

Dissertation du cours « Karl Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'État ? ».

Université Domuni.

Latorre Julien.

Année universitaire 2024-2025.

Cours « Karl Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'État ? ».

Fr Bernard Quelquejeu.

Sujet numéro 3 : « L'œuvre écrite de Karl Marx contient-elle une théorie digne de ce nom du pouvoir politique ? ».

Notre époque, de façon plus explicite et surtout concrète depuis le début du 20^e siècle, est caractérisée par la reprise de la critique de l'économie-politique que constitue la philosophie Marxienne dans le champ politique. Que ce soit sous formes de discours, de partis se revendiquant explicitement de l'étiquette communiste de type Marxiste, et plus encore de systèmes étatiques prétendant être la concrétisation de la théorie présente dans l'œuvre de Karl Marx ; un fait est clair, le Marxisme a noué des nœuds durables avec la sphère politique.

Passant outre les deux problèmes que sont le fait de savoir si ces revendications se fondent sur la lettre véritable de Marx et encore le problème de définir une unité du Marxisme, on peut affirmer clairement que Marx, malgré lui peut-être, a fait l'objet d'une reprise par des pouvoirs politiques tant révolutionnaires que plus « sociaux démocrates » (petits bourgeois dirait-il). Cette reprise, cette inscription de projets politiques dans la postérité revendiquée de Marx est encore présente de nos jours et sous les formes les plus officielles qui soient (l'État chinois, vietnamien, nord coréen pour ne mentionner que les plus notables).

Ainsi, abstraction faite de la fidélité au texte ainsi que des apports effectués par les « Marxistes » notables (tels Vladimir Illich Ulianov dit Lénine, Léon Trotsky, Mao Tsetung pour ne citer que les plus connus ayant eu des fonctions « politiques ») et donc le problème d'une orthodoxie du courant nommé « Marxisme » la question se pose de savoir si ces mouvements politiques et systèmes étatiques peuvent à juste titre se revendiquer d'une théorie qu'aurait formulé Karl Marx au sujet du champ et du pouvoir politique.

Comme le disait Michel Foucault dans un cours au Collège de France, « *On ne cherche qu'en fait à dire quelque chose à travers lui [à savoir Machiavel]. Il n'y a là rien de nouveau. De ce point de vue notre Machiavel à nous c'est Marx. Ça ne se passe pas par lui mais ça se passe à travers lui* »¹.

La question se pose donc, question qui n'est pas encore un problème : l'œuvre écrite de Karl Marx contient-elle une théorie digne de ce nom du pouvoir politique ?

Tout d'abord, il convient de préciser les termes afin de dégager de cette simple question un véritable problème. Nous devons premièrement définir ce que Marx entendait par pouvoir politique. L'on pourrait dire que la définition véritablement la plus constante de celui-ci ne se trouve pas dans les premiers écrits de Marx, ceux de sa période jeune hégélienne. Nous reviendrons dessus, mais il n'est pas question de pouvoir politique. Marx fait sien directement la philosophie hégélienne qui associe la politique à l'État et celui-ci à être la liberté humaine objectivée, l'Esprit ou *Geist* (et surtout la conscience qu'il a de lui-même) matérialisé. On pourra donc dire que c'est dès la *Critique du droit politique hégélien* et dans les textes ultérieurs, qu'on trouve une pensée du pouvoir politique. Nous le verrons, elle est double. Premièrement, le pouvoir politique, le politique, n'est que la cristallisation formelle de la société civile (introduit dès la *Critique du droit politique Hégélien*) et est entièrement réductible à l'État. Mais cette réduction n'est pas l'œuvre d'un impensé comme dans la période jeune hégélienne. Ici, Marx conceptualise, il avance cette thèse comme résultat d'une analyse et non, en somme, comme un axiome de départ. Nous le verrons, cette thèse est constante dans son œuvre. Mais dès *l'Idéologie Allemande* (et même dès l'article sur le vol de bois en vérité), l'État, le pouvoir politique

¹ Cours intitulé *Sécurité, Territoire, Population* (de 1977 à 1978), cours 9 deuxième partie, consulté le 05/02/2025 sur <https://freefoucault-eth.ipns.dweb.link>.

Foucault parle ici de l'usage, au 17^e siècle, fait de Machiavel par des théoriciens, tant pour ou contre, la notion de gouvernement (politique) qui ne se trouve cependant pas dans le corpus de Machiavel.

Foucault insinue, par cette comparaison, que notre époque est marquée par un usage similaire de Marx, ventriloqué à son insu pour asseoir des positions théoriques et politiques qui ne figurent pas dans son œuvre.

donc, n'est que la forme officielle que se donnent les dominants d'une société pour asseoir leurs intérêts et les imposer. Et ce, notamment, sous la forme de l'intérêt général (notion critiquée dès l'article sur le vol de bois et *in extenso* dans la *Critique du droit politique Hégélien*). Le pouvoir politique veut donc dire l'État pour Marx. Mais, disons-le également, le tout de la sphère politique repose sur les rapports économiques, les rapports de production et les moyens de production déterminés d'une société historiquement déterminée. Marx réduit donc la politique à l'État et celui-là aux déterminations économiques. Deux réductions qui constituent deux problèmes, problèmes que nous aurons à traiter et que nous critiquerons, ce sera un apport personnel au travail qui nous est proposé.

Mais pour l'heure, concédons les deux points à Marx. S'ensuit une autre difficulté, moindre, il est vrai, que nous devons clarifier par une définition. Aussi attachons-nous, pour l'évacuer, à la question de la différence entre les dénominations de marxisme et de marxien. Le premier terme contient la pensée de Marx et les ajouts postérieurs faits par les divers théoriciens mentionnés et d'autres (tels Antonio Gramsci, Louis Althusser, Henri Lefebvre, Étienne Balibar *et cætera*) et pas exclusivement dans le domaine philosophique et sociologique (on retrouve des historiens Marxistes, des cinéastes également *et cætera*). Le terme "marxien", quant à lui, correspond exclusivement aux écrits et aux études sur les textes de Marx (et d'Engels, souvent trop oubliés). Aussi, notre question et le problème qui s'ensuivra ne portera que sur le *corpus* de Marx, donc notre réflexion sera marxienne.

Ensuite, une fois ceci posé, attachons-nous à ce *corpus* lui-même, quel est-il, quels textes peuvent nous intéresser ? Tout d'abord, notons que l'œuvre de Marx est contextuelle, fragmentaire et majoritairement non publiée. Auteur véritablement versé dans la pratique, la *praxis*, pourrait-on dire, nous avons de lui beaucoup d'articles (dont un, Le Vol de bois qui retiendra particulièrement notre attention par la suite) et peu de textes finalisés (*Le Capital*, Tome 1 est un exemple de publication finalisée). Ces remarques incidentes nous intéressent en cela qu'elles rendent difficile une systématisation de l'œuvre de Marx, qui est en somme un éternel *work in progress* dicté par l'urgence des événements, bien que l'on puisse caractériser des « époques » de la pensée du philosophe. Ainsi, nous distinguerons, pour l'usage du présent travail, trois périodes de sa pensée relative à l'institution étatique : la pensée de jeunesse, celle de maturité, et enfin celle de vieillesse. À chacune correspond, grossièrement, une posture relative à l'État, une conceptualisation. L'on peut dire que la pensée de jeunesse, encore imbue d'un hégélianisme latent informé par la pensée de Ludwig Feuerbach, constitue une vision positive de l'État (présentée dans *Critique de la philosophie du droit hégélien*). La pensée de maturité, quant à elle, peut grossièrement se caractériser par une vision négative de l'État (*l'Idéologie Allemande* est à ce sujet un texte central). Quant à celle de vieillesse, notamment marquée dans *Le Capital*, est tempérée voyant une utilité aux réformes, mais visant proprement le dépassement de l'État pour l'instauration d'une collectivité des Hommes librement associés. Nous reviendrons sur les textes et les concepts développés.

Ces présentations qui peuvent sembler plus formelles furent nécessaires pour pouvoir attaquer maintenant le fond, car, elles vont nous permettre de dégager le problème. Premièrement, du fait de la nature du corpus marxien, nous pouvons nous demander s'il n'a jamais été question pour Marx de formuler une doctrine ou théorie, un système à la Hegel, de l'État. S'il est bien un adjectif

qualifiant la pratique philosophique² de Marx c'est bien celle de « critique ». Terme figurant dans des titres d'œuvres³, la pensée Marxienne est en cela ce que, chez nos contemporains, l'on pourrait nommer « déconstruction ». Ainsi, la visée de Marx n'est pas de constituer une doctrine, mais de s'attaquer aux doctrines et pratiques existantes relatives à l'économie politique et notamment aux institutions bourgeoises comme l'État. Ce premier problème nous amène donc à demander le bien-fondé d'une telle question, celle de savoir si l'on trouve une théorie de l'État chez Marx comme projet. La théorie étatique chez Marx apparaîtrait plutôt, il semble, comme une critique, une anti-doctrine en quelque sorte. Toutefois, l'on verra que cette réponse ne peut pleinement être soutenue, car, comme dans notre déconstruction actuelle, on trouve toujours dans les interstices critiques (« négatifs » en quelque sorte) des « indications » vers une conception positive. On ne critique que parce qu'en arrière-fond, l'on a une vision, si confuse soit-elle, positive. Nous y reviendrons, mais c'est un premier acquis problématique que nous résumerons ainsi : est-il adéquat de vouloir chercher chez Marx une doctrine relative au pouvoir politique, c'est-à-dire chez Marx à l'État, compte tenu de la nature de ses écrits.

De ce problème en découle un autre analogue, ou du moins lié, qui porte sur la visée de ses écrits. Non plus la nature mais la visée. Certes, ces deux aspects sont inséparables et la distinction est purement heuristique, mais il importe de les distinguer pour saisir pleinement l'ampleur des problèmes qui guideront notre analyse. Nous l'avons déjà mentionné ci-dessus : Marx vise l'effectivité, la *praxis*. Non pas une simple modification de l'ordre actuel s'inscrivant en son sein, du « réformisme » qu'il dirait petit bourgeois, mais bien la révolution entendue comme rupture avec ce même ordre. Quand Marx soutient, notamment dans *Le Capital*, les bills sur la limitation du temps de travail, nous ne les méprenons pas : c'est purement un mieux dans le cheminement vers un bien qui est une autre société, celle des individus librement associés. Il ne s'agit aucunement de produire une théorie, chose que Marx, surtout dans ses années de maturité (et relativement dans sa vieillesse), attaquait vivement. Mais, l'on pourrait directement objecter que si la visée des écrits Marxiens est la réalisation concrète d'une société nouvelle, ne doit-on pas pour ce faire formuler un plan, à défaut d'une théorie, un ensemble défini permettant justement sa réalisation et dans ce cas une formulation de ce que serait l'État ? Pour ne pas traiter dans sa pleine extension de ce qui sera l'objet de notre développement, disons pour être caustique que : Marx est tout sauf stalinien. Sa théorie se refuse à une prescription transcendante, imposée aux individus, à la classe ouvrière. Nous aurons l'occasion de voir le fondement philosophique d'une pareille posture qui explique, selon nous, la raison de ce qui paraîtra pour beaucoup comme un manque de la théorie Marxienne, à savoir l'absence de prescription concernant la société future et donc l'État, ou ce qui devra s'y substituer (car nous aurons à traiter de ce dernier point, l'État est-il une structure qui sera maintenue dans la société future ?). En somme, les écrits de Marx visent à produire un mouvement, un processus. Ils sont

² Nous utilisons et rattachons Marx à la philosophie malgré le rejet, par ce dernier et les Marxiens (tels Louis Althusser) du terme et de la revendication de philosophie et de philosophe le concernant.

Pour être bref, le rejet par Marx et la qualification de travail comme science résultent d'une conception de la philosophie comme abstraite et donc comme étant une idéologie. En cela, Marx rejoint Kant qui critiquait la métaphysique et y substituait une nouvelle conceptualisation dans sa *Critique de la Raison Pure*. Et justement, nous allons dire en quoi l'œuvre de Marx peut être dite « critique » en un sens apparenté à Kant.

³ *Critique du droit politique Hégélien, Contribution à la critique de l'économie politique* notamment.

en quelque sorte un catalyseur et non une œuvre philosophique classique qui rompt justement avec la réalité et renonce à faire advenir quoique ce soit⁴.

Conséquemment, tant par la nature circonstanciée ou contextuelle des écrits (nous dirions « problématiques » au sens de « répondant aux problèmes rencontrés actuellement par le mouvement ouvrier et le système capitaliste ») que par leur visée *praxique* et donc ouverte ou visant à ouvrir un processus de constitution d'une société communiste ; par ces deux aspects, la question de savoir si la théorie Marxienne contient une théorie « digne de ce nom » de l'État nous semble mal posée. En sus, car la formulation même implique un jugement de valeur qui n'explicite pas ses critères. En effet, qu'est-ce qui serait une théorie digne ? Nous aurons à y revenir. Par exemple, une simple critique satisfait-elle à ces critères tacites ? ou doit-elle être prescriptive ? Mal posée au mieux, faux problème au pis, elle a du moins l'intérêt de souligner une tension qui habite l'œuvre marxienne.

Ce sera là notre apport personnel au traitement du sujet. La théorie Marxienne ne pèche peut-être pas tant par sa conception de l'État, aux vues de la nature de son œuvre et de ses finalités, mais peut-être pèche-t-elle par sa méthode même. En effet, elle pêcherait peut-être envers ses propres principes méthodologiques : le matérialisme dialectique. Cette méthode, plus qu'une doctrine,⁵ repose sur une analyse concrète, « matérielle », pourrait-on dire, des processus antagonistes (d'où l'adjectif dialectique) des sociétés. Loin de partir, comme les idéologues bourgeois, que Marx critique, des catégories (issues de ces mêmes processus) comme données éternelles qui fonderaient ces mouvements sociaux, le matérialisme dialectique part des mouvements pour expliquer la constitution des catégories et institutions.

Or, si Marx a dans toute son œuvre procédé à une pareille méthode, il a, quant à l'État, fait preuve d'un profond oubli de celle-ci. Ce sera là du moins notre thèse. Nous l'étayerons en nous appuyant notamment sur Michel Foucault et son cours déjà cité. En somme, Marx prend l'État pour une donnée massive, quasiment anhistorique, une forme qui n'est que celle que se donnent les dominants d'une société pour asseoir leurs intérêts. Thèse constante, de *L'Idéologie allemande*, à *Misère de la philosophie*, jusqu'à *Le Capital*. Or, nous le verrons, il est faux, même

⁴ À ce sujet, comme qualifiant la posture de Marx l'on pourrait utilement citer les *Thèses sur Feuerbach* (onzième thèse) : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer » (MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Thèses sur Feuerbach. in L'idéologie Allemande présentée et annotée par Gilbert Badia*. traduite par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Éditions Sociales, Paris, 1968, page 34). Cette brève phrase qualifie en vérité toute l'œuvre de Marx qui s'oppose justement à Hegel.

Hegel, en effet, soutient la vision parfaitement inverse dans les mots conclusifs de la préface de ses *Principes de la philosophie du droit* « Pour dire encore un mot de l'enseignement qui dit comment le monde doit être, la philosophie, de toute façon, vient toujours trop tard pour cela. En tant que pensée du monde, elle n'apparaît dans le temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même. [...] la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule » (HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par Jean-François Kervégan, 1ère édition (1820), PUF, Paris, 2013, page 134).

⁵ D'avoir érigé cette méthode en doctrine fut ce qui fit prendre au courant Marxiste une allure dogmatique, que Marx lui-même aurait reniée et qualifiée d'idéologie. En effet, rompant avec l'analyse concrète des phénomènes sociaux et économiques, érigeant en absolu les catégories décelées par Marx (qui y tendait certes déjà lui-même en avançant dans sa pensée). Des catégories, rappelons-le, produites depuis et pour une époque particulière. Dans ces catégories on trouve celle de bourgeois, prolétaire spécifiquement ouvrier, de classe et *cætera*. Ce sont là autant de faits qui manquent les évolutions concrètes d'une économie qui, si elle est toujours capitaliste (ce serait à questionner) a subi des modifications qui en modifient les processus et la qualification des acteurs en son sein. Et en cela, le Marxisme arrive à un point où il ne pense plus et donc ne permet plus d'œuvrer pour son but : la transformation effective de la société.

sous forme d'une définition conceptuelle, de dire que l'État est la structure officielle dont se dote la classe dominante d'une société. D'autres notions sont pareillement (notamment celle de classe) progressivement érigées en données éternelles (comme nous l'indiquons dans la note 5).

Sans plus attendre, posons donc les problématiques que nous avons introduites. Par la nature, tant que par les visées propres au *corpus* de Marx, a-t-il jamais été question de formuler une doctrine relative au pouvoir politique et spécifiquement à l'État ? Le pouvoir politique, dans l'analyse critique qu'en fait Marx, répond-il à la nature d'une doctrine, et dans les perspectives de la société future trouve-t-on une doctrine relative à celui-ci ? Peut-on parler de pouvoir politique, lui qui n'est en vérité qu'une expression parfaitement réduite à la sphère économique ? De même, peut-on réduire ce pouvoir au simple État ?

Ces problèmes posés, nous nous proposerons, sinon d'y répondre, du moins d'en clarifier les enjeux. Nous procéderons, pour ce faire, en trois temps. D'abord, par une partie portant essentiellement sur la période jeune hégélienne de Marx que l'on peut désigner conceptuellement comme celle de la notion positive de l'État. Il y sera question de critiquer la nature de postulat irréfléchi qu'y tient l'État. Ensuite viendra une deuxième partie portant sur la critique opérée par Marx de cette notion, son analyse et la définition constante qu'il en donne. Cette partie porte, grossièrement, sur la période de maturité à celle de vieillesse et contiendra en outre les bribes que Marx nous procure quant à la place de l'État dans le projet de la société communiste. Enfin, dans une troisième partie, nous nous proposerons de formuler notre propre apport critique, fondé sur les travaux de Michel Foucault, quant à la notion d'État et les manques possibles, non pas tant dans la conception qu'en a Marx que dans son analyse.

Rappelons à nouveau que nous prenons « pouvoir politique » pour État comme Marx le fait systématiquement. En effet, dans ses écrits, le pouvoir économique surdétermine et est, en dernière instance, le véritable pouvoir politique. Mais nous nous proposerons justement dans notre troisième partie d'en faire l'analyse et la critique. Sans plus attendre, procédons donc à ces développements.

Tout d'abord, attachons-nous à une vision positive que l'on pourrait trouver de l'État dans le corpus de Marx. Nous nous concentrerons essentiellement sur un article qu'est la *Réponse à l'article n°179 de la Gazette de Cologne* mais également sur celui sur la loi sur le vol de bois dans la série des 4 articles parus dans la Gazette Rhénane entre le 23 mai et le 25 juillet 1841⁶. Nous ferons également référence à la *Critique du droit politique Hégélien*, notamment à son chapitre 2 sur la constitution, pour étendre le propos positif à la vision positive de la démocratie.

On montrera que Marx, dans cette période de sa pensée qu'il qualifiera de « philosophique », fait sien les thèses de Hegel à propos de l'État, thèses contenues dans ses *Principes de la philosophie du droit*. L'État n'est autre que la réalisation objective de la liberté humaine, ses lois l'expression de la volonté libre et rationnelle des sujets. Chez Hegel, l'État est même, en quelque sorte, la réalisation de l'Esprit ; chose que Marx ne soutient pas ou, du moins, pas avec la portée métaphysique et religieuse présente chez Hegel.

Tout d'abord, concernant les articles, ceux-ci exposent la reprise par Marx de cette vision positive de l'État d'une façon critique de l'État prussien et de ses dérives tant autoritaires que partiales envers les grands propriétaires bourgeois. Ainsi, c'est par ces écrits que l'on voit la continuité avec Hegel, peut-être avec une légère différence.

⁶ Textes que l'on trouve en français dans la compilation de J. Molitor, *Œuvres philosophiques*, tome V, traduite par J. Molitor, éd. A. Costes, Paris, 1937.

En effet, pour Hegel, les grands propriétaires constituent les représentants de la chambre haute du Parlement dans l'État monarchique. Ces derniers sont valorisés, car étant des sujets pleinement éthiques, et ne sont pas sujets aux variations propres à la nature intéressée par le commerce des représentants dans la chambre basse. Le développement de Hegel est mené dans la Troisième partie, à partir du paragraphe 298 jusqu'au 320ème dans l'édition que nous avons déjà citée. Les patriciens, attachés à leur terre qui est inaliénable et transmise par primogéniture, éthique par la vie de famille, est très largement valorisée et garante de l'incorruptibilité et de la stabilité dans la vie parlementaire. Toutefois, Hegel n'accorde pas une place si importante aux classes laborieuses. Il les considère nécessaires certes, mais relevant de la société civile, elles sont le « particulier » de l'État et de sa structure qui est le « rationnel » ou « universel ».

Cette divergence entre Marx et Hegel à ce stade de la pensée du premier est toutefois une hypothèse, sinon inexistante. Car Hegel ne déprécie pas les classes défavorisées, tant qu'elles participent de l'universel en assurant la vie de l'État par leur labeur. Ce sont seulement les classes rebelles à cette grande intégration, à cette subordination, qui le sont. Hegel traite ainsi, de ce qui serait chez Marx le *lumpenproletariat*, comme l'élément rebelle à l'organicité rationnelle de l'État. Nous savons par ailleurs que Marx lui-même, par exemple dans *Le 18 Brumaire*⁷, a des vues également critiques envers cette catégorie de la population qui sert souvent de cheville ouvrière aux capitalistes pour nuire au prolétariat tout en étant, c'est vrai, un résultat de la prédation capitaliste.

Quoi qu'il en soit, à ce stade de la pensée de Marx, ce dernier est en quelque sorte plus Hégélien que Hegel, ou du moins de ce qu'on le conçoit d'Hegel. Pour la *doxa*, Hegel serait le penseur et le grand chantre de l'État prussien (notamment du fait de la fin de la préface que nous avons citée). Or, il n'en est rien. En effet, dans tout le système Hégélien de l'État celui-ci est justifié simplement en tant que répondant à la raison dans l'histoire, réalisant la liberté, incarnant l'Esprit. Toute dérive, toute appropriation de l'État pour les intérêts particuliers, subjectifs d'une classe ou des gouvernants (administrateurs par exemple, classe valorisée comme la classe universelle) serait dénoncée par Hegel. Hegel, à la naissance de l'État prussien, ne pouvait donc effectuer une critique de ses dérives qui ne surgiraient que postérieurement à ce penseur. D'autant que la pensée Hégélienne s'inscrit dans le *Criticisme* Kantien, philosophie éminemment « contestataire » (au niveau de la métaphysique pour Kant).

C'est pourquoi, à ce stade de la pensée de Marx, on peut dire qu'il est, en somme, la prolongation d'Hegel. Il l'est face aux dérives d'un État se faisant autoritaire, notamment sous la conduite de Bismarck, afin d'entamer sa modernisation et son industrialisation dans un pays encore marqué par la féodalité et la division territoriale antérieure à sa récente unité. Marx prendra donc la plume dans la Gazette Rhénane, avant la répression en application des lois sur la censure de la presse, pour dénoncer ces mêmes lois au nom d'une vision positive de l'État qu'il tire tout droit d'Hegel. Envisageons cette posture relativement à la loi et plus précisément à la peine, et ensuite relativement à l'État lui-même.

D'abord, relativement à la loi, par la perspective de la peine, Marx s'oppose ici aux lois de la Diète sur le vol de bois. Il dénoncera une négation tant de la nature de la peine que, *in fine*, de la place de l'État, de sa nature de garant et existence de l'universel. En effet, il argue que les lois, l'État, dans ce cas, loin d'assurer la fonction de restitution de la liberté d'une part et d'universalité publique, d'autre part, vient se ranger et n'être qu'un moyen pour des intérêts particuliers. Ainsi, dans ce cas précis, la peine qui « *est le rétablissement du droit [ne] devient [qu'un] arrangement*

⁷ Notamment au Chapitre 5 où Marx montre que ces classes étant l'appui concret de Napoléon III dans la succession d'événements conduisant à sa prise du pouvoir par la réduction (en partie de son fait et de ses oppositions internes) du Parlement.

privé »⁸. Mais plus encore, la peine qui devrait être « *un droit de l'État [mais aussi] à l'encontre du criminel [...] un droit public du criminel* » n'est plus tel et devient un droit cédé à des particuliers et qui est « *changé en un rapport qui le lie à des particuliers* »⁹. On trouve là une vision typiquement Hégélienne de la peine comme restitution de l'individu dans sa liberté par la peine, ce que Simone Weil dira également du châtement dans la première partie de *L'Enracinement*¹⁰. Or, la privatisation, la subordination de la peine à n'être que dommages et intérêts, en fait, non plus une peine mais une simple transaction. En plus, cela soumet l'État à n'être qu'un moyen privé, ce que Marx dénoncera par la suite ; mais que Hegel dirait lui-même en ses termes en parlant de particularité, la déchéance de l'État comme étant et réalisant l'universel. Ce qui différencie cette position de Marx de celles postérieures est que : la dénonciation repose sur une vision positive de l'État. Ici, ce phénomène n'est que sa dérive, là où plus tard, ce sera là l'essence de l'État, nous le verrons.

Venons-en au deuxième cas qu'annonçait déjà cette critique. Venons-en, non plus à la critique de la dérive des Lois mais à la conception positive de la nature de l'État. C'est dans un autre article, nommé *Réponse à l'article du n° 179 de la « Gazette de Cologne »*¹¹, que cette vision de l'État en propre est présentée. Pour donner un élément de contexte, la *Gazette Rhénane* avait fait l'objet d'une vive critique par la *Gazette de Cologne* en disant qu'elle dénigrait le christianisme en ce que la *Gazette Rhénane* disait qu'il fallait interdire les discussions sur des sujets religieux. Cette confrontation s'opéra dans le cadre d'une discussion de la Diète relative à la liberté, donc à la censure, de la presse. Peu importe le contexte, seul nous importe le fait que Marx dise que « *l'État d'être une réalisation de la liberté rationnelle,* ». Et négativement, « *[qu'un] État qui n'est pas la réalisation de la liberté rationnelle est un mauvais État* ». Tout comme chez Hegel, l'État est ici, en somme, la réalisation de l'essence de l'Homme (et des choses plus généralement) en tant qu'Esprit réel, volonté réelle, liberté réelle. Marx soutient cela explicitement en disant que, relativement à l'État « *il suffit alors de déduire de la condition humaine l'État de la raison, et ce travail, la philosophie l'accomplit* »¹². Pour finir, quant à la Loi, la vision de Marx est ici proprement celle d'Hegel : « *La liberté reconnue par le droit existe dans l'État sous forme de loi* ». Ainsi, « *Les*

⁸ In O.P, V, Molitor (op.cit) page 168.

⁹ Ibid.

¹⁰ Nous pensons intéressant de mentionner Weil par sa proximité avec Marx en tant qu'elle illustre ici parfaitement ce que ce dernier pensait alors ; tout deux tenant cette posture, consciemment pour Marx peut-être pas pour Weil, d'Hegel.

Ainsi, chez Weil, on trouve l'affirmation que le châtement est un besoin de l'âme. Et ce besoin de châtement est nié si la loi pénale est seulement fondée sur la contrainte par la terreur. Pour Weil, le châtement est assuré comme besoin si les peines ont un caractère solennel et sacré qui se communique aux juges, policiers, accusés et condamnés. Elle doit être effacement de la honte, être honneur et éducation qui exige et produit un plus grand degré de dévouement au bien public.

Aussi, la déconsidération par la police, la légèreté des juges, le régime des prisons, le déclassement définitifs des condamnés, les peines étant inversement proportionnées (un petit vol puni plus lourdement qu'un viol) : tout ceci exclut que les peines soient des châtements.

Car pour Weil, la souffrance de la chair est là pour faire entrer la justice dans l'âme du criminel. Tout comme la musique éveille, par le son, le sentiment du Beau ; ou que la difficulté et douleur du travail fassent que le métier « rentre dans le corps ».

L'analogie entre la vision Hégélienne, que fait sienne ici Marx, et celle de Weil est fortement prononcée.

¹¹ O.P, V, Molitor (op.cit) pages 55 à 57.

¹² Ibid, page 105 ; notons d'ailleurs la même vision qu'a Hegel de la philosophie comme expression la plus élevée de l'Esprit, la raison.

lois ne sont pas des mesures répressives contre la liberté, pas plus que la loi de la pesanteur n'est une mesure répressive contre le mouvement [...] Au contraire, les lois sont des normes générales, positives et claires dans lesquelles la liberté a conquis une existence impersonnelle, théorique, indépendante de l'arbitraire individuel. Un code est pour un peuple la Bible de la liberté ».

Concluons cette partie avant d'entamer la suivante en dégagant les points sur lesquels Marx reviendra pour s'y opposer. D'abord, la liberté, l'émancipation est exclusivement émancipation politique consistant entièrement dans et par l'État et ses lois. L'État conçu comme rationnel, universel, disons « intérêt général » (pour pouvoir poser la critique ultérieure qu'en fera Marx). Ensuite, la sphère économique est ici très largement absente dans son rapport à l'usurpation. Marx nous parle plutôt d'intérêts, comme Hegel, d'intérêts particuliers. L'État n'est pas vu non plus comme une sphère où se confrontent des forces à ce stade, Marx est encore loin de ces considérations. Ainsi, la critique que nous avons vue n'est pas une critique contraire à Hegel mais justement suit la critique qu'une lecture transversale de ce philosophe fournit. C'est une critique positive qui s'attache à l'État, loin de le rejeter. Ainsi, on peut donc trouver chez Marx, à ce stade, une conception du pouvoir politique, de l'État ; mais cette conception n'est pas sienne, elle est celle d'Hegel (d'où l'absence de l'économique, de la notion de rapports de forces).

C'est cet ensemble conceptuel que, présentement, Marx va critiquer féroce, progressivement et gagnant en intensité, notamment par ses contacts croissants avec le milieu ouvrier et la répression que ceux-ci tout comme lui (par l'exil) subiront.

Ainsi, voyons plus en détail cette rupture. Nous pourrions dire qu'elle fut progressive. Nous l'étudierons, nécessairement de façon sommaire, autour de trois textes clefs que sont la *Critique du droit Hégélien* puis *Sur la Question juive* et enfin *L'Idéologie Allemande*. Ce sera là la première partie de cette seconde partie de notre développement, dédiée proprement au passage à la conception négative de l'État. Nous étudierons enfin, en partie, dans *L'Idéologie Allemande* ainsi que *Les Manuscrits de 1844* et dans *Le Capital*. Il s'agira d'abord avec les deux premiers textes de voir la vision projective de Marx (quant à la société future) et enfin les moyens de « transition » pour y parvenir, c'est-à-dire la position de Marx relativement à l'État dans son contexte actuel.

Tout d'abord, voyons le passage progressif à la vision négative que Marx se fait de l'État, c'est-à-dire de la rupture de ce dernier avec sa posture jeune Hégélienne. On le verra, elle se fonde d'abord dans une parfaite adoption des postures de Feuerbach, présentées notamment dans son *Essence du Christianisme*. La critique politique de Marx sera la critique religieuse de Feuerbach transposée à la sphère étatique. On retrouve dans les textes de cette époque toute la sémantique Feuerbachienne relative au pâtre, à l'être générique, à l'aspect humain des choses. Le texte qui concentre explicitement cette sémantique sont *Les Manuscrits de 1844*¹³. Nous reviendrons à ce texte pour développer l'aspect de la société future, quasiment « eschatologique », qu'on peut trouver dans Marx. Mais tout d'abord, revenons à la rupture d'avec la vision Hégélienne de l'État et sa critique acerbe.

Ainsi, premièrement, nous nous intéresserons à la *Critique du Droit politique Hégélien* puis *La question juive* et enfin *L'Idéologie Allemande* pour montrer la note progressive de cette rupture. La critique de Marx dans le premier texte est une critique qui se fait toujours dans le giron d'un certain hégélianisme, celui de Feuerbach. Pour ne pas trop nous étendre sur ce sujet, tant cette étude demanderait une minutie que le format imposé ne nous permet pas, nous ne

mentionnerons que la substance de ce texte. Ainsi, le point majeur à retenir de ce texte est que la rupture commence avec la valorisation de la société civile au détriment de l'État. Cette ligne conceptuelle sera une constante de Marx jusqu'à la fin de son œuvre. L'État est critiqué, dans le système Hégélien, comme étant une pure forme, et comme s'opposant et dévaluant la société civile. Ainsi, par exemple, atteindre la classe du fonctionnaire, c'est atteindre la véritable substance de l'individu et faire comme abandon de sa nature privée ; Marx cite l'ordination religieuse et l'abandon de la vie laïque comme analogue à ce que conçoit Hegel (au chapitre 3). Nous disions que la rupture est progressive, car d'une part elle reste dans le giron de Hegel, et d'autre part, car elle est également Hégélienne par la transposition de la critique religieuse Feuerbachienne à la sphère politique. Pour le second aspect, la critique de l'État comme forme valorisée aux dépens de la société civile est analogue à la projection de l'essence humaine dans la forme de Dieu que critique Feuerbach. Pour le premier aspect, la référence directe à Hegel et à sa philosophie est encore là en ce que, au chapitre 2 (sur La constitution), Marx dit, comme Hegel à propos de la religion : la démocratie est aux formes étatiques ce que le Christianisme est aux religions, elle est leur vérité. Entendons, comme le dit Marx dans ce chapitre, la démocratie véritable, et non pas le Republicanisme, ou la démocratie formelle, qui est tout aussi aliénée que la monarchie, l'aristocratie et tout autre régime purement formel, comme l'est la vision d'Hegel. Ainsi, on voit clairement encore un lien filial de Marx envers Hegel avec cette pensée de la démocratie, Hegel présentant le Christianisme comme la vérité des religions historiques (notamment par le fait que l'Homme soit Dieu, et les Hommes liés à Dieu).¹⁴ Ainsi, malgré la critique de la formalité du système politique Hégélien, de la subversion qu'il fait en valorisant la coquille morte de l'État en dépréciant simultanément la société civile : à ce stade, Marx reste dans le giron d'Hegel. En effet, il s'agit toujours que l'émancipation humaine soit atteinte par la sphère politique, mais adéquate et vivante, non plus formelle.

C'est pourquoi nous en venons au second stade de rupture d'avec la pensée Hégélienne, rupture explicite avec Hegel mais pas **TU VOULAIS BIEN DIRE « PAS » ?** avec l'Hégélianisme de gauche, Feuerbachien. On trouve ce stade dans *Sur la Question juive* qui constitue une réflexion de Marx relativement au statut conféré aux juifs dans l'État prussien. Marx s'oppose à la posture de Bruno Bauer, un autre jeune Hégélien avec qui il collaborait. En somme, Bauer avançait que la libération juive ne pourrait s'opérer que par un État séculier, les juifs abandonnant la revendication d'un statut qui leur serait propre. Ainsi Bauer, en Hégélien, fait de l'État la condition de l'émancipation. Marx, *a contrario*, s'appuyant sur de divers exemples d'État libéraux dans la sphère religieuse, montre que la seule émancipation possible n'est pas celle toute formelle de la sphère politique, une libération politique, mais bien une libération plus générale « humaine ». On retrouve ici, malgré l'opposition à Bauer, jeune Hégélien, une rémanence Feuerbachienne. Ainsi, malgré le degré supérieur de rupture avec Hegel (Bauer étant en somme dans le giron de Hegel relativement à la place de l'État envers la liberté humaine), on demeure dans le giron de la jeunesse Hégélienne par cette continuité, chancelante certes, avec Feuerbach.

Une rupture qui sera consommée pleinement dans ce troisième moment de la pensée de Marx, moment de rupture radicale non seulement avec tout hégélianisme mais plus largement avec la notion même d'État et de politique. Car même dans *Sur la Question juive*, l'État et la politique, quoique n'étant pas le lieu de la libération, en restaient tout au moins un instrument s'ils étaient subordonnés à la vie même de la société civile. En somme, l'État n'est pas le tout, il n'est pas ce qui est essentiel mais il est un instrument nécessaire dans l'optique d'une émancipation humaine.

¹⁴ Ce que Slavoj Žižek analyse fréquemment, ainsi que Jean-Luc Nancy par ailleurs, notamment sur le fait que le Christianisme présente la mort de Dieu et fasse de l'Homme le véritable sujet de la doctrine religieuse.

Or, dans *Les Manuscrits de 1844* d'abord, *L'Idéologie Allemande* ensuite, c'est cette même vision qui tombera, et tombera sans retour. Puis viendront des textes que nous dirons « pragmatiques » qui visent à utiliser la structure étatique pour parvenir à la société future. Ces textes, ne nous méprenons pas, s'inscrivent pleinement dans ce rejet de l'État comme forme à maintenir pour et dans l'état d'émancipation. Tous ces textes, de rejet comme ceux pragmatiques, ne font que soutenir la vision d'une société future, *quasi eschatologique*, que certains annoncent (notamment *Les Manuscrits de 1844*, et *Le Capital*).

On donnera brièvement les indications des développements et leurs situations dans ces textes. Ainsi, pour ce qui est du rejet de la forme et son abolition, on trouvera ce développement dans *Les Manuscrits de 1844* au Troisième manuscrit¹⁵. Là, à la page 87, Marx traite du cheminement vers l'abolition de l'aliénation humaine qui résulte de la propriété privée capitaliste à travers trois formes de communisme. Nous retiendrons la troisième et dernière forme pour notre étude de la société future : celle où Marx traite du « *communisme [comme] abolition positive de la propriété privée [...] et par conséquent [de l'appropriation] réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme* ». Des deux premières formes, celle qui intéresse notre propos est la première. Celle que Marx appelle du nom de « *communisme a) encore de nature politique, démocratique ou despotique* », c'est-à-dire celle qui conserve la forme de l'État. État qui est, page 88, décrit comme « *propriété privée matérielle, immédiatement sensible, [expression] matérielle sensible de la vie humaine aliénée* » car « *La religion, la famille, l'Etat, le droit, la morale, la science, l'art, etc., ne sont que des modes particuliers de la production et tombent sous sa loi générale* [c'est-à-dire celle de la propriété privée] ». Ainsi, toujours à la même page, « *L'abolition positive de la propriété privée, l'appropriation de la vie humaine, signifie donc la suppression positive de toute aliénation, par conséquent le retour de l'homme hors de la religion, de la famille, de l'État* ». Conséquemment, ce communisme étatique est toujours, car gardant la forme de l'État, l'expression de la propriété privée et de l'organisation bourgeoise de la société. Marx dit clairement que l'État est une création faite pour déterminer la vie sociale en vue de la propriété privée et qu'il y a extériorité entre société et État, entre besoin de la communauté et décision étatique et ce, on peut l'induire du texte, même dans ce communisme étatique. Ainsi, un premier pas vers l'adéquation est la seconde forme de communisme dit « grossier » où il y a abolition de l'État. Ça n'est là qu'un pas, Marx le dit et en fait la critique (notamment cette forme reste prisonnière de la propriété privée). Nous ne la traiterons pas.

Indiquons simplement les passages dans les textes que nous mentionnions où Marx tient un propos similaire. Nous ne faisons qu'indiquer afin de respecter la limite qui nous est imposée pour ce travail et qu'une étude adéquate ne saurait respecter et exiger. Ainsi, dans *La guerre civile en France*, Marx est catégorique dans la Troisième partie de cet article. En effet, « *la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre tel quel l'appareil d'État et de le faire fonctionner pour son propre compte* » car « *Au fur et à mesure que le progrès de l'industrie moderne développait, élargissait, intensifiait l'antagonisme de classe entre le capital et le travail, le pouvoir d'État prenait de plus en plus le caractère d'un pouvoir public organisé aux fins d'asservissement social, d'un appareil de domination d'une classe* »¹⁶. Ce mouvement historique est décrit par Marx

¹⁵ MARX, Karl. *Les Manuscrits de 1844*. Traduit par Émile Bottigelli, Éditions sociales, Paris, 1972 : Partie nommée PROPRIÉTÉ PRIVÉE ET COMMUNISME, STADES DE DÉVELOPPEMENT DES CONCEPTIONS COMMUNISTES. LE COMMUNISME GROSSIER ET ÉGALITAIRE. LE COMMUNISME EN TANT QUE SOCIALISME, pages 84 à 101.

¹⁶ MARX, Karl. *La guerre civile en France*, traduite par Robert MANDROU, édition Union générale d'édition, Paris, 1968.

et culmine avec la République parlementaire et le Second Empire où l'État devient proprement la structure des possédants capitalistes. Enfin, pour finir sur ce point de la transition vers une conception négative du pouvoir politique tout court et de sa forme cristallisée dans l'État, indiquons plus simplement les passages de *L'Idéologie Allemande* où l'on trouve pareille conception. Ainsi, dans *L'Idéologie Allemande* les passages relatifs à l'État sont spécifiquement concentrés dans le [2] et à sa sous-partie [L'Histoire]. Il y est question de l'opposition des intérêts des individus à ceux du collectif par la critique de la division du travail. Cet intérêt se dote des oripeaux d'un intérêt universel qui n'est, Marx le dit pages 61 à 62, que celui des classes qui dominent dans le rapport de production. Cet intérêt prend une existence indépendante dans la forme de l'État. On mentionnera également cette dynamique qui opère plus largement dans le domaine des idées et représentations, traitée dans le [3]. Ici, il est spécifiquement question de la domination matérielle qui produit les structures idéologiques et sociales, à nouveau autour du concept « d'intérêt général » que Marx développe des pages 75 à 79. Ainsi, l'État et les luttes en lui, ne sont que « *les formes illusoires sous lesquelles sont menées les luttes effectives des différentes classes entre elles* » (page 62). Mentionnons incidemment que dans ce texte et cette partie, Marx critique et rompt brutalement avec Feuerbach (*la guerre civile en France* étant postérieure, la rupture avait déjà été consommée). Ainsi, dès ce moment, Marx est pleinement dans une posture propre qui ne garde de l'hégélianisme que la notion de dialectique, c'est-à-dire que la contradiction soit nécessaire pour, et première à, l'identité. En effet, chez Hegel, loin que le « tout se contredise », la contradiction est le processus par lequel une chose devient et est identique à elle-même. Car pour être elle-même, elle doit nier ce qui la nie et ce qu'elle n'est pas. Ainsi, chez Marx, en cela parfaitement Hégélien, il faut passer par et nier le capitalisme pour arriver au communisme réel. Ainsi pour conclure sur ce point de la vision négative, Marx dit donc que « *la domination d'une classe déterminée de la société, la puissance sociale de cette classe, découlant de ce qu'elle possède, trouve régulièrement son expression pratique sous forme idéaliste dans le type d'Etat propre à chaque époque* » (page 68). Ainsi, l'État n'exprime que le fait que « *les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes* » (page 75). Ainsi, la classe dominante « *pour parvenir à ses fins, de représenter son intérêt comme intérêt commun de tous les membres de la société ou, pour exprimer les choses sur le plan des idées : cette classe est obligée de donner à ses pensées la forme de l'universalité* » (page 77) universalité qu'est précisément l'État et sa notion d'intérêt général¹⁷.

Mais dès lors, nous dit Marx dans ce même texte, qu'il est nécessaire de passer par ces formes d'aliénations diverses (du capitalisme et de ses structures comme celle de l'État) pour pouvoir les abolir afin de faire advenir la société communiste réelle. Ainsi « *toute classe qui aspire à la domination, même si sa domination détermine l'abolition de toute l'ancienne forme sociale et de la domination en général, comme c'est le cas pour le prolétariat, [...] cette classe doit conquérir d'abord le pouvoir politique pour représenter à son tour son intérêt propre comme étant l'intérêt l'universel, ce à quoi elle est contrainte dans les premiers temps* » (page 62). En somme, il faut que la classe révolutionnaire prenne le contrôle politique, c'est-à-dire l'État, pour instaurer

¹⁷ Toutes ces citations sont de *L'Idéologie Allemande*. On retrouve, page 62, la même critique explicite de la notion d'intérêt général liée à l'État : « *Précisément parce que les individus ne cherchent que leur intérêt particulier, — qui ne coïncide pas pour eux avec leur intérêt collectif, l'universalité n'étant somme toute qu'une forme illusoire de la collectivité, — cet intérêt est présenté comme un intérêt qui leur est « étranger », qui est « indépendant » d'eux et qui est lui-même à son tour un intérêt « universel » spécial et particulier, ou bien ils doivent se mouvoir eux-mêmes dans cette dualité, comme c'est le cas dans la démocratie. Par ailleurs le combat pratique de ces intérêts particuliers, qui constamment se heurtent réellement aux intérêts collectifs et illusoirement collectifs, rend nécessaire l'intervention pratique et le refrènement par l'intérêt « universel » illusoire sous forme d'État* ».

une transition vers une société a-étatique, communiste. C'est le fameux concept de dictature du prolétariat (au sens romain de dictature). Pour ne pas plus rallonger la longueur du travail, nous mentionnerons simplement les passages dans ce texte comme dans d'autres où il est question de propos analogues et constants chez Marx jusqu'à la dernière forme de sa pensée. Ainsi, dans *L'Idéologie Allemande* les propos sur les conditions nécessaires pour l'abolition et l'instauration de la société communiste se trouvent des pages 62 à 65 et 66 à 70. Dans *Les Manuscrits de 1844*, ce sont les pages 87 à 94 (incluant le devenir humain des sens, de la richesse, dans une société communiste). Tous ces passages sont, néanmoins, vagues et proposent la « *réintégration ou retour de l'homme en soi, comme abolition de l'aliénation humaine de soi* »¹⁸ comme une idée quasi religieuse et eschatologique. En effet, il n'est jamais question que de termes vagues, même quand ceux-ci se précisent relativement à l'objet de notre étude. Ainsi « *L'abolition positive de la propriété privée, l'appropriation de la vie humaine, signifie donc la suppression positive de toute aliénation, par conséquent le retour de l'homme hors de la religion, de la famille, de l'Etat, etc., à son existence humaine, c'est-à-dire sociale* »¹⁹ : mais pour quelle existence sociale, quelle organisation ? De même dans *L'Idéologie Allemande* pour les extraits déjà cités et notamment un page 68 où « *la révolution communiste par contre est dirigée contre le mode d'activité antérieur, elle supprime le travail et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes [et] balayer toute la pourriture du vieux système qui lui colle après et de devenir apte à fonder la société sur des bases nouvelles* ». Quelle forme aura cette société ? nous connaissons les bases, notamment par *Le Capital*, qui reposent sur une abolition de la propriété privée, c'est-à-dire de la détention individuelle des moyens de production couplé au surtravail ; mais qu'en est-il de la forme, car si « la société des producteurs librement associés » est un terme pour décrire cette société mais n'a pas de déclinaison concrète. De même si, page 63 de *L'Idéologie Allemande*, je puis « *dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, [car] la société régleme la production générale, [...] faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique* » quelle est la forme concrète, institutionnelle de cette réglementation générale qui est la « libre association » ? Mais même en nous cantonnant à la société actuelle et à en penser et organiser la transition vers celle à venir, concédant à Marx que la libre association ne pourra se faire, justement, que par et entre la commune volonté des individus²⁰ : on n'est guère plus concret ni renseigné. En effet, c'est là la vision pragmatique de Marx que nous mentionnions : l'État demeure un instrument, mais simplement provisoire, à prendre pour pouvoir dominer et aller vers la société future. C'est là le concept de « dictature du prolétariat », prenant la structure étatique et la modifiant pour parvenir à cette fin utopique. Nous l'avons dit, en citant *La Guerre civile en France*, le prolétariat ne peut se contenter de prendre l'État tel quel ; mais Marx ne fait que la critique de ce qu'il est sous ses différentes formes (féodale puis bourgeoise) mais ne nous dit pas ce que doivent faire les révolutionnaires. Ses seules indications concrètes relatives à l'État et à l'activité communiste

¹⁸ *Les Manuscrits de 1844 (op.cit)* page 87.

¹⁹ *Ibid* page 88.

²⁰ Dont la même *Idéologie Allemande* (page 68) nous dit que pour cela est nécessaire « *une transformation massive des hommes s'avère nécessaire pour la création en masse de cette conscience communiste* » qui sont donc encore trop aliénés et emprunts d'une conscience capitaliste même en étant des dominés.

sont, dans *Le Capital*, de soutenir les bills qui allègent le temps de travail ou les conditions de travail. C'est donc un simple réformisme. La pensée Marxienne n'est donc qu'une critique et un simple appel utopique avec un maigre réformisme. Mais encore, si les concepts mobilisés d'État, de classes²¹, de réduction du pouvoir politique à l'économique étaient conséquents et suffisants, cela serait déjà largement une « théorie du pouvoir digne de ce nom », comme le disait notre sujet. Or tel n'est pas le cas, venons-en pour conclure et brièvement à en faire une critique.

En effet, nous avons vu que chez Marx, le pouvoir politique est réduit à l'État sous sa forme officielle, et dans sa forme concrète et vivante, il n'est que la domination économique, c'est-à-dire l'organisation de rapports et de moyens de production. En outre, Marx oppose à l'État comme réalité aliénée et formelle, la société civile qui en est le cœur vivant. Voilà ce que l'on peut conclure de notre travail d'analyse des textes marxien. Or, ce sont là deux postulats que l'on peut critiquer.

Tout d'abord, critiquons la réduction du pouvoir politique, et plus généralement de tout pouvoir compris comme force, à l'économique. Nous pouvons introduire, avec Pierre Bourdieu, dans un article concis²² pour l'existence et la distinction des champs qui composent les rapports de force dans la société. Dans cet article, d'ailleurs, Bourdieu critique la position des marxistes qui réduisent tout au simple champ économique. On pourrait également, dans les termes de Michel Foucault, parler des diverses stratégies opérant à un niveau qu'il nomme celui des « micro-pouvoirs », qui ne sont ni simplement économiques, et plus encore, car c'est la conséquence de tout réduire à l'économie qui ne sont pas « macroscopiques ». Foucault dit en effet que ce niveau macroscopique n'est qu'un résultat tardif, sédimenté, des diverses opérations de pouvoir au niveau microscopique.

Mais attachons-nous, pour finir, à la critique de la conception de l'État et de la société civile en convoquant la théorie Foucauldienne. Dans le cours nommé *Naissance de la biopolitique*²³ Foucault parle directement (sans statuer) sur le manque de théorie de l'État chez Marx. Plus précisément, chez Marx fait défaut une théorie de la « gouvernementalité ». Cette notion signifie

²¹ À ce sujet, on mentionnera la critique tacite (car Marx n'est pas nommé mais le « sociologisme » évoque les principes et thèses de ce dernier) que fait Gilbert Simondon de la conception marxienne de la classe.

Ainsi, dans le « sociologisme », la classe, qui est le corps social de l'individu étendant sa personnalité, n'est définie que comme extériorité et rapport conflictuel. En effet, la classe n'est pas propre comme extension de l'individu (déploiement excentrique de son individualité), mais elle n'est définie que comme un ensemble en conflit avec un autre et secondairement objet de prise de conscience.

De même pour le travail, fondement de la notion de classe (si l'on prend le travail pour l'intérêt d'individus produisant les moyens pour les satisfaire). Ainsi le travail qui est l'activité à la frontière des groupes, est réduit à la simple exploitation de la nature par la société. Il devient ainsi une substantialité économico-politique, n'est qu'exploitation de la nature par la société, d'où disparaît l'individu, substantialisé en valeur d'échange. Ceci conduit à le privilégier comme essence humaine aux dépens d'autres activités relationnelles qui ont la même fonction de médiation *inter*-groupes ; plus encore c'est, comme exploitation de la nature, oublier d'autres modalités de travail qui n'ont pas, nous dit Simondon, cet objet (le travail de l'Homme sur l'Homme par exemple).

Ces développements sont précisés dans la Partie 2, Chapitre III, I, 3 et 4, pages 288 et 289 de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Millon, Grenoble, [Première parution en 2005] 2017.

²² BOURDIEU, Pierre. *Espace social et genèse des "classes"*. In *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 52-53, pages 3 à 14, Le travail politique, Paris 1994.

²³ *Naissance de la biopolitique* (de 1978 à 1979), cours 3 deuxième partie, et cours 11 première partie, consulté le 05/02/2025 sur <https://freefoucault-eth.ipns.dweb.link>.

chez Foucault une théorie des buts, moyens, méthodes et objectifs que se donnera le socialisme. Car il a des rationalités diverses qu'il reprend inconsciemment : celles-ci sont historique, économique *et cætera* mais pas gouvernementale. Il se branche sur d'autres et surtout sur celle libérale (et la théorie socialiste qui s'y surajoute n'en est qu'un correctif) ou policière (comme le sera par exemple l'URSS) mais n'a pas la sienne propre. D'où le fait que Marx soit vague et que les marxistes après lui se réfèrent constamment aux textes (de Marx notamment) car n'ayant pas de régime autonome de vérité. Il s'agirait pour lui de produire une rationalité gouvernementale qui est une pratique produisant sa propre vérité, son propre régime de vérité par et dans son faire. Aussi, par ce manque, ne peut-on n'être qu'accumulé au mutisme eschatologique comme Marx ou à la citation creuse et abstraite. Aussi la question serait : y a-t-il une rationalité gouvernementale adéquate et même possible pour le socialisme, et ici chez Marx ?

Enfin, concluons par une dernière critique que fait Foucault²⁴, non pas de Marx, mais de la notion de société civile. Elle nous intéresse, car nous savons que Marx en fait le cœur de sa pensée, aussi il nous semble naturel de la lui appliquer. Chez lui, elle est présentée comme atemporelle et comme moteur vivant de toute époque historique, ne changeant que par ses modalités. Foucault nous dit premièrement qu'elle n'est pas, comme l'État, une notion atemporelle, un donné anthropologique originaire. Ainsi, cette notion, historiquement, s'est constituée avec celle de l'État comme deux notions substantialisées par la pratique et la pensée. Plus encore, elle s'est constituée non pas comme une opposition à la gouvernementalité libérale mais justement comme le médium permettant de juxter sujet de droit et *homo economicus*, c'est-à-dire les diverses techniques disciplinaires naissantes et le libre faire du marché ainsi que la libre détermination des individus en son sein. En somme, la société civile permet l'intervention disciplinaire sur les corps des sujets et la non-intervention du gouvernement dans le domaine économique et ses acteurs. Foucault en fait l'étude par la lecture des écrits de Fergusson, le disciple d'Adam Smith, le premier à conceptualiser une pareille notion.

Mais surtout, le point le plus intéressant dans la théorie qu'en fait ce dernier et que relève Foucault est : le rapport de la société civile à l'histoire. En effet, il dit que la société civile est le moteur de l'histoire, opérant ses changements par la recherche de l'intérêt propre de chaque individu. De cet intérêt, de ces rapports de forces immanents entre les intérêts découlent les institutions diverses des sociétés et, conséquemment, les diverses époques par lesquelles elles sont caractérisées. On ne verra que trop facilement la stricte identité de cette théorie avec celle de Marx.

Ainsi, la société civile est une invention de la gouvernementalité libérale pour contrôler les sujets de droits et assurer le laisser-faire libre des individus et du marché (imprévisible). Elle n'est donc pas ce donné naturel faisant face à l'État mais une technologie de gouvernementalité justement produite pour et par ce dernier. C'est une « réalité de transaction », nous dit Foucault, c'est-à-dire tout comme pour la folie ou la prison : une structure produite pour agencer des rapports de pouvoirs et qui en découlent.

La reprise qu'en fait Marx est donc problématique, car il pose cette notion en axiome, donc comme quelque chose d'inquestionnable. Problématique, car, premièrement, il ne s'agit pas d'un

²⁴ Dans le cours (déjà cité) nommé *Sécurité, Territoire, Population* (de 1977 à 1978), ici au cours 13, consulté le 05/02/2025 sur <https://freefoucault-eth.ipns.dweb.link>.

donné naturel²⁵ en soi, et plus encore, car pareille posture conduit à se fonder sur des notions qui, elles, ont une histoire. Non réfléchie, leur reprise est reprise de tous les éléments implicites qu'elles contiennent, car toute notion est impliquée et développe un système. D'où la nature encore trop « libérale » (au sens économique) de Marx et les apories qui le confrontent quand celui-ci s'attache à autre chose qu'une critique. C'est pourquoi Marx est considéré par les économistes comme un classique, groupé avec Ricardo. Marx est donc divisé en lui-même, menant une critique du capitalisme qu'il ne peut pourtant pas dépasser par manque de conceptualité propre. Aucune autre organisation du travail n'est proposée, sinon négative (arrêter le surtravail), aucune autre société non plus (sinon une vague « association libre des producteurs »). Toute proposition concrète est autoritaire et parfaitement fongible dans la pensée bourgeoise : saisie de l'État et instauration d'un régime de dictature, sachant que ses propos sur l'aliénation²⁶ des hommes conduisent vers la pratique d'une *intelligentsia* éclairée qui en serait aux manettes. Nous ne disons pas que Marx n'innove pas, bien au contraire, mais sur des points essentiels, ce défaut de pensée le mène à des verbiages qui n'ont qu'une résonance évangélique au mieux.

Ainsi, le pouvoir politique est un impensé de la pensée de Marx. Un impensé dans sa forme positive, car le pouvoir politique, sous la forme exclusive qu'il prend comme État, est le centre même de sa pensée mais que négativement. Cette forme, critique ou négative, a une puissance théorique qu'il ne faut pas sous-estimer, et tel n'était pas le but de notre travail. Toutefois, malgré sa force, elle est obérée de tares majeures qui peinent à lui donner une véritable profondeur au-delà des simplifications (peut-être massives) qu'en font les Marxistes et leurs critiques. Le pouvoir n'est que politique chez Marx, qu'en est-il des autres formes de pouvoir qui, si elles ne sont pas aussi importantes (et c'est questionnable), n'en sont pas moins structurantes dans la société ? De plus, ce pouvoir politique n'est en fait politique qu'en apparence, car chez Marx tout est économique et n'est qu'économique. Là encore, il ne s'agit pas de nier la prépondérance du champ économique dans les structures sociales de pouvoirs, mais ce champ n'est pourtant pas l'unique ni dans un rapport déterminant (au sens de déterminisme). Aussi, il y a des bribes de conceptions positives du pouvoir dans les textes de Marx. Derrière les annonces vagues qui sont majoritaires, les rares exceptions plus précises sont souvent fondées sur ou carrément une pure et simple reprise, problématique, de notions libérales, capitalistes et bourgeoises dirait Marx. Mais ces notions portent en elles toutes les implications du système

²⁵ Critique du « naturel », dont Marx est pourtant le plus éminent tenant, critiquant les liens « naturels » entre Hommes, notamment, comme ce que doit abolir la société communiste.

Sachant que même la notion de donnée naturelle dans le domaine des sciences dures est questionnable, quelqu'un comme Alfred North Whitehead soutient que l'univers, étant un organisme, connaît des époques cosmiques, c'est-à-dire qu'il évolue et que les règles et la nature même de ses éléments changent, on trouve notamment ce développement dans *Procès et réalité*, Deuxième partie, Chapitre IX, des Sections VI à VIII pages 333 à 338.

²⁶ Concept lui-même repris entièrement à Hegel sans en critiquer la nature qui elle-même pose problème et sous-entend une essence, malgré la critique qu'en fait Marx pour Hegel. Là encore, même problème de l'impensé et d'une reprise lourde d'implication. La connotation est également religieuse, et fait écho au modèle de la chute dans une nature avilie, conception commune à Platon et au Christianisme de la patristique de l'époque de Tertullien.

d'où elles sont extraites. Telles sont, notamment, les notions de société civile et de dictature (même prolétarienne²⁷).

Ceci étant dit, concluons. Tout d'abord, l'on pourra donc dire que l'on trouve chez Marx une théorie positive du pouvoir politique qui est l'économique. Théorie que nous n'avons pas traitée, car tel n'est pas ce que l'on entendrait communément par pouvoir politique. Aussi, en nous en tenant strictement au pouvoir politique, on dira que chez Marx celui-ci est exclusivement pensé à travers le concept d'État, prise de position déjà problématique, car limitative tant dans l'extension de son champ (beaucoup de choses qui sont extra-étatiques sont exclues) que dans sa réalité historique (l'État comme entité consistante est une invention récente). Mais même en concédant à Marx tout cela, on ne trouve guère de posture concrète relative à l'État, outre sa critique, l'invitation à user et pousser des réformes (comme pour les bills dans *Le Capital*) et enfin à une saisie de l'appareil étatique qui partant (*La guerre civile en France* nous l'a dit) ne peut être saisi tel qu'il est. Ainsi, même si le qualificatif « digne de ce nom » est subjectif, on peut tout de même, avec une exigence minimale et ouverte, dire que : chez Marx la théorie du pouvoir politique et notamment de l'État pêche par manque de consistance propre (de par la reprise non critique de notions chargées d'histoire et atmosphères théoriques) et de développements et propositions concrètes (Marx s'en tenant surtout à parler, dans la société présente, d'une saisie instaurant une dictature et ne conçoit aucune structure politique pour la société communiste qui n'est qu'appelée « association libres de libres producteurs »).

²⁷ En effet, car Marx dit lui-même (dans *Le Capital*, quand il traite de la centralisation des terres agricoles) que la Rome antique tendait à un système capitaliste. Mais tout simplement, dans l'histoire, le droit romain est le fondement des juristes penseurs de l'État bourgeois du 16ème jusqu'au 19ème siècle et plus encore de tout le droit civil relatif aux contrats et à la propriété privée.

Bibliographie.

Livres.

BOURDIEU, Pierre. *Espace social et genèse des "classes"*. In *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 52-53, pages 3 à 14, Le travail politique, Paris 1894.

HEGEL, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par Jean-François Kervégan, 1ère édition (1820), PUF, Paris, 2013.

MARX, Karl. *Les Manuscrits de 1844*. Traduit par Émile Bottigelli, Éditions sociales, Paris, 1972.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Thèses sur Feuerbach*. in *L'idéologie Allemande présentée et annotée par Gilbert Badia*. traduite par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Éditions Sociales, Paris, 1968.

MARX, Karl. *La guerre civile en France*. Traduit par Robert MANDROU, édition Union générale d'édition, Paris, 1968.

MARX, Karl. *Œuvres philosophiques*, tome V. Traduit par J. Molitor, édition A. Costes, Paris, 1937.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Millon, Grenoble, [Première parution en 2005] 2017.

Sites web.

Naissance de la biopolitique (de 1978 à 1979), cours 3 deuxième partie, et cours 11 première partie, consulté le 05/02/2025 sur <https://freefoucault-eth.ipns.dweb.link>.

Sécurité, Territoire, Population (de 1977 à 1978), cours 9 deuxième partie, et cours 13, consulté le 05/02/2025 sur <https://freefoucault-eth.ipns.dweb.link>.