

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

16/01/2002

Im Anfang war die Tat L'homme productif (suite)

La question juive I (le problème des droits de l'homme)

L'article de Marx, qui constitue un noeud de sa réflexion autour du thème de la pratique considérée dans sa relation à "l'homme réel", se présente en deux parties d'inégale ampleur, qui sont des relectures de deux articles de Bauer: "La question juive", paru des *Annales allemandes* en novembre 1842, ensuite mis en circulation sous forme de brochure en 1843 (cet article est présenté dans une traduction française de J. M. Caillé dans le volume, K. Marx, *La question juive*, éd. 10/18, 1968), et "De la capacité des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres", paru en 1843 dans les *Vingt et une feuilles de la Suisse*. De l'une de ces parties à l'autre, la réflexion de Marx déplace son point d'application, ce qui pourrait laisser supposer qu'elles ont été composées à des moments différents, témoignant ainsi des modifications suivies par la pensée de Marx, extrêmement mobile en ce moment crucial de son évolution. En grossissant quelque peu le trait, on pourrait dire que la première partie de *La question juive* de Marx, dont le moment fort est la réflexion consacrée aux droits de l'homme, est une critique de la politique, qui se situe dans le sillage direct de sa *Critique du droit politique hégélien*, esquissée antérieurement, en 1842-43, alors que la seconde partie, dont le moment fort est la réflexion consacrée au règne de l'argent dans le monde moderne, serait déjà une critique de l'économie, avant même que Marx n'ait entrepris d'étudier la littérature savante consacrée à ces questions, ce qu'il fera ensuite sur l'incitation d'Engels et de son *Esquisse d'une critique de la Nationalökonomie*, également publiée dans l'unique numéro des *Annales franco-allemandes*. Sur ces deux plans, qui, en dépit de leur spécificité, sont parfaitement solidaires, il est manifeste que la question juive, au sens étroit du terme, constitue pour Marx un point de départ, voire un prétexte, qui lui a été fourni par Bauer et qu'il reprend en quelque sorte tel quel, mais dont il se sert pour réfléchir sur les contradictions du monde moderne en général: s'il se confirme que la question juive ne l'intéresse pas pour elle-même, mais seulement comme une entrée qui peut lui donner accès à certains problèmes fondamentaux de l'économie et de la politique, les innombrables considérations qui, à propos de ce texte que sa densité et sa richesse rendent particulièrement difficile à interpréter, ont été consacrées à "l'antisémitisme" de Marx perdent en grande partie leur objet.

La thèse "critique" développée par Bauer dans son premier article consistait à expliquer que la question juive, c'est-à-dire la question de la possibilité de l'émancipation des Juifs dans la société actuelle, est avant tout une question religieuse, dont la solution passe par la théologie, c'est-à-dire par la nécessité d'émanciper préalablement la théologie dans toutes ses formes, non seulement sa forme chrétienne mais aussi sa forme judaïque. Dans l'esprit de Bauer, ceci supposait en particulier que "la critique s'emploie à examiner l'essence propre au juif en tant que juif": cette essence qui fait

qu'il est un juif avant d'être un homme, de même qu'il y a aussi par ailleurs une essence chrétienne ou une essence mahométane, qui obéissent à la même logique inhumaine de séparation, génératrice de particularités essentielles. Bauer défendait une thèse radicale: son essence juive n'a pas été imposée au juif par les circonstances extérieures, mais il l'a lui-même choisie et voulue de toutes pièces, dans des conditions qui le rendent entièrement responsable de l'oppression qu'il subit; il s'est exclu de sa propre initiative de la société commune par son refus d'évoluer et de remettre en cause sa conscience juive qu'il a au contraire maintenue dans sa particularité. C'est le juif qu'il faut changer dans sa tête, et non le monde dans lequel il vit: car il a le monde qu'il a voulu et qu'il mérite. On voit la place que Bauer tient dans l'histoire de l'antisémitisme, et on s'étonne que Marx ait pu, en se démarquant de Bauer, être lui-même accusé d'antisémitisme.

Marx a été immédiatement frappé par le caractère unilatéral et partiel de l'analyse de Bauer, qui s'est fixée sur la considération d'un effet, les contradictions qui déchirent la conscience religieuse, sans essayer de remonter à sa cause, qui se situe dans le monde réel: on voit poindre ici le thème matérialiste du primat du réel sur la pensée. En conséquence, dans la première partie de l'article qu'il a consacré à la question juive, il écrit :

“Comme l'existence de la religion est l'existence d'un manque, la source de ce manque ne peut être recherchée que dans l'essence même de l'Etat. Nous ne voyons plus dans la religion le fondement, mais le phénomène de la limitation laïque.” (K. Marx, *La question juive*, trad. fr. J.M. Palmier, éd. 10/18, 1968, p. 21. Texte référé dans la suite par le sigle *KMQJ*)

De là la nécessité du déplacement qui amène à considérer la question juive, non plus comme une question théologique, mais comme une question politique, ou plus précisément comme la question de savoir ce qui fonde et structure le droit politique. Ceci revenait à dire que l'essence religieuse de l'homme n'est pas elle-même, dans son fond, de nature religieuse. L'homme ne peut pas s'affranchir de son essence religieuse s'il ne porte pas la critique sur le terrain où se joue son existence réelle, c'est-à-dire s'il n'engage pas la critique de l'Etat et, subsidiairement, du rapport que celui-ci entretient avec la religion dont il a besoin pour se maintenir dans son statut d'Etat exerçant sur les hommes, sous couvert de les “émanciper”, un pouvoir oppressant qui les empêche de vivre réellement comme des hommes libres, réconciliés avec eux-mêmes. C'est pourquoi le vrai problème n'est pas d'émanciper l'Etat de la religion en réformant la conscience religieuse par les moyens de la critique, mais il est d'émanciper les hommes de l'Etat, ce qui ne peut se faire que par la lutte politique.

En effet, si l'homme vit divisé, séparé de lui-même, ce n'est pas sur le plan de ses pensées par un vice de fonctionnement de sa conscience, mais à cause de l'existence de l'Etat :

“Là où l'Etat politique est arrivé à son véritable épanouissement, l'homme mène, non seulement dans la pensée, mais dans la réalité, dans la vie, une existence double, céleste et terrestre, l'existence dans la communauté politique, où il se considère comme un être général, et l'existence dans la société civile, où il travaille comme un homme privé, voit dans les autres hommes de simples moyens, se ravale lui-même au rang de simple moyen, et devient le jouet de puissances étrangères.” (*KMQJ*, p. 24)

C'est dans la vie terrestre de l'homme, et en tout premier lieu de l'homme pratique, de l'homme productif, et non dans le ciel de ses idées, que s'enracine la division du ciel et

de la terre: c'est *diessseits*, et de manière essentiellement laïque et profane, que l'homme est déchiré entre *diessseits* et *jenseits*. C'est pourquoi l'opposition qui s'élève occasionnellement entre l'Etat et la religion est seconde, apparente, et se résout inévitablement par la réconciliation des deux protagonistes. L'Etat athée est encore une figure de l'Etat religieux :

“L'Etat démocratique, le véritable Etat, n'a pas besoin de la religion pour son achèvement politique. Il peut au contraire faire abstraction de la religion, parce qu'en lui le fond humain de la religion est réalisé de façon profane.” (KMQJ, p. 28)

De l'idée d'une essence religieuse de l'homme, Marx passe à celle d'un “fond humain de la religion” qui en est la réciproque inverse. Il emprunte manifestement cette dernière idée à Feuerbach, dont il se sert alors comme d'une arme contre les insuffisances de la critique professée par Bauer, et qu'il utilise en même temps pour réélaborer en lui appliquant la procédure du renversement l'analyse hégélienne de la *Sittlichkeit*. Encore une fois, le problème de la religion se joue sur terre, et non dans le ciel, comme l'a cru Bauer qui s'en est tenu aux seules apparences. Ce qui est en jeu dans l'existence de l'Etat, ce n'est pas qu'il soit religieux ou non, mais c'est qu'il soit Etat, et entretienne en tant que tel un certain rapport avec la société civile, écartelant ainsi les hommes entre leur être public de citoyens voués à la généralité, et leur être privé de travailleurs ou de producteurs enlisés dans la particularité. L'Etat, qui est lui-même la vraie religion, ou la vérité de la religion, c'est la fantasmagorie sur terre, ou le régime de l'illusion sécularisé, donc le partage entre le ciel et la terre effectivement réalisé :

“Ce qui fonde cet Etat, ce n'est pas le christianisme, mais le principe humain du christianisme. La religion demeure la conscience idéale, non séculière, de ses membres, parce qu'elle est la forme idéale du degré de développement humain qui s'y trouve réalisé.” (KMQJ, p. 32)

Ce que la religion projette sous une forme idéale, et mystifiée, c'est donc le principe humain déjà réalisé sous une forme profane aliénée :

“Religieux, les membres de l'Etat politique le sont par le dualisme entre la vie individuelle et la vie générique, entre la vie de la société civile et la vie politique; religieux, ils le sont en tant que l'homme considère comme sa vraie vie la vie politique située au-delà de sa propre individualité; religieux, ils le sont dans le sens que la religion est ici l'esprit de la société civile, l'expression de ce qui éloigne et sépare l'homme de l'homme.” (KMQJ, p. 32).

Dans ce texte de 1843, nous voyons donc Marx procéder au même étonnant montage qu'il avait déjà effectué dans la *Critique du droit politique hégélien* : il applique le schéma feuerbachien, la relation réflexive entre *jenseits* et *diessseits*, au découpage du droit politique tel que Hegel l'a effectué en distinguant les deux sphères de la société civile et de l'Etat. De là il tire la conclusion que l'aliénation de l'homme n'est pas religieuse, du moins pas d'abord, mais politique, ou du moins sociale. Et sur ce point on peut considérer que Marx, engagé à fond dans la mise en oeuvre de la méthode du renversement, commence à avoir un point de vue critique sur la démarche de Feuerbach, qui annonce pour une part les thèses de 1845. Feuerbach a bien vu le fond humain de la religion, mais il n'est pas allé jusqu'à comprendre que le destin religieux de l'homme se jouait, non sur le plan de ses représentations, mais dans la vie réelle, dans la manière dont est organisée la vie sociale: et à ce point de vue, bien qu'il ait eu une vue plus juste

de ce qu'est l'essence humaine, à savoir une essence aliénée dans sa structure même, et non seulement soumise à une contrainte extérieure, son interprétation du phénomène rencontre des limites comparables à celles dans lesquelles la critique de Bauer est empêtrée; il n'a pas compris que l'essence, ou prétendue telle, n'était que le mode d'apparition de son phénomène, le phénomène de son phénomène, l'existence réelle :

“La conscience religieuse et théologique **s'apparaît à elle-même**, dans la démocratie parfaite, d'autant plus religieuse et d'autant plus théologique qu'elle est, **en apparence**, sans signification politique, sans but terrestre, une affaire du coeur ennemi du monde, l'expression de la nature bornée de l'esprit, le produit de l'arbitraire et de la fantaisie, une véritable vie d'au-delà.” (*KMQJ*, p. 33)

C'est ici que revient, avec toute la plénitude de son sens, la référence à la pratique. L'Etat dans sa forme achevée, c'est la forme pratique de l'aliénation dont la religion n'est que la forme théorique. Et c'est pourquoi au programme d'une émancipation théorique, il faut substituer celui d'une émancipation pratique: les deux émancipations s'attaquent à la même aliénation, mais la première ne la traite que sur le plan de son apparition phénoménale au lieu de la prendre à sa racine, là où se situent ses enjeux véritables; la critique religieuse s'en prend aux effets, alors que la lutte sociale, la lutte pratique, s'en prend aux causes. “En s'émancipant de la religion, on laisse subsister la religion” (*KMQJ*, p. 33), parce qu'on laisse subsister la cause dont la religion n'est que l'effet.

Ceci amène Marx, dans le passage de son article sur la question juive qui est le mieux connu bien qu'il soit trop souvent détaché de son contexte, à reconsidérer la catégorie des droits de l'homme. Ce qui, aux yeux de Bauer, définit la conscience religieuse, qu'elle soit juive ou chrétienne, c'est son particularisme, son exclusivisme, qui lui interdisent de s'élever à la représentation universelle des droits de l'homme, à laquelle elle s'est dès le départ fermé tout accès. Mais, c'est la question posée par Marx, qu'est-ce que cet universalisme des droits de l'homme? Est-ce réellement la forme du dépassement de la conscience religieuse, comme le croit Bauer, ou bien n'est-ce pas encore une forme de cette même conscience religieuse, et qui plus est sa forme par excellence, incarnée dans l'existence de la réalité étatique? Pour répondre à ces questions, Marx cite longuement des extraits des constitutions américaines et françaises, qui sont les textes politiques dans lesquels sont affirmés, plus ou moins artificiellement distingués des droits du citoyen, les droits de “l'homme”. Or ces droits “ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société civile, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté” (*KMQJ*, p. 37) . La liberté par exemple, que la célèbre formule “liberté, égalité, fraternité”, présente comme le tout premier de ces droits, est “la liberté de l'homme considéré comme une monade isolée, repliée sur elle-même” (*KMQJ*, p. 37). En cela consiste le fameux universalisme des droits de l'homme: il est l'universalisme abstrait de la séparation, pour qui la communauté n'est qu'un rassemblement d'individus autonomes dont les droits de l'homme garantissent, ou plutôt traduisent, expriment, l'isolement réciproque :

“Le droit de l'homme, la liberté ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même... C'est cette liberté individuelle avec son application (le droit de propriété), qui forme la base de la société civile. Elle fait voir à chaque homme dans un autre homme, non pas la réalisation, mais plutôt la limitation de sa liberté.” (*KMQJ*, p. 38).

“Aucun des prétendus droits de l’homme ne dépasse donc l’homme égoïste, l’homme en tant que membre de la société civile, c’est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. L’homme est loin d’y être considéré comme un être générique; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l’individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c’est la nécessité naturelle, le besoin et l’intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste.” (KMQJ, p. 39).

On comprend mieux en lisant ces lignes les présupposés sur lesquels s’appuie la critique sociale que, dans son texte de 1843, Marx oppose à la critique religieuse. Il explique que les droits de l’homme, qui se présentent comme les droits de l’homme en général, donc considéré en principe dans son être générique, ce qui fait de lui “un” homme, sont en réalité les droits d’un type d’ “homme” bien particulier: l’homme de la société civile séparée de l’Etat, dont la conscience est de ce fait scindée entre *diesseits* et *jenseits* . Or, ce qui caractérise fondamentalement l’homme de la société civile, l’*homo oeconomicus*, c’est son “égoïsme”, notion qui réapparaît à plusieurs reprises dans ces pages.

Cette notion d’égoïsme avait sans doute été transmise à Marx, qui en 1843 n’avait pas encore une connaissance directe de la tradition socialiste française, par l’intermédiaire de Moses Hess, qui, lui, était nourri de cette tradition, et avait lu dix ans plus tôt les textes fondateurs du saint-simonisme. Or, dans la perspective ouverte par cette tradition, la critique politique était inséparable d’une critique morale, ce qui explique qu’elle ait mis au premier plan cette catégorie d’égoïsme: émanciper l’homme politiquement, c’est en conséquence supprimer l’égoïsme, c’est-à-dire ce qui dispose les hommes à se séparer les uns des autres et constitue en dernière instance la cause de tous leurs conflits.

C’est bien ce schéma que Marx reprend ici: les droits de l’homme, loin de restituer à celui-ci son être générique le coupent en réalité de ce qui constitue sa “vie générique”, à savoir la communauté, ce qui donne son principe au lien social. Si l’on voulait chercher une ascendance à cette manière de voir, il faudrait remonter à Aristote: elle est une résurgence de la conception de l’homme comme *zoon politikon*, ou encore, selon la retranscription de cette notion effectuée par Spinoza, la grande référence philosophique de Hess, animal social. L’être générique de l’homme, ou si l’on veut sa destination, c’est la vie communautaire. L’égoïsme est ce qui perturbe, pourrit les rapports sociaux en séparant l’homme de ce qui fait sa vraie vie, donc en lui ôtant réellement son être générique. D’où cette analyse tire-t-elle sa dimension morale? Du fait qu’elle s’appuie implicitement sur l’idée de nature humaine désignée à l’aide de la formule “être générique”, en posant que l’homme est par nature, et non historiquement, un être social: l’histoire serait plutôt ce qui a éloigné artificiellement l’homme de sa nature, en le désocialisant, et en masquant ce mouvement de désocialisation à l’aide d’un discours juridique.

C’est pourquoi l’idée d’émancipation politique, mise en avant par la révolution française, est ambiguë. Dans le langage des saint-simoniens, cette idée est “critique” et non pas “organique”: elle se justifie par la nécessité d’abolir un ancien régime périmé que ses abus ont rendu intolérable, mais elle est constitutionnellement inapte à réorganiser la société, c’est-à-dire de permettre aux hommes de réaliser ensemble leur être générique d’animaux sociaux. Retranscrite dans le langage néo-hégélien que Marx s’est fabriqué en 1843, cette analyse est reprise de manière à faire comprendre comment s’est effectué historiquement le passage de la féodalité à la démocratie :

“L’émancipation politique est en même temps la désagrégation de la vieille société sur laquelle repose l’Etat où le peuple ne joue plus aucun rôle, c’est-à-dire la puissance du

souverain. La révolution politique, c'est la révolution de la société civile. Quel était le caractère de la vieille société? Un seul mot la caractérise. La féodalité. L'ancienne société civile avait immédiatement un caractère politique, c'est-à-dire que les éléments de la vie civile, comme par exemple la propriété ou la famille ou le mode de travail étaient, sous la forme de la seigneurie, de la caste et de la corporation, devenus des éléments de la vie de l'Etat. Ils déterminaient sous cette forme le rapport de l'individu isolé à la forme de l'Etat, c'est-à-dire sa situation politique, par laquelle il était exclu et séparé des autres éléments de la société. En effet cette organisation de la vie du peuple n'élève pas la propriété et le travail au rang d'éléments sociaux; elle achève plutôt de les séparer du corps de l'Etat, et d'en faire des sociétés particulières dans la société. Mais de la sorte les fonctions vitales et les conditions vitales de la société civile restaient politiques au sens de la féodalité; autrement dit, elles séparaient l'individu du corps de l'Etat; et le rapport particulier qui existait entre sa corporation et le corps de l'Etat, elles le transformaient en un rapport général entre l'individu et la vie du peuple, de même qu'elles faisaient de son activité et de sa situation civiles déterminées une activité et une situation générales. Comme conséquence de cette organisation, l'unité de l'Etat, aussi bien que de la conscience, la volonté et l'activité de l'unité de l'Etat, le pouvoir politique général, apparaissent également comme l'affaire particulière d'un souverain, séparé du peuple et entouré de ses serviteurs.

La révolution politique qui renversa ce pouvoir souverain et fit des affaires de l'Etat (*Staat*) les affaires du peuple, qui constitua l'Etat politique en affaire générale, c'est-à-dire en Etat réel, brisa nécessairement tous les états (*Stände*), corporations, jurandes, privilèges, qui ne servaient qu'à indiquer que le peuple était séparé de la communauté. La révolution politique abolit donc le caractère politique de la société civile. Elle fit éclater la société civile en ses éléments simples, d'une part les individus, d'autre part les éléments matériels et spirituels qui forment la substance vitale de la situation civile de ces individus. Elle déchaîna l'esprit politique, qui s'était en quelque sorte décomposé, émietté, perdu dans les impasses de la vie féodale; elle en réunit les bribes éparées, le libéra de son mélange avec la vie civile et en fit la sphère de la communauté, de l'affaire générale du peuple, théoriquement indépendant de ces éléments particuliers de la vie civile. L'activité déterminée et la situation déterminée de la vie déclinerent jusqu'à n'avoir plus qu'une importance purement individuelle. Elles ne formèrent plus le rapport général entre l'individu et le tout de l'Etat. L'affaire publique comme telle devint plutôt l'affaire générale de chaque individu, et la fonction politique la fonction générale de chacun. Mais, en même temps qu'était poussé à son terme l'idéalisme de l'Etat, était poussé à son terme le matérialisme de la société civile. En même temps que le joug politique, les liens qui entravaient l'esprit égoïste de la société civile furent ébranlés. L'émancipation politique fut en même temps l'émancipation de la société civile de la politique, et même de l'apparence d'un contenu général.

La société féodale se trouvait décomposée en son fond, l'homme, mais en l'homme tel qu'il en était réellement le fond, l'homme égoïste.

Or cet homme, membre de la société civile, est la base, la condition de l'Etat politique. L'Etat l'a reconnu à ce titre dans les droits de l'homme.

L'homme ne fut donc pas émancipé de la religion: il reçut la liberté religieuse. Il ne fut pas émancipé de la propriété: il reçut la liberté de la propriété. Il ne fut pas émancipé de l'égoïsme de l'industrie: il reçut la liberté de l'industrie." (*KMQJ*, p. 41-43)

Dans cette page, dont l'interprétation nécessite qu'elle soit saisie dans son intégralité, Marx exploite les catégories hégéliennes de société civile et d'Etat en les faisant sortir du cadre d'une explication structurelle de la *Sittlichkeit*, c'est-à-dire de la vie communautaire considérée en quelque sorte dans son être en soi, de manière à les faire servir à expliquer, d'un point de vue non plus structurel mais génétique, la mutation historique qui a fait passer d'un type de société à un autre, précisément de la société féodale où il n'y a pas de place pour des droits de l'homme à la société qui ne s'appelle pas encore capitaliste dont l'acte politique fondateur est une déclaration des droits de l'homme. Qu'est-ce qui distingue ces deux types de sociétés ? C'est le fait qu'économie et politique y sont en relation dans des conditions complètement différentes.

Pour la féodalité, la société civile, avec son organisation stratifiée en états ou corporations, organisation que Hegel avait eu le tort de pérenniser, alors qu'elle est propre à un type de société historique bien particulier, est intégrée à l'ordre étatique qui la coiffe et constitue le point culminant de sa hiérarchie continue: la place de l'individu dans cette hiérarchie est simultanément économique et politique, sans rupture entre ces deux formes de déterminations qui sont directement accordées sans que puisse s'élever entre elles aucune sorte de contradiction .

La société issue de l'émancipation politique dont la manifestation par excellence est la déclaration des droits de l'homme est donc d'un tout autre type que la société féodale: dans cette société, le particulier n'est plus assimilé à l'universel comme sa partie intégrante, dans le cadre défini par une logique unifiée, mais particulier et universel sont renvoyés dos à dos comme les termes d'une alternative, ce qui suppose qu'ils aient été scindés. Cette scission est en dernière instance celle qui passe entre ordre économique, ou sphère des besoins particuliers, et ordre politique, ou sphère des droits universels, ce qui correspond exactement à la distinction faite par Hegel entre société civile et Etat. Ces deux ordres sont posés comme obéissant à deux logiques complètement différentes, alors que l'ordre unique de la société féodale obéissait à une logique unifiée: selon l'une, le comportement des individus est mu par des intérêts égoïstes, au premier rang desquels la nécessité de survivre qui est à la base de toutes les activités productrices; selon l'autre, il relève de l'autorité de l'universel, d'un universel posé de manière abstraite comme valant identiquement pour tous les individus quelle que soit leur situation "civile", c'est-à-dire leur position à l'intérieur de la société économique. C'est dans ce sens que Marx parle du "matérialisme" de la société civile et de l'"idéisme" de l'Etat: le membre de la société civile est assujéti à des obligations différenciées par le système de la division du travail, alors que le citoyen, membre de l'Etat, est porteur de droits qui sont les mêmes pour tous et qui font de lui un homme "libre". Ces deux modèles de comportement ne s'affrontent pas à égalité sur un même plan: c'est la société civile qui "tire" l'Etat, exactement à l'inverse de la représentation mystifiée que ce dernier cherche à imposer; l'individu atomisé membre de la société civile, c'est-à-dire le travailleur inséré dans le réseau de nécessités institué par le système des besoins, est la vérité du citoyen voué à l'universel sous l'autorité factice et illusoire de l'Etat qui secrète une version travestie de cette vérité. La liberté politique n'est que l'autre nom de l'aliénation économique. Or ce sont les mêmes individus qui sont membres de la société civile et membres de l'Etat, et sont en conséquence tiraillés entre deux modèles de comportement en complète rupture l'un par rapport à l'autre. Le type de société qui met en place cette scission ne peut être qu'une société de conflits où les individus, opposés à eux-mêmes en eux-mêmes, sont nécessairement amenés à s'opposer entre eux: et l'on peut voir poindre ici, sous une forme mal dégrossie, l'idée de lutte de classes.

Ce qui intéresse principalement Marx lorsqu'il développe cette analyse, c'est de comprendre en quoi consiste ce qu'il appelle ici "révolution politique". Elle est, écrit-il, "la révolution de la société civile", en ce sens que "la révolution politique abolit le caractère politique de la société civile", autrement dit supprime les conditions d'une intégration naturelle de celle-ci à l'ordre politique de l'Etat défini comme une hiérarchie globale soumise à la loi du tout. La révolution de la société civile a consisté à la soustraire à cette loi du tout, ce qui a eu pour effet sa désintégration: "elle fit éclater la société civile en ses éléments simples", ainsi atomisés; chacun de ces éléments fut en conséquence renvoyé à sa particularité, celle-ci n'étant plus directement intégrée au tout du système: chaque "particulier" est devenu un tout en lui-même, une "monade" sans porte ni fenêtre, ayant tout son horizon à l'intérieur d'elle-même, donc fatalement égoïste.

Mais en renfermant chaque particulier en soi-même, la révolution politique de la société civile a du même coup créé les conditions d'une seconde scission, celle qui a mis en alternative "d'une part les individus, d'autre part les éléments matériels et spirituels qui forment la substance vitale de la situation civile de ces individus". En isolant les individus les uns des autres, leur unique lien étant celui des obligations déterminées par leur situation civile, dans l'ordre économique, cette révolution politique de la société civile du même coup "déchaîna l'esprit politique": c'est-à-dire qu'elle transforma ces individus séparés en citoyens, réunis par un lien d'une tout autre nature, complètement indépendant des éléments matériels et spirituels qui forment la substance vitale de leur situation civile; ce lien est formel et juridique, c'est le lien du droit, ou plus exactement le lien des droits assignés aux individus en tant que porteurs de droits en principe identiques pour tous.

Ceci éclaire d'une lumière nouvelle la question des droits de l'homme. Pour que de tels droits puissent être affirmés, il a fallu que soient préalablement institués ou constitués des sujets porteurs de ces droits. Or qu'est-ce qui a déterminé cette constitution ou institution? Qu'est-ce qui en a été la cause? Non pas la déclaration politique de ces droits, qui n'est qu'un effet, mais le processus qui vient d'être décrit, c'est-à-dire la révolution préalablement opérée sur le plan de la société civile qui a aboli son caractère politique en la désintégrant, en la coupant de toute référence directe à l'universel.

"L'émancipation politique fut en même temps l'émancipation de la société civile de la politique, et même de l'apparence d'un contenu général". Se retrouve ici la distinction du sacré et du profane, que Marx rejoue ici dans les termes de l'idéalisme et du matérialisme. La révolution politique de la société civile a consisté dans sa désacralisation, on dirait en d'autres termes son désenchantement, qui a fait d'elle un ordre profane, entièrement livré à l'assouvissement d'intérêts matériels. Et en faisant ainsi de l'économique une fin en soi, en expulsant de son ordre tout lien à un idéal désintéressé en principe, et en éliminant du même coup le système d'obligations lié à cet idéal, cette même révolution politique de la société civile a du même coup instauré les conditions d'une autonomisation de la sphère politique, ou "sphère de la communauté pure, affaire générale du peuple, rendue théoriquement indépendante des éléments particuliers de la vie civile", sphère posée comme ayant elle aussi une fin en soi, une fin non pas économique mais politique. C'est de cette manière que, ciel et terre ayant été scindés, l'Etat a pu occuper le ciel libéré par la désintégration de la société civile qui a fait de celle-ci un système de part en part terrestre, auquel l'idéal ne peut qu'être extérieur : elle a pu alors se développer en suivant ses règles propres, les règles de l'économie, autrement dit se soumettre entièrement à la loi du profit.

D'où cette conséquence, avec laquelle est délivré le message essentiel du texte: "Or cet homme, membre de la société civile, est la base, la condition de l'Etat politique. L'Etat l'a reconnu à ce titre dans les droits de l'homme." Ici, dans le cadre de l'analyse historique du passage d'un type de société à un autre transcrite en langage néo-hégélien, on retrouve donc bien le modèle interprétatif élaboré par Feuerbach: l'homme sacré, le citoyen dont les droits sont politiquement garantis, n'est que la projection de l'homme profane, entièrement consacré aux tâches de la production matérielle. Comme Marx l'avait expliqué la même année dans sa critique du droit politique hégélien, l'Etat, qui se présente comme l'assomption de la société civile, et constitue à ce point de vue le seul moyen de réintégrer la particularité des individus dans un ordre universel, n'est en réalité que l'image déformée de cette société civile, image que celle-ci s'est mise à projeter à partir du moment où a été supprimé son caractère politique. De là le caractère fantasmagorique, Marx dira plus tard superstructurel de l'Etat et de la conscience politique qui lui est attachée. L'*homo politicus*, avec ses droits de citoyen libre et égal, n'est que le reflet mystifié et illusoire de l'*homo oeconomicus*, avec ses besoins et ses

intérêts particuliers, qui eux sont parfaitement réels: le citoyen, qui plane sur un nuage d'idéalité, c'est l'homme théorique, coupé de la réalité de l'homme pratique. Car c'est le même homme qui, sur ses pieds et avec ses mains, remplit ses obligations matérielles de membre de la société civile, et, dans sa tête, participe aux droits idéaux que l'Etat déclare: l'homme profane et l'homme sacré, l'homme pratique et l'homme théorique, ne sont pas deux individus différents, mais la même personne partagée entre ces deux différents modes de détermination alternatifs qui la déchirent.

De ce point de vue, l'émancipation politique, telle que la révolution française l'a exemplairement accomplie, est un leurre si on la considère dans l'absolu comme une fin en soi: elle est "la révolution qui laisse debout les piliers de la maison" (*Introduction à une critique de la philosophie hégélienne du droit*, trad. fr. M. Rubel, in Marx, *Oeuvres*, t. III (Philosophie), éd. Gallimard, coll. Pléiade, 1982, p. 393) puisqu'elle a donné sa forme achevée à la séparation de la société civile et de l'Etat. Loin d'avoir libéré l'homme, ou plutôt les hommes, elle a mis en place le système, et plus précisément le mécanisme idéologique, qui a confirmé et renforcé la séparation de l'homme avec l'homme en en travestissant la nature. La revendication des droits de l'homme a servi d'écran pour mieux cacher les problèmes réels des hommes vivants, problèmes qu'elle a retraduit dans le langage abstrait de la politique, équivalent exact de celui de la religion. A ce point de vue, la révolution n'est qu'une mystification :

"La révolution politique dissout la vie civile en ses éléments constitutifs sans révolutionner ces éléments eux-mêmes et sans les soumettre à la critique." (KMQJ, p. 44)

C'est ce qui a permis de conférer illusoirement aux droits de l'homme, issus de la décomposition de la société civile, un caractère "naturel", donc premier, ce qui revenait à travestir l'effet en cause, suivant la démarche caractéristique du renversement. Les droits de l'homme sont modelés par le même mécanisme que celui qui produit l'illusion religieuse: ils sont la forme politique de l'illusion religieuse. Lorsqu'il esquisse cette analyse, Marx est très proche d'une critique de la notion d'être générique, c'est-à-dire de nature humaine, qui repose sur la dissociation entre l'homme "vrai", ou l'homme essentiel, et l'homme réel, ou l'homme existant: mais son feuerbachisme le fait rester sur le bord de cette critique, qu'il n'engagera réellement que deux ans plus tard, en rédigeant les thèses sur Feuerbach.

Si l'émancipation politique est un leurre, que peut-être la véritable émancipation ? C'est sur une réponse à cette question que s'achève l'examen consacré par Marx à la notion des droits de l'homme :

"C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un être générique dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force politique: c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie." (KMQJ, p. 44-45).

Ce paragraphe ébauche la théorie de ce que Marx appellera plus tard le communisme. Telle qu'elle se présente ici, cette théorie effectue une étonnante synthèse entre Feuerbach et Saint-Simon tel que Marx pouvait le connaître à travers Moses Hess. Le but de l'émancipation humaine, c'est la récupération par l'homme de son être générique qu'il a perdu en le projetant dans la sphère idéale de la politique, dans la forme de l'Etat; c'est donc la redécouverte de l'être générique de l'homme comme être empirique

ou, dans le langage de Feuerbach, être naturel: Marx reprend ce schéma d'analyse à Feuerbach en se contentant d'y injecter la référence au "travailleur", absente chez le philosophe de l'avenir. En même temps, et ceci n'est plus du tout du Feuerbach, l'émancipation humaine correspond à un effort de resocialisation des forces humaines, qui cessent d'être dispositions individuelles, des "forces propres" : bien que le mot ne soit pas ici prononcé, c'est la suppression de l'égoïsme qui est ici programmée, avec la réintégration de la politique dans la sphère de la société civile, réintégration qui est la condition pour que les hommes vivent réconciliés et dans l'harmonie. Et il est clair aux yeux de Marx que l'Etat, surtout dans sa forme moderne, est le moins bien placé pour assurer cette réconciliation: son culte abstrait de l'universel n'a d'autre fonction que de laisser libre cours au particularisme de la société civile livrée à son économicisme intégral. C'est ce qui explique en particulier que, jusqu'à la fin de sa vie, Marx sera absolument opposé aux théories de l'Etat éducateur: l'éducation placée sous le contrôle de l'Etat, c'est la sanction de l'aliénation économique.

Copyright Pierre Macherey