

Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien

Laurent-Paul Luc

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203185ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203185ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Luc, L.-P. (1982). Le concept de démocratie dans la critique du droit politique hégélien. *Philosophiques*, 9(1), 119–134. <https://doi.org/10.7202/203185ar>

Résumé de l'article

Dans sa Critique du droit politique hégélien (Kritik des Hegelschen Staatsrechts), Marx est guidé par la démarche génético-critique de Feuerbach à qui il emprunte une logique de la transposition analogique. Il s'efforce d'y circonscrire « l'idée spécifique de la constitution politique » à travers une lecture minutieuse et patiente des paragraphes 261-313 des Grandes Lignes de la Philosophie du Droit (Grundlinien der Philosophie des Rechts) de Hegel à qui il reproche d'insérer le politique dans une structure présupposée : « Hegel donne à sa logique un corps politique; il ne donne pas la logique du corps politique ». En récusant la réponse — « non-critique et mystique » — que Hegel donne à son étude — « lucide » — de la modernité et en introduisant le concept de démocratie — « énigme résolue de toutes les constitutions » — comme inversion du concept hégélien de l'État, la Critique ne nous semble pas parvenir même dans sa timide proclamation de la disparition de l'État à signer une rupture avec Hegel. Hypercritique vis-à-vis Hegel, l'herméneutique marxienne mise en oeuvre dans la Critique partage naïvement les postulats hégéliens.

LE CONCEPT DE DÉMOCRATIE DANS LA CRITIQUE DU DROIT POLITIQUE HÉGÉLIEN

par Laurent-Paul Luc

RÉSUMÉ. Dans sa *Critique du droit politique hégélien* (*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*), Marx est guidé par la démarche génético-critique de Feuerbach à qui il emprunte une logique de la transposition analogique. Il s'efforce d'y circonscrire « l'idée spécifique de la constitution politique » à travers une lecture minutieuse et patiente des paragraphes 261-313 des *Grandes Lignes de la Philosophie du Droit* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) de Hegel à qui il reproche d'insérer le politique dans une structure présupposée : « Hegel donne à sa logique un corps politique ; il ne donne pas la logique du corps politique ». En récusant la réponse — « non-critique et mystique » — que Hegel donne à son étude — « lucide » — de la modernité et en introduisant le concept de démocratie — « énigme résolue de toutes les constitutions » — comme inversion du concept hégélien de l'État, la *Critique* ne nous semble pas parvenir même dans sa timide proclamation de la disparition de l'État à signer une rupture avec Hegel. Hypercritique vis-à-vis Hegel, l'herméneutique marxienne mise en œuvre dans la *Critique* partage naïvement les postulats hégéliens.

ABSTRACT. In his *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, (*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*), Marx is guided by Feuerbach's genetic-critical approach, from whom he borrows a logic of analogical transposition. He attempts to limit « the specific idea

-
1. Karl MARX. *Critique du droit politique hégélien* suivi de *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Trad., introd. de Albert Baraquin, Paris, Éditions Sociales, 1975. Cité : Baraquin, p. . . .
Le texte allemand auquel renverront les références aux écrits de Marx est celui de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt :
I, II. *Frühe Schriften*, 1962, 1971 ;
III, 1-2. *Politische Schriften*, 1960 ;
IV, V, VI. *Oekonomische Schriften*, 1962, 1963, 1964.
Abréviation utilisée : W., tome, page
Texte remanié d'une communication présentée au Congrès de l'A.C.F.A.S. tenu à l'Université de Sherbrooke (printemps 1981).

of the political constitution » through a careful and patient reading of paragraphs 261-313 of Hegel's *Fundamentals of the Philosophy of Right* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) whom he reproaches for the insertion of politics in a presupposed structure : « Hegel gives *his logic a political form* ; he does not provide the *logic of political form*. » In challenging the « non-critical and mystical » answer that Hegel gives to his « lucid » study of modernity, and in introducing the concept of democracy — « the resolved enigma of all constitutions » — as an inversion of the Hegelian concept of the state, the *Critique* does not strike us with its timid proclamation of the disappearance of the state, as signifying a break with Hegel. Hypercritical of Hegel, the Marxian hermeneutic outlined in the *Critique* naively shares Hegelian presuppositions.

Parmi les écrits de circonstance qui scandent l'itinéraire tourmenté du jeune Marx, le long manuscrit de 1843² qu'on intitula *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* paraît fournir un appui aussi précieux qu'ambigu pour entrer dans la mouvance du débat avec Hegel qui hante le cheminement de Marx depuis la célèbre *Lettre au père* jusqu'à l'époque du *Capital*. Appui aussi précieux qu'ambigu en ce que dans cet écrit inachevé qui s'exerce à épeler les paragraphes 261-313 des *Grundlinien der Philosophie des Rechts*³ publiés par Hegel en 1820 s'opère, du propre aveu de Marx, une « révision critique de la *Philosophie du droit* de Hegel⁴ » et s'engage une lutte qui est celle de « la chose » : « Être radical, c'est prendre la chose (die Sache) à la racine. Or la racine, pour l'homme, c'est l'homme lui-même⁵ ».

Comment accueillir la répétition de Hegel mise en œuvre dans cette « révision critique » souvent considérée comme « un renversement complet de l'hégélianisme⁶ » ? Comment

2. Vraisemblablement rédigé en mars-août.

3. G.W.F. HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*. Trad., int. par R. Derathé, Paris, Vrin, 1975. Cité : *Ph.D.*

La référence au texte allemand se rapportera au second volume de l'édition critique assurée par K.H. Ilting : « Die « Rechtsphilosophie » von 1820 mit Hegels Vorlesungsnotizen », Frommans Verlag, Stuttgart. Cité : Ilting.

4. Karl MARX. *Contribution à la critique de l'économie politique*. (W., VI, 838). Trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 4. Cité : Husson, p. . . .

5. W., I, 497 ; Baraquin, p. 205. Traduction modifiée.

6. Auguste CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*. T. II, Paris, P.U.F., 1958, p. 217.

Après avoir noté qu'« aucune analyse en profondeur n'a jusqu'ici été consacrée » à la *Critique*, M. Rubel affirme que « ce volumineux manuscrit inachevé marque la rupture

entendre « la chose » qui fascine Marx dans ce « premier travail » qu'il a, écrit-il, « entrepris (après la *Rheinische Zeitung*) pour résoudre les doutes qui m'assaillaient⁷ » ? Telles sont les questions qui guideront les modestes remarques que je propose sur le concept de démocratie — « énigme résolue de toutes les constitutions⁸ » — que la *Critique*, voulant faire œuvre de philosophie⁹, introduit comme inversion du concept hégélien de l'État. Je livre ces remarques sans trop méconnaître le péril auquel expose la double interrogation qui les suscite. Cette interrogation deviendrait sans doute égarante si elle nous contraignait à restreindre la *Critique* à un champ délimité d'investigation ou à décréter que le rapport à Hegel qui y est pratiqué doit être laissé sans question sous prétexte que dans le mouvement même où Marx scrute « la manière *non critique mystique* d'interpréter¹⁰ » adoptée dans les *Grundlinien*, la relation à Hegel va s'échouer sur le fond immobile d'un « passé théorique¹¹ » qu'un prodigieux protocole de rupture aurait réussi à estomper au profit de l'avènement d'un nouveau champ théorique reléguant l'héritage hégélien dans l'idéologie allemande¹². De telles perspectives risqueraient de brouiller l'enjeu de la *Critique* s'il est vrai, comme on l'a écrit récemment, que « dans ce texte extraordinaire, d'une portée philosophique sans limite, il nous est d'abord donné de suivre, pas à pas, ce que fut proprement le dialogue de Marx avec Hegel, la première élaboration d'une pensée qui, à la fois,

définitive avec la philosophie politique de Hegel ». *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974, p. 171.

Dans un ouvrage récent, S. Mercier-Josa soutient que le travail de « redésignation de l'universel concret » amorcé dans la *Critique* constitue « le premier renversement par Marx du système hégélien ». *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, Éditions Sociales, 1980, p. 17, p. 42.

7. *W.*, I, 838 ; Husson, p. 4.
8. *W.*, I, 292 ; Baraquin, p. 68.
9. Spécifiant la tâche de la « vraie critique — wahre Kritik », Marx écrit : « la critique vraiment philosophique — wahrhaft philosophische Kritik — de l'actuelle constitution politique ne se contente pas d'exhiber des contradictions dans leur existence : elle les *explique* elle conçoit (begreift) leur genèse, leur nécessité. Elle les saisit dans la signification qui leur est *propre*. Mais ce *concevoir* (*Begreifen*) ne consiste pas, comme le croit Hegel, à reconnaître partout les déterminations du concept logique, mais à saisir la logique qui est propre à l'objet en ce que cet objet est en propre. » (*W.*, I, 377 ; Baraquin, p. 149).
10. *W.*, I, 365 ; Baraquin, p. 139.
11. Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966, p. 28.
12. Gérard Granel a consacré une belle étude à la rupture prétendument consommée dans le manuscrit de 1845 : « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la « coupure » dans *L'endurance de la pensée*. Paris, Plon, 1968, p. 267-317.

succombe sous l'hégélianisme et aussi, de manière radicale, rompt avec lui et avec des principes qui dominent, depuis la Grèce, la philosophie occidentale¹³ ».

Cette appréciation — d'une écriture assez fiévreuse — nous invite à nous demander si et en quoi la *Critique*, soucieuse de déterminer « l'idée spécifique de la constitution politique¹⁴ », prolonge la méditation sur l'œuvre de philosophie entamée dans les écrits qui lui sont à peine antérieurs. Heurtée par « la réalité non rationnelle — unvernünftige Wirklichkeit¹⁵ », la *Critique* a-t-elle renoncé au vœu hégélien prononcé dans la *Lettre au père* : « chercher l'idée dans le réel lui-même — im Wirklichen selbst die Idee zu suchen¹⁶ » ? Parcourons d'abord cette lettre que le jeune Marx adressa à son père après sa première année d'études à l'Université de Berlin (octobre 1836 — novembre 1837).

On sait que dans cette lettre qu'il rédigea à la suite de ses fiançailles secrètes avec une voisine d'enfance, l'étudiant de 19 ans, emporté par la volonté de reconnaissance¹⁷, s'efforce d'apaiser les craintes de son père qui serait « dépité de te voir paraître dans le monde sous l'espèce d'un petit poète banal¹⁸ », en l'assurant de la tendresse qu'il porte à sa famille et de la sincérité de ses engagements à l'égard de sa fiancée et de ses ambitions philosophiques. Le jeune membre d'un « club de docteurs » confie à son père que, épris d'« un vif désir de m'attaquer à la philosophie », il a « brûlé tous les poèmes, tous les projets de nouvelles, etc. » auxquels il s'était consacré « tout entier » et lui indique qu'il peut maintenant se distancier d'une malheureuse ébauche de philosophie du droit qu'il avait amorcée sous l'inspiration de la distinction principale être — devoir-être, forme-contenu établie par Kant et par Fichte. Voyons comment s'articule cette autocritique.

13. Michel HENRY, *MARX*, T. I, Une philosophie de la réalité, Paris, Gallimard, 1976, p. 35.

14. *W.*, I, 268 ; Baraquin, p. 44.

15. *W.*, I, 339 ; Baraquin, p. 113. Trad. modifiée.

16. *Karl Marx à son père*, Heinrich Marx, à Trèves. Berlin, le 10 novembre 1837 (*W.*, I, 13) dans MARX-ENGELS, *Correspondance*, T. I, Paris, Éd. Sociales, 1971, p. 35. Cité : *Cor.*, p. . . .

17. Françoise P. LEVY. *Karl Marx*. Histoire d'un bourgeois allemand. Paris, Grasset, 1976.

18. Heinrich Marx à Karl Marx, à Bonn. [Début de l'année 1836]. *Cor.*, p. 10.

Avant toute chose, l'opposition — caractéristique de l'idéalisme — entre le réel et ce qui doit être (Gegensatz des Wirklichen und Sollenden) s'est révélée ici extrêmement gênante, et a été la source de la division suivante, maladroite et erronée. En premier lieu venait ce que j'avais généreusement baptisé métaphysique du droit, c'est-à-dire des principes, des réflexions, des définitions de concept, sans lien avec aucun droit réel ni aucune forme réelle du droit ; comme chez Fichte, mais de manière plus moderne et plus creuse. Cette forme non scientifique du dogmatisme mathématique, où l'esprit tourne autour de la chose, raisonne à tort et à travers, sans que la chose elle-même s'épanouisse en une forme riche de vie, constituait d'emblée un obstacle à l'intelligence du vrai.

Le triangle permet au mathématicien de construire et de démontrer, il demeure une simple représentation dans l'espace, il ne se transforme en rien d'autre ; il faut le placer près d'autres figures, alors il occupe d'autres positions, et ces figures rapprochées de lui de différentes manières lui confèrent des rapports différents et des vérités différentes. Au contraire, dans l'expression concrète du monde vivant des idées, comme le sont le droit, l'État, la nature et toute la philosophie, il faut surprendre le sujet étudié dans son développement, ne pas y introduire de divisions arbitraires, la raison de la chose elle-même devant continuer à se dérouler avec ses contradictions internes et trouver en soi son unité¹⁹.

Il n'est pas douteux que ce texte trahit une lecture de Hegel²⁰. La critique du « dogmatisme mathématique » et la dénonciation d'une conception formaliste de la scientificité qui y sont formulées correspondent à la critique de Fichte élaborée dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*²¹. Ainsi lorsque Marx écrit qu'« il faut surprendre le sujet étudié dans son développement — Muss das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht », que « la raison de la chose elle-même — die Vernunft des Dinges selbst » doit « trouver en soi son unité », comment ne pas entendre, à la suggestion

19. *W.*, I, 9 ; *Cor.*, p. 30-31.

20. Notre jeune aspirant « docteur » affirme du reste l'avoir lu « d'un bout à l'autre » et lui attribue le mérite d'avoir pensé « la philosophie universelle du moment — die jetzige Weltphilosophie » à laquelle il emprunte, même s'il n'a pas trouvé de « charme à ce baroque chant de sirènes », stéréotypes (e.g. : « l'acte de l'esprit — des Geistes Tat », « le concept est en effet le médiateur entre la forme et le fond ») et fleurs de sryle (e.g. : la comparaison entre les âges de la vie et l'« histoire du monde — Weltgeschichte »).

21. G.W.F. HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, F. Meiner, 1952. Cité : *Pb.G.* Traduction J. Hyppolite, *La Phénoménologie de l'Esprit*. 2 volumes, Paris, Aubier, 1939-1941. Cité : *Pb.E.*

d'Hyppolite²², un écho du discours hégélien qui enseigne que « le sérieux de la vie remplie, sérieux qui introduit dans l'expérience de la chose même²³ » ne craint pas « d'être près de la chose de s'abandonner à elle (. . .) de séjourner en elle et de s'y oublier²⁴ ». Cet abandon s'achève dans le « *savoir effectif* — *wirkliches Wissen*²⁵ » qui s'impose d'encercler la scientificité de la science dans le mouvement du vrai conçu comme « le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a comme point de départ sa fin comme son but et qui n'est effectif (*wirklich*) que moyennant l'accomplissement (*Ausführung*) et sa fin²⁶ ». La Préface enseigne aussi que c'est en raison de son impuissance à se mouvoir dans ce cercle spéculatif que le mathématisme doit être tenu à l'écart du savoir²⁷ dont la nature, souligne encore la Préface, est rebelle à la triplicité qui régit les systématiques kantienne et fichtéenne.

Déterminante dans la première autocritique de Marx, l'influence hégélienne oriente aussi la dissertation doctorale qu'il déposa à Iéna en 1841 : *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen*²⁸. Cette thèse, étonnée par l'effritement de l'héritage hégélien, s'installe d'emblée dans une profession de foi prométhéenne entraînant la récusation de tous les dieux : la philosophie fait sienne la profession de foi de Prométhée : « En un mot, j'ai de la haine pour tous les dieux. » Cette profession de foi est sa propre devise qu'elle oppose à tous les dieux du ciel et de la terre qui ne reconnaissent pas comme la divinité suprême la conscience de soi humaine (. . .). Dans le calendrier philosophique, Prométhée occupe le premier rang parmi les saints et les martyrs²⁹. » Cette profession de foi déjoue bien la complicité hégélienne de la religion et de la philosophie. Mais la

22. Jean HYPOLITE, « De la structure du « Capital » et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx » dans *Études sur Marx et Hegel*. Paris, Marcel Rivière, 1965, p. 158.

23. *Ph.G.*, 12 ; *Ph.E.*, I, p. 8. Trad. modifiée.

24. *Ph.G.*, 11 ; *Ph.E.*, I, p. 7.

25. *Ph.G.*, 12 ; *Ph.E.*, I, p. 8. Trad. modifiée.

26. *Ph.G.*, 20 ; *Ph.E.*, I, p. 18. Trad. modifiée.

27. *Ph.G.*, 35 ; *Ph.E.*, I, p. 36.

28. Karl MARX. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Trad., intr. par Jacques Ponnier, Paris, Ducros, 1970. Cité : Ponnier, p. . . .

29. *W.*, I, 21-22 ; Ponnier, p. 209.

philosophie ne tombe pas de son éclat. Loin de libérer le discours philosophique de la dignité suprême que lui confère Hegel, Marx proclame que le temps est venu de conduire la philosophie à l'accomplissement de son destin : tournée, grâce à Hegel, « vers le monde des phénomènes³⁰ », la philosophie doit maintenant « se jeter dans les bras de la sirène du monde³¹ ». Comment s'assure cet investissement, cette mondanisation de la philosophie ?

Si ce travail de thèse ne s'avance pas dans l'élaboration de cette question, la longue remarque intitulée « Das Philosophisch-Werden der Welt als Weltlich-Werden der Philosophie » présentée en appendice de la dissertation, l'étrange association que Marx établit entre conscience de soi et singularité abstraite³², le vocabulaire hégélien qui entoure l'étonnante préférence pour la philosophie d'Épicure interprétée selon le rythme des figures de la *Phénoménologie de l'Esprit* suggèrent qu'en 1841, c'est dans l'horizon du *Selbstbewusstsein* hégélien que Marx inscrit l'« effectuation » de la philosophie. La philosophie et le monde nouent des « intrigues³³ » surgies d'une connivence spontanée entre la nature et la raison dont la différence est destinée à s'abolir dans une parfaite égalité de soi à soi, du même avec le même. C'est cette absolue coïncidence que le jeune Marx voit se célébrer dans l'œuvre de philosophie devenue « totalité concrète » — totalité qui d'un seul et même coup s'origine dans les choses et réussit à se mettre hors d'elle-même au beau milieu d'elle-même puisque c'est dans un mouvement de réversibilité que se façonnent le monde et la philosophie, que se conquiert l'identité de la nature et de la raison délivrées de l'effroi qui se creuse en elles :

Quand nous reconnaissons la nature comme rationnelle, notre dépendance à son égard cesse. Elle n'est plus un sujet d'effroi pour notre conscience (. . .). Ce n'est que lorsque la nature est laissée totalement libre à l'égard de la raison consciente, et qu'elle est considérée à l'intérieur d'elle-même comme raison, qu'elle est tout entière possession de la raison³⁴.

30. *W.*, I, 102 ; Ponnier, p. 177.

31. *W.*, I, 102 ; Ponnier, p. 176.

32. *W.*, I, 69 ; Ponnier, p. 284.

33. *W.*, I, 102 ; Ponnier, p. 176.

34. Ponnier, p. 200.

Cet extrait du VII^e Cahier des travaux préparatoires à la dissertation indique que dès le moment où Marx s'enquiert de ce qui est pris pour tâche de la pensée, c'est un vœu de possession transparente qui motive son propre projet philosophique. Résolu de l'assumer, il choisit d'intervenir sur la scène philosophique de son temps en participant à diverses entreprises de presse. Cet engagement attentif à la distorsion entre la réalité rhénane et le concept hégélien de l'État et voué à la conquête de certaines « libertés » (dont la liberté de presse) éteintes par un État théocratique et réactionnaire, imprime-t-il une nouvelle orientation à la philosophie comme « critique radicale de tout l'ordre existant³⁵ » ?

Une lecture patiente des *Articles* que Marx destine à la *Rheinische Zeitung* (1842) et de la correspondance qu'il échange en 1842-1843 avec Ruge invite à répondre négativement à cette question. Cette lecture révèle que les combats « titaniques » auxquels se livre le jeune Marx se situent dans le prolongement de l'idéal hégélien esquissé dans la *Lettre au père* : « trouver la nature spirituelle aussi nécessaire, aussi concrète et aussi ferme de contours que la nature physique³⁶ ». Ce prolongement ne se signale pas seulement par les références explicites aux axes fondamentaux des *Grundlinien* dans les *Articles* alourdis par la terminologie hégélienne³⁷, on le décèle aussi dans des formules saisissantes qui assignent à la critique la tâche de préparer l'avènement du « monde humain de la démocratie³⁸ ». Relevons-en quelques-unes. « Nous devons pour notre part mettre le vieux monde en pleine lumière et travailler positivement à la formation du nouveau³⁹ » ; « Ce n'est donc nullement s'abaisser et porter atteinte à la hauteur des principes, que de faire des questions spécifiquement politiques (. . .) l'objet de la critique⁴⁰ » ; « Rien ne nous empêche donc de prendre pour point d'application de notre critique la

35. *W.*, I, 447 ; *Cor.*, p. 298.

36. *W.*, I, 13 ; *Cor.*, p. 35.

37. B. Quelquejeu a dressé un inventaire des expressions classiquement hégéliennes reprises dans les *Articles*. « K. Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'État ? » dans *Rev. Sc. ph. th.* 63 (1979), p. 24-30.

38. *W.*, I, 436 ; *Cor.*, p. 294.

39. *W.*, I, 438 ; *Cor.*, p. 296.

40. *W.*, I, 449 ; *Cor.*, p. 299.

critique de la politique, la prise de position en politique, c'est-à-dire les luttes réelles, de l'identifier à ces luttes⁴¹ » ; « Il nous faut donc prendre pour devise : réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystifiée et obscure à elle-même⁴² ». Si ces formules puisent leur puissance d'interpellation dans la pression d'expériences sans cesse relancées, c'est que ces expériences sont vécues à l'air libre, dans leur assomption philosophique. Loin de témoigner d'une vigilance ouverte à l'insondable retrait des choses, la pratique révolutionnaire investie dans des « luttes réelles » partage le *telos* hégélien de la transparence puisque, au dire même de Marx, la tâche de la critique est de rendre le monde à lui-même en instaurant, par la grâce de la démocratie, un chez-soi qui permettra à l'homme de se tenir dans la présence sans faille de ce qui est :

Nous ne nous présentons pas au monde en doctrinaires avec un principe nouveau : voici la vérité, à genoux devant elle ! Nous apportons au monde les principes que le monde a lui-même développés dans son sein. Nous ne lui disons pas : laisse là tes combats, ce sont des fadaïses ; nous allons te crier le vrai mot d'ordre du combat. Nous lui montrons seulement *pourquoi* il combat exactement, et la conscience de lui-même est une chose qu'il *devra* acquérir, qu'il le veuille ou non.

La réforme de la *conscience* consiste simplement à donner au monde la conscience de lui-même, à le tirer du sommeil où il rêve de lui-même, à lui *expliquer* ses propres actes⁴³.

Ce pouvoir souverain, la critique ne l'exerce pas en se soumettant aux consignes fixées par le jeu méthodique des hypothèses sans lesquelles, dit-on de nos jours, aucun savoir n'est possible, mais elle le revendique comme une forme de la vie théorique et pratique signifiant que le monde — entendons l'étant en totalité — est devenir-philosophie et que la philosophie est devenir-monde. En se présupposant elle-même, en faisant cercle avec elle-même, la critique obéit ainsi au concept de scientificité exposé dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* : « La *pure* reconnaissance de soi-même dans l'absolu être-autre, cet éther *comme tel*, est le fondement et le

41. *W.*, I, 449 ; *Cor.*, p. 299.

42. *W.*, I, 450 ; *Cor.*, p. 300.

43. *W.*, I, 449 ; *Cor.*, p. 299-300.

terrain de la science, ou le *savoir dans son universalité*⁴⁴ ». Parce qu'elle s'appuie sur un sol qui est à lui-même son propre fond, parce qu'elle ne laisse apparaître aucun écart de soi à soi, de soi à l'autre, l'œuvre de philosophie que Marx a en vue devient, comme chez Hegel, une sorte d'« immédiateté restaurée » et peut alors bénir l'alliance de la nature et de la politique, la seule, Marx y insiste, « qui peut permettre à la philosophie d'aujourd'hui de devenir vérité⁴⁵ ». *Devenir vérité*, où il faut bien entendre *vérité* dans le sillage hégélien puisqu'en 1843, du propre aveu de Marx, cette notion essaie de s'articuler à travers une « révision critique de la *Philosophie du droit* de Hegel ». Voyons comment la *Critique du droit politique hégélien* s'acquitte de cette tâche.

Si ma lecture des textes antérieurs à la *Critique* est juste, peut-être me permettra-t-elle de suggérer que c'est dans la fascination que le savoir hégélien a exercée sur ces textes qu'est rédigé le manuscrit de 1843. Continuité qui pourtant ne se pose pas sans un certain distanciellement. En témoignent les phrases suivantes : « Hegel n'est pas à blâmer parce qu'il décrit l'essence de l'État moderne comme elle est mais parce qu'il allègue ce qui est comme l'*essence de l'État*⁴⁶ ». « Ce qui est plus profond chez Hegel c'est qu'il éprouve la séparation de la société civile-bourgeoise et de la société politique comme une *contradiction*. Mais ce qui est faux, c'est qu'il se contente de cette apparence de solution et qu'il fait passer cette apparence pour la Chose même⁴⁷ ». C'est donc admettre que la *Critique* demeure ensorcelée par l'entreprise hégélienne. Pourtant à chaque page reviennent les mots « non-critique », « mystique » pour souligner l'aveuglement de Hegel à la réalité des institutions étatiques. C'est de surprendre cette défaillance que s'aiguise la démarcation. Pour dénoncer la « mystification patente » qui pervertit les *Grundlinien*, Marx opère une déconstruction radicale des analyses et des concepts hégéliens relatifs à la société civile-bourgeoise, aux pouvoirs gouvernemental, législatif et constitutionnel. On se rappellera que la *Critique* s'ouvre par une réfutation perspicace de la

44. *Pb.G.*, 24 ; *Pb.E.*, T. I, p. 23.

45. *Cor.*, p. 289-290.

46. *W.*, I, 338-339 ; Baraquin, p. 113.

47. *W.*, I, 355 ; Baraquin, p. 355.

subordination de la société civile-bourgeoise à l'État. En posant la sphère socio-économique comme un moment de l'État, « Hegel met en place une *antinomie* non résolue⁴⁸ » pour autant, estime Marx, que ce n'est pas dans leur réalité propre mais dans la sphère de l'État qualifié par Hegel lui-même comme « nécessité *extérieure* » et « fin *immanente* » que les « affaires » de l'État reçoivent la solution des conflits qu'elles engendrent. On se rappellera aussi la critique aiguë de la conception hégélienne de l'organisme politique (« Par quoi donc l'organisme *animal* se *distingue-t-il* de l'organisme politique ? »⁴⁹), de la monarchie héréditaire (« La *naissance* déterminerait la qualité du monarque comme elle détermine la qualité du bétail⁵⁰ »), de la bureaucratie (« le *spiritualisme* se change en un *matérialisme crasse*⁵¹ »), du majorat (« Le secret de la noblesse, c'est la *zoologie*⁵² »). Ces critiques minutieuses et souvent convaincantes éclairent un reproche majeur que la *Critique* adresse à Hegel : insérer le politique dans une structure présupposée : « Ce n'est pas la logique de la Chose mais la Chose de la logique qui est le moment philosophique. La logique ne sert pas à la preuve de l'État mais au contraire l'État sert à la preuve de la Logique⁵³ ». Et encore : « Hegel donne à *sa logique un corps politique* ; il ne donne pas la *logique du corps politique*⁵⁴ ».

Sensible à ce « mysticisme logique », Marx croit y pallier en exigeant la réappropriation de l'aliénation politique que maintient l'État formel hégélien. Cette exigence appelle la reconnaissance de la souveraineté absolue du peuple, souveraineté qui se traduira dans « l'abrogation (*Aufhebung*) de la bureaucratie⁵⁵ » et la disparition (*Untergehen*) de l'État. Seule la « vraie démocratie⁵⁶ » que la *Critique* présente comme une inversion du concept hégélien de l'État, peut ouvrir l'accès à une telle souveraineté :

48. W., I, 260 ; Baraquin, p. 37.

49. W., I, 268 ; Baraquin, p. 45.

50. W., I, 297 ; Baraquin, p. 73. Trad. modifiée.

51. W., I, 317 ; Baraquin, p. 92.

52. W., I, 397 ; Baraquin, p. 167.

53. W., I, 276 ; Baraquin, p. 51.

54. W., I, 318 ; Baraquin, p. 93. Voir aussi p. 30, 44, 45, 47, 53, 101, 149.

55. W., I, 318 ; Baraquin, p. 93.

56. W., I, 294 ; Baraquin, p. 70.

Dans la monarchie, le tout, le peuple est subsumé sous l'une de ses manières d'être, la constitution politique ; dans la démocratie, la *constitution elle-même* n'apparaît que comme *une* détermination, à savoir comme autodétermination du peuple. Dans la monarchie, nous avons le peuple de la constitution, dans la démocratie, la constitution du peuple. La démocratie est l'*énigme* résolue de toutes les constitutions. Ici, ce n'est pas seulement *en soi*, selon l'essence, mais selon l'*existence*, la réalité (*Wirklichkeit*) que la constitution est continûment reconduite dans son fondement réel, l'*homme* réel, le *peuple réel* et qu'elle est posée comme son œuvre *propre*. La constitution apparaît en tant que ce qu'elle est : libre produit de l'homme (. . .)

Hegel part de l'État et fait de l'homme l'État subjectivé. La démocratie part de l'homme et fait de l'État l'homme objectivé⁵⁷.

Mises à part certaines phrases admiratives sans doute inspirées par Spinoza⁵⁸, ce texte exhibe une évidente filiation par rapport à Hegel. Il suffit, pour s'en rendre compte, de s'interroger sur les motifs qui sous-tendent l'affirmation de la souveraineté du peuple comme instance absolue d'autodétermination. Il est clair que cette affirmation ne provient pas d'une analyse politique de l'État hégélien mais obéit à une logique qui risquerait bien de déporter le travail de la *Critique* dans le formalisme qu'elle dénonce pourtant avec vigueur. Ainsi, comment ne pas être étonné de remarquer qu'au moment même où il s'oppose à la distinction de la société civile-bourgeoise et de l'État, à la monarchie héréditaire, à la bureaucratie, à la députation, Marx ne thématise pas ce qu'il reproche à Hegel d'avoir formalisé ? À aucun moment, la *Critique* ne réalise le programme qu'elle préconise. Comment interpréter cette hésitation ? Faut-il l'attribuer à une allégeance inconditionnelle à l'égard de Feuerbach ? Cette influence est incontestable, persistante même et on aurait beau jeu de montrer qu'en accusant Hegel de formalisme, Marx réaffirme les thèses de la *Critique de la philosophie de Hegel* et qu'en écrivant par exemple « la constitution ne crée pas le peuple mais c'est au contraire le peuple qui crée la constitution⁵⁹ », il se contente de reprendre, en la transposant

57. W., I, 292-293 ; Baraquin, p. 68-69.

58. A. IGOIN, « De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx » dans *Cahiers Spinoza*, I, Éditions Réplique, Paris, 1977, p. 225.

59. W., I, 293 ; Baraquin, p. 69.

dans l'ordre politique, la critique de la religion déployée dans *l'Essence du Christianisme* (1841).

Faut-il dire alors « qu'en ce débat avec Hegel, Marx est absent du débat⁶⁰ » ? Il ne fait pas de doute que l'appareil conceptuel utilisé dans la *Critique* est celui de l'idéalisme allemand. Appareil complexe que Marx manie avec habileté, encore que le langage hermétique de Hegel l'ait conduit à des erreurs d'interprétation « dont la plus importante est de n'avoir pas vu que pour Hegel la constitution est d'essence historique et que le type qu'il dessine n'est ni une solution passe-partout ni un modèle éternellement valable⁶¹ ». Objectera-t-on ici que ce n'est pas à travers l'œil de verre du philosophe spéculatif mais en se référant aux « données » de l'Histoire que Marx introduit le concept de démocratie ? À preuve les phrases suivantes : « L'abstraction de l'État en tant que tel ressortit seulement à l'époque moderne, parce que l'abstraction de la vie privée ressortit seulement à l'époque moderne. L'abstraction de l'État politique est un produit moderne⁶² ». Le sens de ces phrases est pourtant ambigu. S'il appelle une attitude d'opposition aux *Grundlinien* que Marx prétend réviser, cette « révision critique » n'en demeure pas moins sur place puisque le recours à l'époque moderne vise ici, conformément à l'enseignement hégélien, à concevoir le présent pour consacrer la rationalité du cours des choses⁶³. De cette révision sur place, la *Critique* en laisse de nombreux indices dont le plus significatif pourrait bien être le « sujet réel » que les *Grundlinien* auraient obnubilé et que la *Critique* est censée restaurer : le peuple en tant qu'il se donne une constitution démocratique. Cette thèse, la *Critique* ne l'appuie pas sur une étude des diverses formes de gouvernement mais elle l'affirme en opérant un renversement de type feuerbachien :

D'un certain point de vue, la démocratie se rapporte à toutes les autres formes d'État comme le christianisme se rapporte à

60. Introduction de Baraquin, p. 20.

61. Eric WEIL. *Hegel et l'État*. Paris, Vrin, 1966, p. 111, note 9.

62. *W.*, I, 295 ; Baraquin, p. 71.

63. « Concevoir ce qui est est la tâche de la philosophie, car, ce qui est, c'est la raison. En ce qui concerne l'individu, chacun est un fils de son temps ; il en est de même de la philosophie : elle résume son temps dans la pensée », Ilting, 72 ; *Ph.D.*, p. 57. Trad. modifiée.

toutes les autres religions. Le christianisme est la religion par excellence, l'*essence de la religion*, l'homme *déifié*, en tant qu'une religion *particulière*. Pareillement la démocratie est l'*essence de toute constitution politique*, l'homme socialisé en tant qu'une constitution politique *particulière* ; elle se rapporte aux autres constitutions comme le genre à ses espèces, sauf qu'ici le genre lui-même apparaît comme existence⁶⁴.

Ainsi ramenée à son fondement « l'homme réel », la démocratie n'apparaît plus comme un régime politique particulier. En elle, écrit Marx, « le principe *formel* est en même temps le principe *matériel*⁶⁵ », toutes les formes d'État trouvent leur « vérité⁶⁶ », étant entendu que « l'État lui-même n'est qu'une autodétermination du peuple⁶⁷ ». Nous sommes bien ici à cent lieues de l'État hégélien qui, comme on le sait, dépose dans les mains blanches des fonctionnaires purgés de la recherche du profit et voués à la garde de l'universel le pouvoir suprême de lier et de délier les « affaires » de l'État. À ce naïf camouflage de l'arbitraire protégé par une identité illusoire, la *Critique* oppose l'électoratisme absolu exigé par l'identité réelle du peuple qui peut dès lors se soustraire à la séparation mystifiante de la société civile-bourgeoise et de l'État :

L'élection est le rapport immédiat, le rapport direct, qui n'est pas simplement de représentation mais d'être, de la société civile-bourgeoise à l'État politique. Il va de soi par suite que l'élection forme l'intérêt politique principal de la société civile-bourgeoise réelle. C'est seulement dans le droit de vote aussi bien que dans l'éligibilité sans limitations que la société civile-bourgeoise 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 l'abrogation de l'abstraction. En posant de manière réelle son existence politique comme son existence vraie, la société civile-bourgeoise a en même temps posé comme inessentielle son existence de société civile-bourgeoise 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

64. W., I, 293 ; Baraquin, p. 69.

65. W., I, 293 ; Baraquin, p. 69.

66. W., I, 294 ; Baraquin, p. 70.

67. W., I, 294 ; Baraquin, p. 70.

politique abstrait l'exigence de sa dissolution mais en même temps de *la dissolution de la société civile-bourgeoise*⁶⁸.

L'abolition de la distance entre la société civile-bourgeoise et de l'État affirmée dans ce texte fait de la *Critique* un ouvrage utopique qui risque de produire une mystification apparentée à celle qu'on dénonce chez Hegel. D'où, sans doute, dans les écrits d'après 1843, l'effort de mettre en œuvre un réseau de concepts opératoires (e.g. la lutte de classes) destinés à signer une rupture définitive avec le mode de pensée qui soutient les *Grundlinien*. Convient-il alors de situer la critique de l'idéalisme juridique comme un « moment » dans l'itinéraire de Marx ? Référée au processus historique de la production matérielle comme lieu propre d'un savoir enfin capable d'exhiber la réalité telle qu'elle est, l'institution de l'interaction sociale élaborée dans les écrits postérieurs à la *Critique* échappe-t-elle au schème spéculatif qui régit la « révision critique » de la philosophie hégélienne du droit ? Si les remarques que j'ai proposées sont pertinentes, elles suggèrent qu'on ne saurait mesurer ce qui est en jeu dans cette question et les ambitions de transparence, de réconciliation, de rationalisation qui font de nous les héritiers de Hegel et de Marx tant qu'on ne se sera pas interrogé sur ce que recouvre la volonté de penser la démocratie comme « énigme résolue de toutes les constitutions ». La *Critique du droit politique hégélien* permet de formuler quelques questions susceptibles d'orienter cette recherche.

A-t-on circonscrit la spécificité du politique lorsqu'on proclame, sans en préciser le mode, la restitution du pouvoir au peuple qu'on définit, sans plus, comme une instance absolue d'autodétermination ? Qu'a-t-on dit de la « vraie démocratie » lorsqu'on ne s'interroge pas sur ses conditions de possibilités matérielles et économiques ? A-t-on pensé « le monde humain de la démocratie » lorsque, pour nommer ce qui est en jeu dans l'institutionnalisation de la société, on utilise le mot, si chargé d'hégélianisme, d'« autodétermination » (*Selbstbestimmung*), ce qui donne à penser que c'est dans l'avènement du règne de la conscience de soi que se résout

68. W., I, 412 ; Baraquin, p. 184-185.

l'énigme de la nature et de l'histoire, qu'aucune place n'est laissée au jugement de la prudence pratique de l'homme politique, que l'œuvre humaine, absoute de toute différence, jamais dépaycée par le bouger qui la requiert, ne porte en elle aucune naissance, aucune mort ?

Département de philosophie
Université de Sherbrooke