

LES CAHIERS
PHILOSOPHIQUES
DE STRASBOURG

Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

41 | 2017
Marx jeune-hégélien

La vraie démocratie et la question de la critique du libéralisme politique dans le *Manuscrit de Kreuznach* de Marx

Jean-Michel Buée



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/282>

DOI : 10.4000/cps.282

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 9 mai 2017

Pagination : 49-58

ISBN : 978-2-86820-967-2

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jean-Michel Buée, « La vraie démocratie et la question de la critique du libéralisme politique dans le *Manuscrit de Kreuznach* de Marx », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 41 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/282> ; DOI : 10.4000/cps.282

La vraie démocratie et la question de la critique du libéralisme politique dans le *Manuscrit de Kreuznach* de Marx

Jean-Michel Buée

En prenant parti pour la « vraie démocratie »¹, en déclarant que « la démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions »², Marx entend manifestement rompre avec les positions « libérales » qui étaient encore les siennes en 1842, dans la *Gazette Rhénane*. On s'attendrait donc à voir le *Manuscrit de Kreuznach* reprendre les critiques que Hegel adresse à l'individualisme libéral, caractérisé comme une « vue abstraite et atomistique », qui, en faisant reposer la vie politique sur l'arbitraire et la contingence de la volonté individuelle, ruine toute universalité concrète³. Or, il n'en est rien. Lorsqu'il évoque les « soi-disant théories » – à l'évidence les théories libérales – que Hegel méprise en leur reprochant d'exiger « la séparation des états de la société civile et des états politiques » – Marx en prend la défense en déclarant qu'elles « exigent à bon droit » une telle séparation⁴.

Comment concilier cette défense avec le dépassement du libéralisme politique que suppose la vraie démocratie ? Et comment entendre la distinction, qui en est le corrélat, entre deux critiques du libéralisme : une critique qui serait uniquement tournée vers le passé, et qui ne ferait que dissimuler la contradiction essentielle de la modernité, et une critique, seule porteuse d'avenir, qui, en reconnaissant clairement l'existence de cette contradiction, pourrait en viser la suppression effective ?

1 K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW, 1, p. 232.

2 *Idem*, MEW, 1, p. 231.

3 *Idem*, MEW, 1, p. 274.

4 *Idem*, MEW, 1, p. 279.

Cette distinction n'est-elle que l'une des expressions de l'opposition entre perspective authentiquement démocratique et « représentation *théologique* de l'État politique⁵ » qui sous-tend l'ensemble du manuscrit? Ou indique-t-elle également la présence d'une conception réductrice de la société moderne, qui aurait pour effet, non seulement d'entraîner une lecture tronquée du propos hégélien, mais aussi et surtout de contraindre Marx à ne pouvoir opposer à l'abstraction de l'État que la perspective inverse, mais tout aussi abstraite, de l'exercice du pouvoir par le « peuple réel », identifié « de manière non-critique » à l'universel concret?

1. Comme on le sait, c'est d'abord par l'ironie que le texte réagit à la prétention hégélienne, exprimée dans la remarque au § 279 de la *Philosophie du droit*, d'avoir démontré que la démocratie est une erreur, ou, plus exactement « une représentation, dont au regard de l'idée développée, il ne peut plus être question⁶ » : « cela est juste assurément », écrit Marx, « si l'on a seulement “une telle représentation”, et non une “idée développée” de la démocratie⁷ ». Le déplacement qu'introduit cette remarque est loin d'être innocent : en détournant le sens de la distinction hégélienne représentation/idée, en lui substituant une distinction entre ce qui n'est qu'une représentation de la démocratie et ce qui en est l'idée développée, ou l'idée vraie, Marx signifie clairement qu'il ne saurait être question de combattre la monarchie constitutionnelle en lui opposant un concept de la démocratie identique à celui qu'elle invoque pour en récuser le bien-fondé. Ce serait là, justement, confondre la « représentation » et l'« idée développée » ; ou, comme l'a précisé le texte quelques lignes auparavant, ce serait oublier que si l'on peut « parler d'une souveraineté du peuple en l'opposant à la souveraineté existant dans le monarque », c'est à la condition de ne pas perdre de vue qu'il ne s'agit pas d'une opposition entre deux espèces au sein d'un même genre, mais « au contraire de deux *concepts totalement opposés de la souveraineté* »⁸. À l'évidence, ces distinctions visent à souligner les limites d'une position qui est, pour l'essentiel, celle du libéralisme politique : en mettant en avant une exigence qui correspond au concept d'une « démocratie

5 *Idem*, *MEW*, 1, p. 325.

6 G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 279, p. 476.

7 K. MARX, *ibid.*, *MEW*, 1, p. 230.

8 *Idem*, *MEW*, 1, p. 230.

formelle»⁹, les libéraux peuvent certes contester la vision monarchique; mais en partageant une même conception de la politique, c'est-à-dire une représentation qui n'est autre que sa représentation hégélienne, ou, ce qui revient au même, sa représentation moderne, de type théologique, qui, en conférant à l'État une autonomie absolue, le sépare de l'activité des hommes réels qui en est l'origine¹⁰. Attitude abstraite à laquelle Marx peut ainsi opposer ce qui est à ses yeux la seule perspective concrète, celle d'une «vraie démocratie», qui implique, comme l'ont d'ailleurs vu les socialistes français, que l'État abstrait disparaisse, ou, plus exactement, que, cessant de constituer une entité distincte, il en vienne à s'immerger (*untergehen*) dans le tissu d'une vie effective fondée sur le principe de l'auto-détermination du peuple réel¹¹.

2. Force est toutefois de reconnaître que la prise de distance avec le libéralisme politique qu'expriment ces textes n'est pas aussi claire qu'on pourrait le souhaiter; du fait d'un certain «formalisme», mais aussi et surtout du fait que le recours à la distinction représentation/idée, ou à la distinction entre une opposition qui met en jeu le rapport d'éléments essentiellement homogènes et une opposition qui concerne le rapport d'éléments essentiellement hétérogènes, ne suffit peut-être pas à dissiper la confusion qu'engendre inévitablement la volonté d'exprimer sur un plan logique une différence qui est plus et autre chose qu'une simple différence logique; en revanche, la suite du manuscrit ne laisse aucun doute sur la rupture de Marx avec les positions de type «libéral» qu'il avait lui-même défendues dans la *Gazette Rhénane*.

Ainsi, que montre la critique des paragraphes de la *Philosophie du droit* consacrés au pouvoir gouvernemental? Marx ne conteste pas qu'il soit légitime de réclamer des garanties contre les excès de l'État bureaucratique; d'où les reproches que la fin du texte adresse sur ce point à Hegel, accusé encore une fois de mépris envers les «théoriciens» libéraux¹². Mais, pour l'essentiel, le problème n'est pas là: contre la bureaucratie, et sa tendance à se constituer en une corporation, exclusivement préoccupée par la défense de ses intérêts particuliers,

9 *Idem, MEW*, 1, p. 232.

10 *Idem, MEW*, 1, p. 231.

11 *Idem, MEW*, 1, p. 232.

12 *Idem, MEW*, 1, p. 331.

il n'existe pas d'autre remède qu'une suppression pure et simple. Suppression dont la condition est l'avènement d'une vraie démocratie, où l'intérêt universel devient l'intérêt particulier de chacun, et ce « *réellement*, et non pas que dans la pensée, dans l'abstraction, comme chez Hegel. Ceci n'est possible à son tour que si l'intérêt *particulier* devient réellement l'intérêt *universel* »¹³. « Dans le vrai État », écrit Marx, « il ne s'agit pas de la possibilité qu'a chaque citoyen de se consacrer à l'état universel en tant qu'état particulier, mais de la capacité de l'état universel à être réellement universel, c'est-à-dire à être l'état de chaque citoyen »¹⁴.

De même, lorsqu'il aborde le problème des antinomies engendrées par le parti pris hégélien de définir le pouvoir législatif dans un cadre purement constitutionnel, Marx n'hésite pas à souligner, contre Hegel, mais aussi contre tous les discours libéraux, l'insuffisance des thèses qui s'imaginent, en opposant réforme par le haut et révolution, que l'on pourrait défendre les « droits du peuple » sans mettre en question la légalité existante :

« Le pouvoir législatif a fait la Révolution française [...] Il a fait les grandes révolutions organiques universelles. Le pouvoir législatif a combattu, non pas la constitution, mais une constitution périmée particulière, parce qu'il était justement le représentant du peuple, de la volonté du genre. Le pouvoir gouvernemental en revanche a fait les petites révolutions, les révolutions rétrogrades, les réactions [...] Si la question est posée de manière correcte, elle dit seulement ceci : le peuple a-t-il le droit de se donner une nouvelle constitution ? Ce à quoi il faut répondre par oui de manière inconditionnelle, attendu que la constitution est devenue une illusion pratique aussitôt qu'elle a cessé d'être l'expression réelle de la volonté du peuple »¹⁵.

3. Reste que ces analyses semblent se heurter à un fait. Lorsqu'il aborde la critique hégélienne qui, en faisant de l'individualisme libéral une « représentation courante », en dénonce l'abstraction et l'atomisme, Marx défend manifestement contre Hegel la vérité de la perspective libérale : « nous avons montré précisément combien cette représentation courante est conséquente, nécessaire, est "une représentation nécessaire

13 *Idem, MEW*, 1, p. 250.

14 *Idem, MEW*, 1, p. 253.

15 *Idem, MEW*, 1, p. 260.

du développement du peuple aujourd'hui", et combien la représentation de Hegel, quelque courante qu'elle soit dans certains cercles, n'en est pas moins une non-vérité¹⁶. Comment comprendre cette attitude? Indique-t-elle une évolution de Marx, voire un abandon pur et simple de son radicalisme démocratique? Ou bien s'agit-il d'autre chose?

Comme on le sait, la discussion ne porte plus ici sur la valeur absolue de l'État, ou sur l'autonomie de la politique; elle concerne l'articulation société civile/État, ou plus exactement la prétention hégélienne à concevoir entre les deux termes une identité fondée sur le rôle médiateur, ou médiatisant des états (*Stände*). Prétention que Marx conteste, en montrant en détail que les médiations hégéliennes n'en sont pas réellement – elles ne sont que des compromis ou des «accommodements»¹⁷ – et surtout qu'elles reposent toutes sur la réintroduction implicite des scissions dont elles se veulent le dépassement :

«Hegel veut développer que les états de la société-civile sont [...] la "particularisation de l'État politique", c'est-à-dire que la société-civile est la société politique. [...] Or, non seulement il a développé le contraire, mais il le confirme lui-même encore dans ce paragraphe, en désignant la société-civile comme "état privé". [...] Il ne s'agit pas ici d'un *passage* qui s'opère petit à petit dans la continuité, mais au contraire d'une *transsubstantiation* et il ne sert à rien de ne point vouloir voir cette cassure par-dessus laquelle on fait le saut et que ce saut même démontre»¹⁸.

Autrement dit, la construction hégélienne de l'État n'est qu'un «tour d'adresse»¹⁹, ou un tour de passe-passe, qui repose sur une confusion délibérément entretenue entre deux sens du terme *Stand*, le sens moderne, qui implique une séparation entre la société et l'État, et le sens féodal ou médiéval, qui implique au contraire leur identité: Hegel «veut le système médiéval des états, mais dans le sens moderne du pouvoir législatif, et il veut le pouvoir législatif moderne, mais dans le corps du système médiéval des états!»²⁰, en se rendant ainsi coupable d'une subreption qui condamne son discours à n'être qu'une «manière non-critique, mystique, d'interpréter une ancienne vision du monde dans

16 *Idem, MEW*, 1, p. 282-83.

17 *Idem, MEW*, 1, p. 251, p. 288, p. 300.

18 *Idem, MEW*, 1, p. 282.

19 *Idem, MEW*, 1, p. 279.

20 *Idem, MEW*, 1, p. 300.

le sens d'une nouvelle»²¹. Ou, si l'on préfère, en édifant une théorie des *Stände*, Hegel n'a rien fait d'autre que tenter de donner corps à un «rêve», ou à une «allégorie»²², en un mot à un pur et simple fantasme, dont l'inconsistance saute aux yeux dès qu'on le confronte à la réalité d'une histoire qui n'a cessé, justement, de faire émerger et d'accentuer la différence entre états politiques et états sociaux :

«C'est un progrès de l'histoire qui a changé les états politiques en états sociaux [...]. À proprement parler, la transformation des états politiques en états civils s'est passée dans la monarchie absolue [...]. Cependant, [...] la différence sociale des états demeurait une différence politique [...]. C'est seulement la Révolution française qui a achevé la transformation des états politiques en états sociaux : elle fit des différences, des états de la société-civile, des différences seulement sociales, des différences de la vie privée qui sont sans signification dans la vie politique. Ainsi était accomplie la séparation de la vie politique et de la société-civile»²³.

4. C'est à l'évidence ce problème du déni de réalité que Marx ne cesse de reprocher de différentes façons à la *Philosophie du droit* – depuis le «mysticisme logique»²⁴ sur lequel repose sa conception de l'État, jusqu'au «romantisme»²⁵ qu'est l'élément des *Stände*, en passant par la «fuite [...] dans l'«unité organique» *imaginaire*»²⁶ que révèle sa théorie des pouvoirs – qui est au centre du débat sur la critique hégélienne du libéralisme. En un sens, dit Marx, Hegel n'a pas tort de parler d'abstraction. Mais, cette abstraction, d'où vient-elle ? Du discours libéral, assimilé à une simple «représentation courante», comme le prétend Hegel ? Ou de la réalité elle-même, c'est-à-dire d'un monde où société et État sont réellement séparés ? Lorsqu'il opte pour la seconde possibilité, en déclarant que «la «vue» ne peut être concrète si l'*objet* de la vue est «abstrait»»²⁷, Marx suggère d'une certaine manière que, s'il n'avait pas été obnubilé par son fantasme «néo-médiéval», sans doute favorisé par le blocage et l'arriération de la situation allemande, Hegel n'aurait pas pris pour une

21 *Idem, MEW*, 1, p. 287.

22 *Idem, MEW*, 1, p. 298.

23 *Idem, MEW*, 1, p. 283-284.

24 *Idem, MEW*, 1, p. 205.

25 *Idem, MEW*, 1, p. 298.

26 *Idem, MEW*, 1, p. 261.

27 *Idem, MEW*, 1, p. 283.

mise en question du sens de la politique une représentation qui n'est rien d'autre qu'une description lucide du présent moderne, ou, comme le dit le texte, « la *représentation d'une séparation réellement existante* »²⁸; ou, si l'on préfère, il laisse entendre qu'au lieu de se laisser aller à la tentation, aussi ridicule que vaine, d'une résurrection de la constitution par états, il aurait reconnu dans la « constitution représentative » « un grand progrès parce qu'elle est l'expression *ouverte, non falsifiée, conséquente, de la situation moderne de l'État*. Elle est la *contradiction non cachée* »²⁹.

En ce sens, la défense de la vérité, ou du moins d'une certaine vérité, du libéralisme politique, loin d'impliquer un abandon de l'option pour la démocratie vraie, apparaît au contraire comme une manière de la conforter. Marx tente simplement de tirer parti de la véracité que comporte la description libérale du présent pour signifier que, s'il avait fait preuve jusqu'au bout de la lucidité qui lui a évité de tomber dans la fantasmagorie hégélienne, le libéralisme politique en serait venu, en quelque sorte de lui-même, à une conclusion démocratique radicale. Le texte ne dit rien d'autre lorsqu'il qualifie la représentation libérale de « représentation nécessaire du développement du peuple aujourd'hui »³⁰: le libéralisme est et reste une position déficiente, qui relève d'une conception abstraite du problème de la politique; ce qui lui interdit de pouvoir jamais en être la solution. Mais, à l'intérieur de cette abstraction, il constitue, tout au moins sous la forme des revendications les plus avancées auxquelles il donne lieu, un premier pas vers ce qui en est le dépassement effectif, c'est-à-dire la « vraie démocratie », ou la « société politique réelle », que la fin du texte présente comme la forme authentique de la représentation politique, libérée du « dualisme » que conserve encore en elle une représentation de type parlementaire³¹. À cet égard, l'analyse du sens de la « réforme électorale » que propose le commentaire du § 308 de la *Philosophie du droit*³² est tout à fait explicite: le suffrage universel est certes la forme accomplie de l'abstraction politique; mais, si l'on en développe la logique immanente, à la lumière de la dialectique hégélienne de l'essentiel et de l'inessentiel, il

28 *Idem, MEW*, 1, p. 283.

29 *Idem, MEW*, 1, p. 279.

30 *Idem, MEW*, 1, p. 283.

31 *Idem, MEW*, 1, p. 325.

32 G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 308, p. 511.

est aussi l'exigence d'une suppression de cette même abstraction, dans la mesure où, en dernière analyse, il fait signe vers l'idée d'une vie concrète fondée sur l'autodétermination du peuple, qui transcende la distinction entre vie sociale et vie politique, au sens limité du terme :

«L'élection forme l'intérêt politique principal de la société civile réelle. C'est seulement dans le droit de vote aussi bien que dans l'éligibilité sans limitations que la société civile s'est réellement élevée à l'abstraction d'elle-même, à l'existence politique comme à sa vraie existence universelle et essentielle. Mais l'accomplissement de cette abstraction est en même temps la suppression de l'abstraction. En posant de manière réelle son existence politique comme son existence vraie, la société civile a en même temps posé comme inessentielle son existence de société civile dans sa différence d'avec son existence politique: avec l'un des termes de la séparation tombe aussi son autre, son contraire. La réforme électorale est donc à l'intérieur de l'État politique abstrait, l'exigence de sa dissolution mais en même temps de la dissolution de la société civile»³³.

5. On pourrait donc dire que, lorsqu'il fait l'éloge d'un certain libéralisme politique, essentiellement français et anglais, loin de renier son engagement en faveur d'une démocratie radicale, Marx cherche plutôt à désamorcer les critiques que cette radicalité même ne peut manquer de susciter. Ou, si l'on préfère, il tente de montrer que, quoi qu'en dise la thèse hégélienne de l'identité du rationnel et de l'effectif, le véritable réalisme n'est peut-être pas du côté de Hegel: quoi de plus utopique, en effet, que de vouloir redonner vie à une institution médiévale, que l'histoire a définitivement périmée? Et, à l'inverse, quoi de plus réaliste que de tirer les conséquences logiques de revendications qui sont simplement celles que mettent en avant, dans le monde contemporain, les formes les plus avancées du libéralisme politique? Reste que la contrepartie de ce «réalisme» marxien est une lecture de la théorie hégélienne des *Stände* devant laquelle il est difficile de ne pas hésiter: en mettant exclusivement l'accent sur son archaïsme, Marx n'est-il pas aveugle à ce qui en constitue le fond? N'oublie-t-il pas qu'en critiquant l'abstraction et l'atomisme libéraux, Hegel entend d'abord souligner que, dans une société caractérisée par l'existence de groupes sociaux antagonistes, la représentation politique ne saurait être la simple

33 K. MARX, *ibid.*, MEW, 1, p. 326-327.

expression de choix individuels? De ce point de vue, l'hostilité de Marx n'est-elle pas aussi l'indice d'une conception réductrice de la société civile, qui demeurerait pour l'essentiel une conception de type «libéral»? À lire les quelques remarques que le texte de 1843 consacre à la question, il semble que ce soupçon ne soit pas totalement dénué de fondement. Manifestement, Marx insiste surtout sur un point: la société moderne, présentée comme le lieu d'une relative séparation de l'individu et du genre³⁴ est essentiellement l'envers de la société féodale – disparition de toute dimension communautaire, absence de fixité de la position des individus, qui appartiennent désormais à des «cercles mobiles», vie dominée par la recherche de la jouissance individuelle³⁵ – sans que soit réellement envisagée la dimension de la diversité des groupes sociaux et de leurs intérêts conflictuels. Ce qui conduit Marx à négliger à peu près totalement les problèmes complexes que pose la formation de la volonté «générique»³⁶ qu'il attribue au «peuple réel» comme une détermination qui irait de soi. Au fond, Marx semble faire comme si son parti pris «révolutionnaire», en le dispensant d'avoir à affronter la question hégélienne de la médiation, le dispensait aussi d'avoir à s'interroger sur les conditions de la constitution du peuple en un peuple souverain capable de vouloir universellement et raisonnablement. Ce à quoi il faut peut-être ajouter une autre question: la lecture que propose le *Manuscrit de Kreuznach* de la critique hégélienne de la souveraineté populaire ne témoigne-t-elle pas d'une cécité comparable? À mettre l'accent sur le seul aspect – réel, mais relativement secondaire dans le contexte historique qui est celui de la *Philosophie du droit* – qu'est la méfiance de Hegel à l'égard de tout mouvement «révolutionnaire», Marx ne perd-il pas de vue que la critique hégélienne a d'abord pour cible le nationalisme agressif et xénophobe de certains des libéraux allemands de son temps? Et, ce faisant, n'omet-il pas de s'interroger sur les ambiguïtés inhérentes au concept de peuple, auquel le texte semble n'accorder qu'une signification univoque et exclusivement «démocratique»?

Il se peut que Marx ait eu une certaine conscience de ces difficultés durant la rédaction de son manuscrit. Il se peut aussi que cette conscience puisse en expliquer l'interruption. Il n'est pas insensé en

34 *Idem, MEW*, 1, p. 283, p. 284, p. 325.

35 *Idem, MEW*, 1, p. 284-85.

36 *Idem, MEW*, 1, p. 260.

tout cas de prétendre que les paragraphes de la *Philosophie du droit* qui suivent immédiatement ceux sur lesquels s'achève le commentaire, en traitant de la publicité des débats parlementaires et de son rôle dans la formation d'une volonté universelle, l'auraient obligé à aborder la question de l'universalité de la volonté populaire. Quoi qu'il en soit, il paraît indéniable que les œuvres immédiatement postérieures témoignent d'une prise de conscience des limites que comporte, sur ces points, le texte de 1843. Sinon, pourquoi l'*Introduction à la critique de la Philosophie du droit* éprouverait-elle le besoin de substituer le concept de prolétariat à celui de peuple? Et surtout, pourquoi *La Question juive* reprendrait-elle, même si elle en transforme le sens en l'appliquant à la question des droits de l'homme, l'essentiel de la critique hégélienne de l'atomisme libéral, que le *Manuscrit de Kreuznach* récusait en y voyant l'expression d'une simple nostalgie du monde médiéval?

Bibliographie

- HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit* (avec les additions d'Édouard Gans), trad. J.-F. Kervégan, Paris: PUF, 3^e édition entièrement revisitée et augmentée, 2013.
- MARX Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Werke*, Band 1 (*MEW*, 1), hrsg. von dem Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentral-Komitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschland, Berlin: Dietz Verlag, 1988.