

« La critique de la religion est la condition de toute critique » (Karl Marx)

Critique de la religion, critique de l'Etat, critique de la propriété privée.

La formation de la critique communiste.

Dans la « Préface » de 1859 à la Critique de l'Economie Politique, Marx retrace le parcours intellectuel qui l'a amené à poser la critique de l'économie politique comme base de sa théorie.

« Le premier travail que j'entrepris pour résoudre les doutes qui m'assaillaient fut une révision critique de la Philosophie du droit, de Hegel, travail dont l'introduction parut dans les Deutsch-Französische Jahrbücher, publiés à Paris, en 1844. Mes recherches aboutirent à ce résultat que les rapports juridiques – ainsi que les formes de l'Etat – ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain, mais qu'ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielle dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, comprend l'ensemble sous le nom de « société civile », et que l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique. J'avais commencé l'étude de celle-ci à Paris et je la continuai à Bruxelles où j'avais émigré à la suite d'un arrêté d'expulsion de M. Guizot. »¹

Entre Juillet et Octobre 1843, Marx est à Kreuznach (où demeure sa mère), et il y réétudie le texte de Hegel, étude qu'il avait commencée en 1842. Il part ensuite en Octobre 1843 pour Paris. L'expulsion de Paris sur ordre de Guizot a lieu le 3 Février 1845. Le passage à l'étude systématique de l'économie politique a donc lieu fin 1843.

Dans l'Allemagne des années 1840, régler son compte à l'hégélianisme (tout en reconnaissant l'immense apport du maître, contre les détenteurs de chaires universitaires qui avaient tendance à le traiter en « chien crevé ») était une tâche indispensable en prélude à la fondation de toute théorie nouvelle.

La critique que fait Marx à Hegel a souvent été reportée de manière simpliste, notamment par ces matérialistes vulgaires que sont les philosophes staliniens. On se contente de dire que Marx et Engels ont « renversé » la philosophie de Hegel, en ce sens que là où le philosophe d'Iéna mettait « l'Idee » ou « l'Esprit » au centre de la réalité, la théorie communiste y mettrait la « matière ». Or, le renversement effectué par Marx est autrement dialectique. La compréhension vulgaire de Marx (et notamment celle des philosophes staliniens) comprend le "renversement" de manière mécanique. On substitue l'être à l'idée, et vice-versa. Or, le marxisme explique non seulement que la réalité est renversée, mais aussi en quoi la réalité renversée est, elle aussi, réelle. Par exemple, dans la critique de la religion, il ne s'agit pas de rejeter simplement Dieu comme le fait l'athéisme pur, mais d'expliquer comment certaines conditions sociales créent un Dieu à l'image de l'homme². Dans cette mesure ce Dieu est réel en tant que représentation renversée d'une réalité qui n'est pas encore comprise comme telle. Dans les communautés primitives, ce Dieu est symbolisé par le totem, image de la Communauté, plus tard, par le polythéisme, plus tard encore dans les monothéismes. A chaque fois, il ne s'agit pas de rejeter purement et simplement la religion, mais de la critiquer en en expliquant les fondements matériels, réels. Marx écrit : « Voici le fondement de la critique irréligieuse : c'est l'homme qui fait la religion, et non la religion qui fait l'homme »³.

Lorsque Marx s'attaquera ensuite à la critique de la politique, il appliquera la même logique de renversement, cherchant la racine humaine, celle de la forme des relations nouées pratiquement par les hommes dans leur activité productive, sous l'apparence aliénée des rapports politiques qui en découlent. On peut citer à nouveau la préface de 1859 où Marx résume de façon particulièrement lumineuse l'apport de la dialectique matérialiste :

« Le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi : dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des êtres qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. »⁴

Le renversement opéré par la théorie communiste sur la philosophie Hégélienne n'a rien de mécanique ; il ne s'agit pas simplement de substituer un terme à l'autre (ici la « matière » à l'Esprit) pour avoir effectué une critique véritable. Pour cela, il faut aussi comprendre les fondements qui ont permis l'expression d'une telle théorie. Aussi la critique de Marx montre-t-elle non seulement le

véritable rapport qui régit la production matérielle des conditions de vie de la société et les expressions idéologiques qui reflètent ces conditions, mais encore pourquoi ce sont ces expressions idéologiques là et pas d'autres qui s'expriment dans telle ou telle époque.

Un apport de ce type est donné, à travers la critique de la religion, point de départ qui sert par la suite de « modèle » à la critique de la politique et de l'Etat, puis à la critique de l'économie.

On ne saurait confondre la théorie communiste avec un simple athéisme. L'athée est celui qui nie Dieu et se dresse contre toute manifestation religieuse. Il nie l'un et l'autre de manière unilatérale, absolue. Cela signifie en même temps que, philosophiquement, il se montre incapable de comprendre de manière dialectique pourquoi, à un moment donné, une société se donne telle expression idéologique sous la forme (exclusive ou non selon les époques) de la religion. L'athéisme est une approche limitée, encore contradictoire de la vérité de l'homme, parce qu'il ne pose pas le problème dans les bons termes. Ce n'est pas contre la seule sphère de la religion que l'homme peut construire son émancipation ; il faut aussi et surtout qu'il transforme ses conditions de vie réelle. Ainsi : « l'athéisme est l'humanisme médiatisé par la suppression de la religion, et le communisme est l'humanisme médiatisé par lui-même grâce à la suppression de la propriété privée. »⁵

On a beaucoup glosé sur la formule extraite de la Préface à la Critique de la philosophie du droit de Hegel : « la religion c'est l'opium du peuple ». Cette phrase est souvent comprise de la façon suivante : « Regardez ce qu'est le pouvoir de l'Eglise et des curés : ces gens-là abrutissent le peuple et le droguent pour l'empêcher de réfléchir à sa condition et se révolter. »

Cela vaut la peine ici de citer le contexte de cette formule et de la commenter.

« La misère religieuse est tout à la fois *l'expression* de la misère réelle et la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est *l'opium* du peuple. »⁶

Il y eut, il y a quelques années, dans une tribune libre du journal « Le Monde » un bon esprit qui prétendit découvrir une contradiction dans cette affirmation car, disait-il, au 19^e siècle, l'opium n'était pas considéré comme une drogue, mais comme un calmant. Le discours de Marx contre la religion, en déduisait-il, était moins critique que la vulgate ne voulait le dire. On ne sait si cette découverte lui valut le prix Nobel. Toujours est-il que si contresens il y a, c'est si l'on estime que le capital, ou la bourgeoisie, ou toute autre puissance tutélaire endort le bon peuple à coup de drogues. La critique de l'idéologie, dans la théorie communiste, ne spéculé pas sur telle ou telle volonté de tromperie ou de mensonge de la part de la bourgeoisie. Elle cherche à dévoiler les fondements matériels des phénomènes idéologiques. Elle ne nie pas, effectivement, que le besoin de religion soit un **besoin réel** ; elle ne nie pas que ce que l'on y recherche, comme dans l'opium, c'est le **soulagement** ; elle ne se livre pas à une critique simpliste de la religion, mais à une critique dialectique : si la religion est l'expression de la misère réelle, alors ce n'est qu'en abolissant la misère réelle que l'on abolira la religion⁷.

Autrement dit, la religion n'est pas une simple idéologie imposée du dehors comme un instrument intellectuel d'asservissement. Il est possible de comprendre la genèse de ses conditions d'expression et de voir qu'elle répond, quoique bien sûr de manière mystifiée, à une problématique réelle. C'est pourquoi on ne saurait y répondre sur le même terrain qu'elle. Aucune discussion philosophique ou théologique ne saura résoudre à elle seule la question religieuse, et c'est là où le pur athéisme révèle sa principale faiblesse. En revanche, la nature même de la critique opérée par la dialectique matérialiste montre clairement contre quoi l'action doit porter : non pas sur les formes d'expression de conditions matérielles et sociales particulières, mais contre ces conditions matérielles elles-mêmes. On ne détruit pas la religion en convainquant les prêtres et leurs fidèles, ni même en les persécutant, mais en travaillant à détruire les conditions qui permettent à la religion, aux prêtres et aux fidèles d'exister.

C'est sur le modèle de cette critique de la religion que se construit la critique de la politique et de l'Etat, tout comme d'ailleurs celle de l'économie politique. Le communisme est une théorie du dévoilement, qui se bat contre toutes les mystifications. S'il est une véritable science, c'est justement parce qu'il est capable de comprendre et d'expliquer, au-delà des phénomènes et des apparences, l'essence de ceux-ci. Dans la critique de l'économie politique, il ne s'agit pas de partir des simples formes phénoménales, et encore moins de la représentation que les hommes s'en font, mais de découvrir sous cette apparence, les fondements qui permettent à ces formes d'exister. Dans la préface à la première édition du Capital, Marx relève que « ...l'analyse des formes 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. »⁸

L'existence de la religion témoigne d'un manque et du fait que l'homme vit son existence sous le signe de la séparation. Ne pouvant atteindre la totalité dans le contexte de sa vie ordinaire, dans le champ de sa vie réelle, il fantasme une totalité idéale au sein d'une sphère séparée. Ce modèle de la

séparation se retrouve dans les mêmes formes pour ce qui concerne l'Etat. L'existence de celui-ci repose également sur un manque et témoigne d'une séparation. Il s'agit ici de la séparation entre l'homme privé, réel, et l'homme politique, le citoyen. Marx a développé cette question notamment dans « La question juive »⁹.

« La question juive », rédigée en 1843 est un petit ouvrage polémique¹⁰, répondant au texte du même nom publié par le « jeune hégélien » Bruno Bauer¹¹. Fondamentalement, Marx reproche à Bauer de ne pas aller assez loin dans sa critique de l'Etat. Bauer pense que le juif sera émancipé le jour où la religion aura été entièrement replacée dans la sphère privée, et où l'Etat sera totalement laïque. Ce à quoi Marx répond : ceci l'aura peut-être émancipé en tant que juif, mais qui ou quoi l'émancipera en tant qu'homme ? Autrement dit, la critique de l'Etat religieux ne suffit pas, il faut également critiquer l'Etat en tant que tel. L'émancipation politique ne suffit pas à réconcilier l'homme avec lui-même car elle laisse subsister une autre séparation : celle de l'homme privé et du citoyen.

« Les limites de l'émancipation politique apparaissent immédiatement dans le fait que l'Etat peut se libérer d'une entrave, sans que l'homme en soit *vraiment libéré*, que l'Etat peut être *un Etat libre*, sans que l'homme soit un *homme libre* »¹².

La critique de la religion constitue à la fois une étape dans la compréhension de ce qu'est l'Etat, et une anticipation de la forme que prendra la critique de l'Etat. Ainsi Marx écrit :

« La question du *rapport de l'émancipation politique à la religion* devient pour nous la question du *rapport de l'émancipation politique à l'émancipation humaine*. Nous critiquons la faiblesse religieuse de l'Etat politique, en critiquant celui-ci, dans sa structure profane, abstraction faite de ses faiblesses religieuses. En le rendant humain, nous faisons du conflit entre l'Etat et une religion déterminée, parexemple le *judaïsme*, un conflit entre l'Etat et des éléments *profanes déterminés*, du conflit entre l'Etat et la religion tout court, un conflit entre l'Etat et la religion tout court, un conflit entre l'Etat et ses *principes* tout court. »¹³

De cette citation, nous pouvons tirer deux choses quant à la formation de la critique de l'Etat chez Marx ; tout d'abord la laïcité, c'est-à-dire l'émancipation de l'Etat vis-à-vis de tout élément religieux ne saurait constituer un but en soi. A supposer un Etat appliquant rigoureusement les principes de la laïcité : cantonner la religion à la sphère purement privée, interdire tout soutien public à l'activité religieuse, n'autoriser aucune intervention de l'idéologie religieuse dans les affaires publiques, les hommes vivant dans cet Etat n'en seraient pas moins aliénés. Ensuite, l'Etat est en contradiction, non seulement avec la religion, mais même avec ses propres présupposés laïques. Autrement dit, l'Etat est construit sur les mêmes fondements que la religion ; il intègre, dans sa relation avec ses présupposés, une dimension de la séparation qui est tout aussi aliénante que la religion. C'est pourquoi la critique de la religion est indispensable, non seulement comme critique de la religion en tant que telle, mais parce qu'elle anticipe entièrement la pure et simple critique de l'Etat.

D'autre part, qu'est ce que cela signifie sur le plan de l'histoire de la théorie communiste ?

Tout simplement le fait que dès les premières étapes de la formation de cette théorie (nous sommes ici, rappelons-le en 1843), la critique de l'Etat est une critique radicale. Il est clairement affirmé ici que l'émancipation humaine ne pourra pas se faire sans destruction de l'Etat, y compris (et surtout) dans sa forme moderne, laïque, et, ajouterons-nous, démocratique.

En même temps, cette démarche nous éclaire sur la nature de la théorie communiste elle-même. Celle-ci peut être qualifiée de science, dans la mesure où elle construit un processus de dévoilement des apparences pour chercher l'essence au cœur du phénomène. Dans ce cas précis, la critique de la religion a constitué une étape dans la ruine de la mystification propre à la société bourgeoise ; derrière la critique du religieux se profile celle de l'Etat, et derrière la critique de l'Etat celle de l'économie politique. Ainsi, la théorie révolutionnaire se constitue en remontant vers les causes ultimes de la situation phénoménale qui suscite l'engagement révolutionnaire. Ce processus est entièrement achevé avec le Manifeste du Parti Communiste en 1848. C'est pourquoi on peut dire que la théorie communiste naît d'un bloc, comme une totalité, même si tous les moments de cette totalité ne sont pas développés d'un seul coup, et si la théorie devra par la suite prouver sa capacité à comprendre et intégrer les évolutions du monde réel.

La critique de l'Etat comme sphère séparée de la communauté humaine vivante.

Au cours du processus qui l'amène à remonter de la critique de la religion à la critique de l'économie politique, Marx, comme nous l'avons vu, ressent le besoin de se replonger dans la lecture du texte très ardu de Hegel : « Principes de la philosophie du droit ». Il en recopie de nombreux passages qu'il

commente, dans un texte édité en français notamment dans le volume 3 des œuvres de la Pléiade, sous le titre « Critique de la philosophie politique de Hegel » (traduction de M. Rubel)¹⁴.

Un des apports essentiels de ce travail, à travers la critique de la vision de l'Etat développée par Hegel, est de restaurer un rapport dialectique cohérent entre la sphère de l'Etat proprement dit et les sphères de ce que l'on appelle la « société civile ».

Le terme de « société civile » utilisé par Hegel et employé bien souvent à tort et à travers dans la relation à l'Etat mériterait d'être remplacé par cet autre concept, plus clair : « sphère de l'activité de production et de reproduction de la vie matérielle ». Nous empruntons cette expression à Engels. Elle désigne exactement ce que veut signifier Hegel par société civile¹⁵.

Mais du même coup ce concept a le mérite de détruire radicalement, par son expression même, toute la construction hégélienne. Au lieu de voir apparaître l'Etat comme le seul lieu où s'accomplit l'existence réelle de la « société civile », on comprend ici immédiatement que l'Etat ne serait rien s'il n'existait pas une sphère de l'activité réelle, sur laquelle il puisse asseoir ses bases. Là où la société vit et se reproduit, ce n'est pas dans l'Etat, mais dans la base matérielle. La mystification est ici démontée d'emblée.

Dans son autre ouvrage, « La Raison dans l'histoire », édité à partir des notes de cours de ses disciples, Hegel développe également la thèse selon laquelle « L'Esprit » qui s'incarne dans l'Etat, se différencie dans différentes sphères qui sont autant d'incarnations de la puissance de l'Etat.

Il est revenu à la théorie communiste de montrer, au contraire, que l'Etat était un produit historique, et donc un objet qui n'avait pas toujours existé. Là où l'idéalisme hégélien voit les différentes sphères de la société comme des incarnations de l'Etat, la dialectique matérialiste montre que l'Etat est un produit de ces sphères, reproduisant ainsi le raisonnement déjà appliqué à la critique de la religion :

« Hegel part de L'Etat, et fait de l'homme l'Etat changé en sujet ; la démocratie¹⁶ part de l'homme, et fait de l'Etat l'homme changé en objet. De même que la religion ne crée pas l'homme, mais que l'homme crée la religion, ce n'est pas la Constitution qui crée le peuple, mais c'est le peuple qui crée la Constitution. »¹⁷

Pour Hegel, l'Etat, la traduction politique de l'Idée, est la plus haute sphère de l'Esprit. Lorsque Hegel analyse le rapport entre l'entité Etat et les autres entités de la vie sociale collective, à savoir la société civile et la famille, il les voit comme des produits, des « éléments objectifs » (Marx) de l'Idée, c'est-à-dire de l'Etat. Marx souligne ainsi que, pour Hegel, « famille et société civile sont des parties réelles de l'Etat, de réelles existences spirituelles de la volonté ; elles sont des modes d'existence de l'Etat. » Le point de vue de Hegel est purement mystique, il estime que, à travers la société civile et la famille, l'Etat exprime sa « finitude », qu'il trouve là deux entités dans lesquelles vont se trouver incarnées concrètement sa puissance en tant qu'Etat. Autrement dit, et toujours en langage philosophique, la famille et la société civile ne sont rien d'autre que des déterminations de l'Etat. Aussi, lorsqu'il lui arrive d'envisager correctement le rapport de subordination de la famille et de la société civile à l'Etat, Hegel l'identifie comme un retour de l'Idée vers elle-même, depuis ses déterminations incomplètes (famille et société civile) vers sa propre expression pure (l'Etat). Ici, le raisonnement dialectique de Hegel se mue en tautologie.

Or, la relation **historique, matérielle, réelle**, entre la famille et la société civile d'une part et l'Etat de l'autre est inverse. La famille et ses formes d'organisation sociale **précèdent** historiquement l'Etat comme Engels l'a montré dans son ouvrage « L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat ».

Au lieu de considérer la famille, les formes d'organisation sociales comme des produits de « l'idée-Etat », Marx et Engels ont montré¹⁸ que ces formes précédaient la naissance de l'Etat proprement dit, et que celui-ci était le produit d'une abstraction progressive des différentes fonctions collectives qui étaient auparavant à l'œuvre dans les organismes sociaux propres aux sociétés gentiles par exemple. De la famille à la tribu et à la *gens*, il se produit un élargissement des organismes de coordination de la vie sociale, dont la forme suprême est l'Etat à partir du moment où la complexification des relations sociales, l'émergence des classes et de leur antagonisme, exigent l'émergence d'une sphère spécifique pour gérer et diriger les affaires publiques en fonction de l'intérêt des classes dominantes. Cette complexité ne réside donc pas simplement dans un accroissement quantitatif de la population, par exemple, mais surtout dans la division de la société en classes sociales, opposées par des intérêts antagoniques. Telle est la nature conflictuelle de l'origine de l'Etat. Par conséquent, c'est l'Etat qui constitue une sphère déterminée de la société et non l'inverse. On voit ici toute la portée révolutionnaire de l'argument, car si, dans la philosophie de Hegel, quintessence de la pensée bourgeoise, l'Etat est une réalité éternelle, préexistant idéalement à ses formes d'expression ultérieures que sont la famille et la société civile, dans la théorie communiste, l'Etat est un **produit historique**, qui n'a pas toujours existé, et qui par conséquent peut et doit périr un jour.

Il s'agit là d'une question fondamentale pour la théorie communiste de l'Etat. On ne peut comprendre la thèse de la disparition de l'Etat, ni la nature de la dictature du prolétariat, sans se référer à cette question de la nature de l'Etat et de son rapport avec la « société civile ». L'autonomisation de l'Etat ne peut se comprendre qu'à travers une analyse de l'évolution des formes sociales, et la compréhension de la nécessité de sa destruction est indissociable de la description de ce que doit être la nouvelle forme sociale qui supplantera le mode de production capitaliste, dernière société de classe. La révolution des rapports de production et des formes sociales qui y sont attachées est à la fois destruction de ces formes et destruction des relations politiques qu'elles ont produites. C'est pourquoi on ne saurait parler d'un simple « renversement » de la philosophie Hégélienne lorsqu'il est question de l'Etat. Il ne s'agit pas simplement de restaurer le rapport réel entre la vie productive (la société civile) et l'Etat pour mettre la première à la place du second, renversant ainsi la construction élaborée par Hegel ; il s'agit de considérer que les éléments de la vie productive qui seront à mettre à la place de l'Etat sont, pour cette raison, radicalement différents des éléments à l'œuvre dans la société actuelle (le mode de production capitaliste) et qui permettent l'existence d'une certaine forme d'Etat (l'Etat bourgeois). Ainsi, pour Marx et Engels, l'abolition de l'Etat est l'abolition d'une dichotomie : il s'agit d'abolir ET l'Etat, ET la société civile qui l'a produit. Dans un autre passage du texte critique sur Hegel, Marx rattache, inversement, l'apparition de l'Etat moderne à l'apparition de la vie privée moderne :

« L'Etat comme tel, cette abstraction, n'appartient qu'aux Temps Modernes, parce que la vie privée, cette abstraction, n'appartient qu'aux Temps Modernes. L'Etat politique, cette abstraction, est un produit moderne. »¹⁹

Dans un important article de 1844, intitulé « Roi de Prusse et réforme sociale par un prussien »²⁰, Marx écrit ceci, dans un langage encore philosophique, à propos de cette séparation entre Etat et société civile : « [L'Etat] repose sur la contradiction entre la vie publique et la vie privée, sur la contradiction entre l'intérêt général et les intérêts particuliers. » Marx relève ici également que l'administration de l'Etat, qui se veut le régulateur de la société, est en fait impuissante, face au « monde sordide » de la société civile et à « l'esclavage » qui en constitue l'essence. Mais cette impuissance est le secret de l'existence même de l'Etat, car c'est parce que cette vie « civile » est de « nature non sociale » qu'elle suscite l'Etat comme sphère à la fois opposée et complémentaire. On ne peut donc réaliser la critique de l'un sans celle de l'autre. « Si l'Etat moderne voulait supprimer l'impuissance de son administration, il faudrait qu'il supprime la vie privée actuelle. S'il voulait supprimer la vie privée, il faudrait qu'il se supprime lui-même car il n'existe qu'en opposition avec elle. »

Hegel compare la société actuelle à celle du Moyen-âge, pour conclure que la forme d'organisation propre à la société médiévale est immédiatement politique, et donc ne suscite pas le besoin d'un Etat particulier, au-dessus de la société. L'organisation en corporations consacre l'unité de la sphère productive et de la sphère politique, qui ainsi ne dispose pas des conditions pour s'autonomiser. En ce sens, il n'y a pas de représentation, c'est-à-dire de médiation, entre l'homme comme membre de la société civile, et l'homme comme citoyen. Si l'individu a comme activité la draperie, l'orfèvrerie ou la boucherie, il dispose, à travers les corporations, les guildes, et autres formes d'organisation basées sur l'activité sociale, d'une représentation à la fois sociale et immédiatement politique en tant que drapier, orfèvre ou boucher ; ils ne possèdent pas, à côté et au-dessus de cette existence, de représentation spécifiquement politique de leurs intérêts.

Marx commente ainsi ce passage de Hegel :

« Au Moyen Age, il y avait des serfs, la propriété féodale, la corporation des gens de métier, la corporation des savants, etc. ; autrement dit, au Moyen Age, la propriété, le commerce, la société, l'homme sont *politiques*; le contenu matériel de L'Etat est posé par sa forme ; chaque sphère privée possède un caractère politique ; elle est une sphère politique, ou encore la politique est aussi le caractère des sphères privées. Au Moyen Age, la constitution politique est la constitution de la propriété privée, mais uniquement parce que la constitution de la propriété privée est une constitution politique. Au Moyen Age, vie du peuple et vie de l'Etat sont identiques. L'homme est le principe réel de l'Etat, mais cet homme *n'est pas libre*. L'Etat est donc la *démocratie de la non liberté*, l'aliénation parachevée. L'antagonisme abstrait et réfléchi n'appartient qu'au monde moderne. Le Moyen Age est le dualisme *réel*, l'Age moderne, le dualisme *abstrait*. »²¹

Ceci ne signifie pas que le Moyen Age est une société sans Etat, pas plus que ne l'étaient les sociétés de l'antiquité. Cela signifie que l'Etat ne s'occupe pas d'organiser la sphère de la société civile, qui dispose de ses propres institutions politiques et qu'il se contente de gérer certaines tâches collectives comme par exemple la lutte contre les Etats concurrents et l'expansion militaire du territoire dans le cadre de la création des futures nations modernes.

Ce sera d'ailleurs un des facteurs essentiels de la révolution bourgeoise moderne, menée par ces représentants de la *société civile* que sont les membres du tiers-état : commerçants, patrons artisans, entrepreneurs, professions tels que juristes, avocats... La représentation politique au sein de leurs organismes respectifs leur paraît insuffisante. C'est le pouvoir d'Etat dont il leur faut s'emparer pour faire triompher leur intérêt de classe.

Mais du même coup, l'Etat *semble* (et c'est ainsi en même temps qu'il se présente officiellement, notamment dans l'idéologie démocratique) se détacher de ses présupposés matériels, économiques. Il semble constituer une sphère spécifique, séparée, qui s'affirme en négatif de la société civile. Cette problématique de la relation entre l'Etat et la « société civile » est également posée en des termes très clairs par Marx dans « La question juive »²² :

« 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. Il se trouve envers elle dans la même position, il en vient à bout de la même manière que la religion surmonte la limitation du monde profane, c'est-à-dire qu'il est de nouveau contraint de la reconnaître, de la rétablir et de se laisser lui-même dominer par elle. Dans sa *réalité la plus immédiate*, dans la société civile, l'homme est un être profane. Et c'est justement là où, à ses propres yeux et aux yeux des autres, il passe pour un individu réel, qu'il est une figure *sans vérité*. En revanche, dans l'Etat, où il est considéré comme un être générique, l'homme est le membre imaginaire d'une souveraineté illusoire, dépouillé de sa vie réelle d'individu et rempli d'une universalité irréelle. » (Pléiade t.3 p.356)

Dans ce passage, Marx montre clairement le rapport entre la communauté réelle et la communauté aliénée. L'Etat fait office de communauté aliénée justement parce que la communauté réelle n'existe pas. Par conséquent, tout ce qui prétend incarner la "neutralité" de l'Etat, son caractère égalitaire, etc. est purement illusoire. L'Etat laisse subsister en dehors de lui une réalité qui est le contraire de ce que l'Etat prétend être. Dans la société civile règnent l'inégalité, la lutte de tous contre tous, la concurrence. Par conséquent, réconcilier l'homme avec lui-même, ce n'est pas réconcilier artificiellement l'Etat et la société civile tels qu'ils sont, c'est les abolir l'un et l'autre pour abolir la contradiction.

Ceci a une conséquence importante sur la définition de la nature du combat révolutionnaire : il ne s'agit pas de s'attaquer à la réforme de l'Etat, mais à la révolution de la société civile. Dès lors que dans cette société civile, c'est-à-dire dans la réalité, disparaîtront les conditions réelles de l'inégalité, de la concurrence, de la misère, l'existence d'un "double" idéal de la communauté sous la forme de l'Etat ne s'impose plus. D'où une dialectique entre révolution de la société civile et destruction de l'Etat politique. Pas de révolution sans destruction de l'Etat. Mais pas de destruction de l'Etat sans bouleversement complet des rapports de production et des conditions d'existence de la « société civile ».

Dans le rapport entre l'Etat et la société civile, l'abolition de l'Etat ne signifie pas restituer tout le pouvoir à la société civile. Cette dernière s'abolit également. Dans des notes pour un ouvrage sur l'Etat, que Rubel date approximativement de Février 1845, début du séjour à Bruxelles, Marx termine (partie 9") par « Le droit de suffrage, la lutte pour l'abolition de l'Etat et de la société civile. » Ce sont donc bien les deux termes de l'opposition qui s'abolissent en même temps que s'évanouit l'opposition elle-même. L'Etat n'est en effet pas une simple excroissance parasitaire de la société, mais l'un et l'autre se nourrissent de leur manque pour former une totalité mystifiée. Le réinvestissement par l'espèce humaine de sa totalité, la communauté (Gemeinwesen) humaine implique aussi bien l'abolition de la société civile que celle de l'Etat. Cela signifie que les actions des hommes ne se déroulent plus doublement, dans une sphère réelle qui serait la sphère de la société civile et dans une sphère idéale qui serait celle de l'Etat, mais dans la sphère de la vie humaine tout court, qui n'a pas besoin d'être représentée par autre chose qu'elle-même, parce qu'elle est immédiatement humaine et sociale. Cela signifie que la vie de l'homme cesse d'être religieuse, et on a vu qu'elle continuait à être religieuse même dans un état laïc, dès lors que l'on définit l'illusion religieuse comme le dédoublement et le masque d'une situation réelle par une situation illusoirement vécue.

Comment se met en place cette communauté qui réunit immédiatement tous les aspects de la vie sociale ? Par la socialisation du travail. Par le développement d'une société où la base de la reproduction de la vie matérielle, c'est-à-dire le travail, autrement dit la réalisation de l'être humain, est lui-même devenu immédiatement social. « Politique » et « Economie » se rejoignent ici en s'abolissant l'une et l'autre. Abolition de la propriété privée, abolition de l'Etat et socialisation des moyens de production sont les trois actes indissociables à travers lesquels s'établit la communauté humaine.

La critique anarchiste prône, de manière unilatérale, l'abolition de l'Etat. Nous lisons ici que, non seulement l'Etat politique, mais également la société civile s'abolissent, d'un même mouvement. Si l'Etat n'est vu que comme une excroissance parasitaire, inutile, qui vit et prospère aux dépens de la société civile et qui contribue à étouffer celle-ci, comment comprendre une telle formule ? Ne suffit-il pas d'abolir l'état pour libérer du même coup les forces de la société civile, et quel est le besoin dans ce cas, d'abolir cette dernière ? Si l'état est vu comme une puissance « superfétatoire » (superflue) – Marx – on peut comprendre l'intérêt et la nécessité de son abolition, mais si, à l'inverse, la société civile est bien cette sphère où s'effectue la production et la reproduction de la vie sociale, comment admettre que ces fonctions soient elles-mêmes abolies ?

La réponse est qu'il ne s'agit pas de « libérer » de l'emprise de l'Etat la société civile telle qu'elle est, mais de bouleverser radicalement celle-ci. La société civile n'est pas le terme « neutre » d'une contradiction dans laquelle l'Etat concentrerait à lui seul tous les caractères négatifs. L'Etat émerge de la société civile parce que celle-ci est traversée de contradictions de classes, concentre en son sein la perte de la communauté dans la figure du prolétariat. Abolir la société civile signifie détruire les rapports sociaux sur lesquels se fonde à la fois la séparation entre Etat et société civile et l'existence même de l'Etat. Une société sans Etat suppose une base matérielle où les antagonismes sociaux ont été supprimés, où l'activité humaine ne s'exprime plus dans la figure contradictoire des relations économiques et notamment la fausse relation égalitaire du « contrat » entre possesseur collectif des moyens de production (la classe des capitalistes ou même l'Etat des moyens de production nationalisés) et « possesseurs » de sa force de travail (la classe prolétarienne), mais où l'activité sociale s'exprime immédiatement dans la figure de la communauté.

La communauté est cette forme, non politique et non sociale, mais seulement humaine, où l'homme se reconnaît immédiatement comme être collectif, sans la médiation de la politique et sans la médiation de la relation « sociale », au sens de conciliation entre des individus aux intérêts opposés. Pour être reconnu collectivement par son travail, l'homme n'a plus à passer par la médiation de l'échange marchand, par cet équivalent général que représente le marché, la marchandise, l'argent. Son travail est posé d'emblée comme participation à l'œuvre collective, comme participation utile au maintien et au développement de la société.

« Dans l'hypothèse de la propriété privée positivement abolie, l'homme produit l'homme ; en se produisant lui-même, il produit aussi bien l'autre ; l'objet, l'affirmation immédiate de son individualité, est en même temps sa propre existence pour autrui, l'existence d'autrui, et l'existence de celui-ci pour moi. De même, le matériel du travail aussi bien que l'homme en tant que sujet sont tout autant le point de départ que le résultat du mouvement (et ils doivent l'être : d'où la *nécessité historique* de la propriété privée). Le caractère social est le caractère général de tout le mouvement : de même que la société crée l'homme en tant qu'homme, de même elle est créée par lui. L'activité et la jouissance, tant par leur contenu que par leur mode d'existence, sont sociales ; elles sont activité sociale et jouissance sociale. »²³

Dans le chapitre du Livre I du Capital consacré au « fétichisme de la marchandise », Marx analyse le travail humain exactement comme il analysait le rapport de l'homme à la religion. Le double caractère de la marchandise produit un mystère. Ce mystère contribue à voiler les rapports sociaux qui sont à l'œuvre derrière l'acte productif, tout comme le mystère religieux contribue à voiler l'essence humaine de l'homme.

Après avoir évoqué l'exemple célèbre de Robinson sur son île, puis une communauté autarcique de paysans au Moyen-âge, Marx évoque directement la société communiste :

« Représentons-nous enfin une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs et dépensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social. »²⁴

Dans une telle société toute mystification a disparu car un individu sait pourquoi, pour qui et comment il travaille. La communauté n'est plus posée de manière médiate sous la forme d'une figure étrangère et aliénée comme par exemple l'Etat. Elle est le présupposé immédiat de toute activité, aussi bien celle de l'individu que celle de la totalité des producteurs. On ne recrée pas une communauté à travers la médiation de formes marchandes qui font reconnaître a posteriori le travail comme activité sociale, c'est la communauté qui se reproduit elle-même à travers son travail social. De ce fait :

« Les rapports sociaux des hommes dans leurs travaux et avec les objets utiles qui en proviennent restent ici simples et transparents dans la production aussi bien que dans la distribution. »²⁵

Le modèle de la critique de la religion est ensuite posé de manière tout à fait explicite :

« Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel. Une société où le produit du travail prend généralement la forme de marchandise, et où, par conséquent, le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer les valeurs de leurs produits, et, sous cette enveloppe des choses, à comparer les uns aux autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, une telle société trouve

dans le christianisme, avec son culte de l'homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable. »

Il est intéressant de rappeler ici au passage que, dans les années 1970, les commentateurs stalinien de Marx, comme par exemple Louis Althusser, partisan de la « coupure épistémologique » qui renvoyait les textes de jeunesse, d'avant 1848, dans les limbes de l'idéalisme, interdisaient peu ou prou la lecture de ce chapitre du livre I consacré *au fétichisme de la marchandise*. On comprend pourquoi ! A plus de vingt ans de distance de ces textes dits « de jeunesse », en 1867, ce texte de Marx révèle une remarquable constante dans la construction critique qui relie la critique de la religion à la critique de l'économie politique et à celle de l'élément constituant, fondamental, du mode de production capitaliste : la marchandise. Renvoyer ce texte à une constitution idéologique, « pré-scientifique » en quelque sorte, c'est renoncer à toute la portée révolutionnaire de la critique communiste. Car ce qui est dit ici, explicitement et pas seulement en filigrane, c'est que négation de la religion, abolition de l'Etat et destruction de la marchandise et donc de la propriété privée, sont indissolublement liées. Toute critique du mode de production capitaliste qui n'associe pas explicitement ces trois aspects ne peut dès lors être qu'une critique partielle, réformiste, vouée à l'échec et, *in fine*, à la conservation du rapport social qu'elle prétend abolir.

« En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. »²⁶

Or, le nuage mystique qui voile l'aspect de la vie sociale ne concerne pas seulement la transparence des rapports sociaux, c'est-à-dire le fait de voir l'exploitation de la force de travail derrière la production des marchandises, mais également la traduction politique de ces rapports, dans l'existence de l'Etat. L'Etat est une puissance mystique car il se présente comme un organe neutre et indépendant là où il incarne en fait la domination d'une classe sur une autre. Le fait que l'Etat soit purement démocratique ne change rien à son caractère mystificateur. C'est pourquoi, lorsqu'il pousse à la réalisation plus parfaite de la démocratie, le communisme est conscient qu'il ne s'agit pas là d'un but, mais d'un moment. Car la démocratie parfaite (la « vraie démocratie ») est une impossibilité (une hypocrisie et un mensonge selon Engels), tant qu'elle laisse subsister la propriété privée, c'est-à-dire l'essence des rapports de production capitaliste. C'est pourquoi le mouvement démocratique le plus radical ne peut pas, sur ses propres bases, aboutir « naturellement » au socialisme. Car ce mouvement s'arrêtera toujours devant le mur de la propriété privée. Qu'il transgresse cette limite, et il cesse d'être en soi un mouvement démocratique. Prendre des mesures authentiquement socialistes, c'est rompre avec la démocratie. L'attaque contre la propriété privée et la dictature du prolétariat sont indissociables. Mais on ne peut pas exclure que ceci se pose au cours du mouvement, qui se nie lui-même en dépassant les limites qui lui sont fixées ; et un mouvement démocratique radical, *dès lors qu'il a à sa tête la classe prolétarienne*, ne peut pas ne pas poser la question du bouleversement révolutionnaire de la société civile, la remise en cause des rapports de classe et donc l'abolition de la propriété privée. Au moment où le problème se pose, on quitte la sphère démocratique pour entrer dans la négation socialiste de l'état de choses existant. C'est pourquoi la critique communiste, dialectique, de la démocratie ne peut pas simplement consister à s'abstraire de la démocratie pour revendiquer un mouvement qui se présenterait d'emblée comme « purement » socialiste. Ce n'est que par une remise en cause qui aille vraiment au fond des choses, qui pousse la revendication démocratique jusqu'à sa plus extrême limite que le saut qualitatif, la rupture avec la démocratie devient possible.

Critique d'une thèse bourgeoise (à propos du livre de Miguel Abensour : « La démocratie contre l'Etat ».)

A l'image de Jacques Texier²⁷, Miguel Abensour²⁸ est bien obligé de prendre en compte la nature anti-démocratique des thèses développées par Marx, mais au lieu de les accepter telles quelles, il se livre à un travail de conciliation pour montrer qu'il s'agit, au pire d'une contradiction, au mieux d'une tentative de conciliation/dépassement de deux thèses distinctes concernant la démocratie.

Abensour utilise et commente les mêmes textes que ceux que nous avons utilisés ci-dessus. Mais il en tire des conclusions fort différentes. Son point de départ est également « l'avant-propos » de 1859 pour évoquer le parcours de Marx, de la critique de la religion à la critique de l'économie politique. Mais au lieu d'y voir le signe d'une remarquable continuité de pensée, il feint d'y trouver une reconstitution *a posteriori*, qui masquerait une contradiction dans l'approche que Marx a de la

politique. Abensour reproche à Marx de ne pas être cohérent, car si d'un côté en cheminant du fait religieux vers le fait politique, Marx paraît accorder une grande importance à celui-ci, d'un autre côté, en basculant de la critique du politique à la critique de l'économie politique il « procéderait (...) dans une direction inverse et désaxerait le politique en le faisant dériver de l'économique. » (p.41). Dans sa vision étriquée de commentateur universitaire, Abensour ne saurait comprendre que ces deux mouvements ne sont aucunement contradictoires, mais au contraire participent, en tant que moments distincts, de la construction d'un processus critique dont l'objectif final est la critique radicale de ce monde. En matérialiste, Marx remonte à la source des représentations, car une critique pure et simple des représentations qui laisse subsister leur fondement matériel ne saurait être qu'une critique idéologique, châtrée de toute puissance révolutionnaire. Tel est le sens constant du combat de Marx contre les jeunes hégéliens et plus généralement contre tous ceux qui restent à mi-chemin dans leur travail critique de la réalité. Abensour projette sa propre existence d'intellectuel petit-bourgeois en reconstituant le cheminement de Marx comme un pur itinéraire intellectuel, sans voir ce qu'il doit à la rencontre, à partir de 1844 à Paris, avec le prolétariat.

« Lorsque les ouvriers communistes se réunissent, leur intention vise d'abord la théorie, la propagande, etc. Mais en même temps ils s'approprient par là un besoin nouveau, le besoin de la société tout entière, et ce qui semble n'avoir été qu'un moyen est devenu un but. Ce mouvement pratique, on peut en observer les plus brillants résultats lorsqu'on voit s'assembler des ouvriers socialistes français. Fumer, boire, manger, etc. ne sont plus alors de simples occasions de se réunir, des moyens d'union. La compagnie, l'association, la conversation qui vise l'ensemble de la société les comblent ; pour eux la fraternité humaine n'est pas qu'une phrase, mais une vérité, et, de leurs figures endurcies par le travail, la noblesse de l'humanité rayonne vers nous. »²⁹

C'est guidé par l'exemple du prolétariat parisien que Marx parcourt la seconde moitié du chemin, que nul critique petit-bourgeois, fût-il le plus radical, ne saurait accomplir par lui-même, c'est-à-dire celle qui, partant de la critique de la politique, en arrive à la négation de la propriété privée, à la remise en cause du cœur même des rapports de production capitaliste. Seul le prolétariat, classe totalement privée de propriété est capable d'accomplir ce chemin jusqu'au bout, en fonction de la place particulière qu'il occupe dans la société.

« Tout asservissement de l'homme est impliqué dans le rapport de l'ouvrier à la production (...) tous les rapports de servitude ne sont que des variantes et des conséquences de ce rapport. »³⁰

Pourtant, tout en citant lui-même cette phrase, Abensour est incapable d'en appréhender les conséquences. La libération que l'action du prolétariat implique pour la société toute entière ne peut en rester à une libération politique, car la politique reste une forme d'asservissement, et de mystification de type religieux. Or, contrairement à ce qu'affirme notre bourgeois, le communisme est bien un dépassement/destruction de la politique elle-même. Comme tous les penseurs de son acabit, Abensour est incapable de comprendre le fondement de la critique de la démocratie. A partir des passages de Marx sur la « vraie démocratie », il en tire la conclusion que l'achèvement de la critique révolutionnaire est la récupération par le prolétariat de son être politique. Or, ceci n'est pas un achèvement, mais un moment contradictoire qui se dissout lui-même dans l'abolition de l'Etat ET de la société civile, donc des classes et donc du prolétariat.

« ...disparition de l'Etat politique en tant que forme organisatrice mais maintien du politique, moment de la vie du peuple, de sorte que liberté et universalité puissent s'étendre à l'ensemble des sphères pour les pénétrer, tel est le choix de Marx, sous le nom de vraie démocratie. »³¹ Pour Abensour, « l'Etat politique ne disparaît pas, donc il persiste dans la mesure où il se cantonne dans sa tâche, où il reste ce qu'il est, un moment particulier de la vie du peuple. » (id. p.118)

On voit mal ce que devrait être cette « tâche » mystérieuse, dès lors que l'abolition de la société civile a justement rendu superflue toute forme séparée de représentation politique. Au début des années 1840, Marx semble faire une apologie de la démocratie sous le terme de « vraie démocratie ». Et il la loue parce qu'elle signifie pour lui la disparition d'une sphère séparée. Abensour ajoute, « ce qui ne signifie nullement la disparition ou l'extinction du politique ». Si, justement ! L'idée de « vraie démocratie » tend, dans un langage qui est encore celui du démocratisme radical et non de la critique communiste à anticiper le dépassement de toute forme politique de séparation entre l'homme et son être social. Mais pour que cette abolition ait lieu, il faut plus qu'une simple révolution politique, fût-elle radicalement démocratique, il faut une révolution sociale, qui détruit jusqu'aux fondements de l'inégalité entre les hommes, la propriété privée, et par voie de conséquence l'Etat démocratique.

Or, la démocratie n'est qu'un leurre ; la plus parfaite démocratie n'est qu'un moment, instable, entre deux termes : soit la rechute dans une forme de gouvernement autoritaire, quelle que soit sa variante, soit le dépassement/transcendance dans le communisme, la société sans classes. Le projet démocratique est contradiction en actes car il est à la fois basé sur l'existence des classes et impossible à réaliser dans une société de classes. C'est pourquoi le titre même du livre d'Abensour,

en forme de slogan (plus publicitaire que politique d'ailleurs), est un mensonge : il ne peut y avoir de « démocratie contre l'Etat », c'est-à-dire de solution démocratique qui viendrait servir de garde-fou contre l'Etat. La destruction de l'Etat comme but ultime du combat révolutionnaire signifie aussi destruction de l'existence séparée d'une sphère politique, même sous sa forme la plus purement démocratique. En rencontrant le prolétariat parisien, Marx fait le reste du chemin qui sépare la critique démocratique radicale de la critique communiste. Il n'y a pas de retour en arrière possible. Tout au long de sa vie militante, Marx, avec Engels, tout comme plus tard le fera Lénine, ne perdra jamais une occasion de défendre l'expansion du champ de la démocratie, soit dans l'espace à travers l'expansion mondiale de la révolution bourgeoise, soit en profondeur avec l'accroissement des droits démocratiques, mais sans jamais maintenir d'illusion sur la démocratie *en soi*. Pour que cette expression atteigne un état d'achèvement, il faudra à nouveau une expérience prolétarienne, celle de la Commune de Paris, dans laquelle le prolétariat démontrera, par la pratique que la machine d'Etat ne peut être que brisée et non aménagée. L'Etat auquel s'attaquent les communards, en 1871, c'est la république démocratique ; et le régime que défend Adolphe Thiers, homme d'Etat dont chaque ville de France possède une place ou une rue à son nom, c'est la république démocratique. L'un des grands mérites de la révolution russe de 1917, l'autre grande expérience de prise du pouvoir par le prolétariat révolutionnaire, fut de passer la corde au cou de la république démocratique bourgeoise avant que celle-ci puisse faire subir au jeune pouvoir prolétarien le sort sanglant que la soldatesque versaillaise fit subir au prolétariat parisien insurgé. C'est là une des principales leçons que le prolétariat devra faire sien demain, contre toute interprétation savante, s'il veut, définitivement, emporter la victoire.

Robin Goodfellow. Novembre 2006

¹ MARX Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions sociales, 1972, p.4.

² «...la question d'un être étranger, d'un être étranger, d'un être placé au-dessus de la nature et de l'homme est devenue en tout état de cause impossible – cette question impliquant l'aveu de l'irréalité de la nature et de l'homme. En tant que négation de cette irréalité, l'athéisme n'a plus de sens, qui, par la négation de Dieu, pose l'existence de l'homme. Le socialisme en tant que tel n'a plus besoin de cette médiation. » (MARX K. Manuscrits de 1844, Gallimard, bib. De la Pléiade Oeuvres, T.2, p.89)

³ MARX Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Gallimard, La Pléiade, Œuvres complètes, vol.3 p.382

⁴ *op.cit.* p.4.

⁵ MARX Karl, *Economie et philosophie (Manuscrits parisiens)*, Œuvres complètes, vol.2, Gallimard, La Pléiade, p.136.

⁶ MARX Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Œuvres complètes, vol 3., Gallimard, La Pléiade, p.382

⁷ Sur ce point, voir aussi la note de la page 1581 dans Oeuvres, Philosophie, T.3, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade.

⁸ MARX Karl, *Le Capital, Livre I.*, Garnier Flammarion, 1969, p.35

⁹ MARX Karl, *La question juive*, in. Œuvres, T.3. Philosophie, La Pléiade, 1982 ?

¹⁰ Ce n'est néanmoins plus cet aspect polémique qui nous intéresse ici, mais le fait que cette œuvre contienne des éléments fondamentaux sur la question de l'Etat, et des thèses constitutives de la pensée ultérieure de Marx.

¹¹ On trouvera le texte original de Bruno Bauer dans l'édition 10/18 (1975) de « La question Juive ».

¹² MARX Karl, *La question juive*, in Oeuvres, Pléiade vol 3, p. 354.

¹³ *op.cit.*, p. 354.

¹⁴ Voir aussi la traduction de K.Papaioannou, sous le titre « Critique de l'Etat hégélien », Editions 10/18, 1976.

¹⁵ (voir aussi dans la lettre de Marx citée plus haut l'expression : « les conditions d'existence matérielle dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, comprend l'ensemble sous le nom de « société civile » ».)

¹⁶ Nous aurons l'occasion de revenir sur ce qu'il faut entendre ici par « démocratie ».

¹⁷ MARX, Karl, Critique de la philosophie du droit de Hegel, in Oeuvres, Pléiade vol 3, p. 901.

¹⁸ cf. Engels Friedrich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Editions sociales, date ?

¹⁹ *op.cit.* p.904

²⁰ MARX Karl,

Spartacus,

²¹ *op.cit.* p. 905

²² Référence

²³ MARX Karl, Manuscrits de 1844, in. Œuvres, Pléiade vol 2. p.80

²⁴ MARX Karl, Capital, Livre I, 1, iv, Œuvres, Gallimard, La Pléiade, vol.1 p.613

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. p.614

²⁷ Voir notre texte :

²⁸ ABENSOUR Miguel, La démocratie contre l'État, éditions du Félin, 2004

²⁹ MARX Karl, Manuscrits de 1844, in. Œuvres, Pléiade vol 2. p.98

³⁰ MARX Karl, Manuscrits de 1844, Editions sociales, 1962, p.68

³¹ ABENSOUR Miguel, op.cit., p.123