moyen âge succède dans le présent l’« aliénation politique » qui prend précisément la forme de la « démocratie politique ». Mais ni la démocratie de la non-liberté ni la démocratie seulement politique ne sont des exemplifications particulières d’un prétendu « concept de la démocratie », la première parce qu’elle n’est pas encore une constitution politique, la seconde parce qu’elle n’est qu’une constitution politique particulière. L’avenir appartient quant à lui à ce que l’on pourrait appeler la « démocratie de la liberté » dans laquelle le cordonnier est à sa manière mon « représentant »[[48]](#footnote-48). Car la vraie démocratie ne consiste pas dans l’identité immédiate du social et du politique, du peuple et de l’Etat, mais bien dans le fait que le peuple *produise* l’Etat, la constitution et la loi comme son œuvre propre. Le seul concept générique de démocratie que Marx admette en 1843 est par conséquent celui qui fait de l’activité politique effective du peuple la seule mesure de la liberté.

**Pierre DARDOT**

1. *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, *Introduction*, in Karl Marx, *Œuvres III*, 1982, p. 393. [↑](#footnote-ref-1)
2. *A* *propos de la question juive*, *Œuvres III*, p. 373 (traduction modifiée). [↑](#footnote-ref-2)
3. *Pour une* *critique de la philosophie du droit de Hegel*, *Introduction*, *op.cit*., p. 382 : « L’homme, c’est *le monde de l’homme*, c’est l’Etat, c’est la société. » [↑](#footnote-ref-3)
4. *Ibid*., p. 393. [↑](#footnote-ref-4)
5. En réalité, la tripartition aristotélicienne des constitutions politiques distingue la « monarchie » (un seul gouverne), l’« aristocratie » (quelques-uns gouvernent) et le « gouvernement constitutionnel » (la masse gouverne). Cette dernière constitution n’est pas désignée d’un nom particulier, mais du nom générique qui désigne toute constitution : *politeia*. En toute constitution véritablement politique les gouvernants visent l’avantage *commun*. Dans la troisième constitution c’est la masse qui exerce le pouvoir en vue de l’avantage commun. Quant à la « démocratie » *stricto sensu*, elle n’est chez lui que l’une des trois « constitutions déviées » aux côtés de la tyrannie et de l’oligarchie : très précisément cette constitution dans laquelle la masse exerce le pouvoir en vue de satisfaire son avantage *particulier*. [↑](#footnote-ref-5)
6. De ce point de vue, la prise de position de Marx dans la lettre à Arnold Ruge de mai 1843 représente un moment très provisoire de son itinéraire intellectuel : tout à la critique du règne des philistins en Allemagne, il amalgame contre Montesquieu monarchie, despotisme et tyrannie pour mieux faire apparaître l’« Etat démocratique » comme la fin la plus élevée à laquelle les hommes puissent aspirer (Karl Marx, *Œuvres III*, *op. cit*., p. 337). [↑](#footnote-ref-6)
7. Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Editions sociales, 1975, p. 69. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid.*, p. 68. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid*., p. 69. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid.*, p. 70. [↑](#footnote-ref-10)
11. Karl Marx, *Œuvres I*, Gallimard, 1963, p. 181. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid.*, p. 1430-1431. [↑](#footnote-ref-12)
13. Karl Marx, *Œuvres III*, *op. cit*., p. 382. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ibid.*, p. 383. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ludwig Feuerbach, *L’essence du christianisme*, *Introduction*, in *Manifestes philosophiques*, PUF, 1960, p. 87 : « Pour enrichir Dieu, l’homme doit se faire pauvre ; pour que Dieu soit tout, l’homme doit n’être rien. » [↑](#footnote-ref-15)
16. Rappelons ici que la formule *homo homini deus*, que Feuerbach applique au rapport de l’homme à lui-même dans la religion, n’est que la symétrique de la formule bien connue *homo homini lupus*, issue de la tradition proverbiale grecque et de Plaute. Faisant écho à Feuerbach, Marx dira que « la critique de la religion s’achève par la leçon que l’homme est, pour l’homme, l’être suprême » (*Œuvres III*, *op.cit*., p. 390) [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid*., p. 93. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Ibid.*, p. 103. [↑](#footnote-ref-18)
19. Karl Marx, *Œuvres III*, *op.cit.,* p. 356-357. [↑](#footnote-ref-19)
20. Karl Marx, *Œuvres III,* *op. cit*., p. 363. [↑](#footnote-ref-20)
21. G.F.W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1975, p. 221. Il est important de préciser que le terme de « bourgeois » est en français dans le texte hégélien, comme d’ailleurs il l’est dans le texte de la *Question juive*, faute d’un équivalent approprié dans la langue allemande : en effet *Bürger* signifie proprement « citoyen », *Staatsbürger* le « citoyen d’Etat » et *Stadtbürger* le « citoyen de ville ». [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid., p. 300 : dans la *Remarque* du § 289, Hegel dit de la société civile qu’elle « est le champ de bataille où s’affrontent les intérêts individuels privés de tous contre tous ». [↑](#footnote-ref-22)
23. *Ibid*., p. 215, note 35. [↑](#footnote-ref-23)
24. Par « corporation » il ne faut pas entendre uniquement une communauté de métier strictement professionnelle, mais aussi bien les communautés culturelles, les syndicats, les églises, etc. [↑](#footnote-ref-24)
25. Telle qu’elle est interprétée par Hegel, l’Incarnation signifie en effet la réconciliation de la nature divine (l’universel) et de la nature humaine (le particulier). [↑](#footnote-ref-25)
26. Karl Marx, *Œuvres III*, *op.cit*., p. 364. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Ibid.*, p. 360. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Ibid.*, p. 370. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Ibid*., p. 370-371. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Ibid*. p. 371. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Ibid.*, p. 358. Dans sa *Critique du Droit politique hégélien* (*op.cit*., p. 85), Marx fera mérite à Hegel d’avoir défini dans le § 289 la société civile comme la « guerre de tous contre tous » (Cf. *supra* dans ce même article note 22). [↑](#footnote-ref-31)
32. *Ibid.*, p. 373. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, GF Flammarion, 2001, p. 80. Pour un commentaire de ce passage, cf. notre ouvrage *Marx, prénom : Karl*, nrf essais Gallimard, 2012, p. 685 et sq. [↑](#footnote-ref-33)
34. Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, *Œuvres complètes IV*, Gallimard, 1980, p. 249. [↑](#footnote-ref-34)
35. Karl Marx, *Œuvres III*, *op. cit*., p. 358. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Ibid.*, p. 373 (traduction modifiée). Les mots « forces propres » empruntés à Rousseau figurent en toutes lettres en français dans le texte de Marx. [↑](#footnote-ref-36)
37. Cf. sur ce point notre article : « Le « communisme scientifique » pouvait-il être politique ? », *Contretemps* N° 4, 4e trimestre-décembre 2009, éditions Syllepse, p. 39. [↑](#footnote-ref-37)
38. *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit*., p 68 (traduction modifiée) : on notera que le verbe *zurückführen* est celui-là même qui figure dans la définition générale de l’émancipation citée au début de cet article. [↑](#footnote-ref-38)
39. *Ibid*., p. 71 (traduction modifiée). [↑](#footnote-ref-39)
40. *Ibid*., p. 69 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-40)
41. *Ibid.*, p. 70. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Ibid*., p. 70. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Ibid*., p. 182. [↑](#footnote-ref-43)
44. *Ibid.* p. 71(où cette formule apparaît deux fois). [↑](#footnote-ref-44)
45. Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, PUF, 2011, p. 47. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Critique du droit politique hégélien*, *op.cit*., p. 71. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Ibid.*, p. 71. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Ibid*., p. 183. [↑](#footnote-ref-48)