

Congrès AFSP Paris 2013

ST 63 les frontières de la communauté libérale; Sereni Paul, membre associé du Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne (C.E.H.S.P.M.) de l'Université Paris-I.

paul.sereni@laposte.net

Communauté libérale, droits de l'homme et liberté: retour sur *La question juive* de Marx

Le texte de Marx *Sur la question juive* (*Zur Judenfrage*) rédigé en 1843, publié en 1844, fut d'abord lui-même une réponse à l'ouvrage, peu lu aujourd'hui, de Bruno Bauer, *La question juive*. Bien que le texte de Marx ait bénéficié d'une certaine attention sur une assez longue durée, son intérêt ne fait pas l'unanimité.¹ Pour s'en tenir à deux exemples assez récents: Jon Elster dans *Karl Marx, une interprétation analytique*, écrit ainsi, simplement en note, qu'il n'a «jamais pu lui trouver le moindre intérêt»²; Pierre Vidal-Naquet écrit, dans la préface d'un ouvrage précisément consacré aux rapports des marxistes à la question juive, que cette «obscur querelle au sein de la gauche hégélienne serait aujourd'hui bien oublié et mériterait de l'être, si l'un des querelleurs n'était justement sorti de l'obscurité pour devenir Karl Marx (...)». Replacé «dans son contexte de 1843, le texte apparaît surtout comme presque exclusivement idéologique, écrit dans la langue de bois des sectes, dans une ignorance superbe des réalités», c'est-à-dire surtout de la réalité de la situation des juifs d'Europe orientale.³ Si ces jugements défavorables ne semblent pas rendre justice au texte, la question se pose en effet: comment considérer la contribution de Marx comme importante et actuelle, alors qu'elle est certainement fortement située et datée, d'une part, et que, d'autre part, on a pu juger que la critique des droits de l'homme et du citoyen qu'elle contient était elle-même très partielle et idéologique?

Si toutefois l'on veut se faire une idée de ce que l'on peut tirer directement de ce texte concernant le questionnement de la communauté libérale, il faut, je crois, écarter sans attendre deux lectures qui tombent à côté de la question. La première fait de *Sur la question juive* un texte plus ou moins antisémite. Or, comme l'a fait remarquer Enzo Traverso, toutes les tentatives en ce sens «oublient sa

¹ Il existe plusieurs traductions françaises de *Sur la question juive*. Nous avons retenu la plus récente à notre connaissance: Karl Marx, *Sur la question juive*, traduction de Jean-François Poirier, présentation et notes de Daniel Bensaid, Paris, éditions La fabrique, 2006. Toutes nos références renvoient à cette traduction et à cette édition. Le texte original, *Zur Judenfrage*, auquel on fait le plus couramment référence est celui de l'édition des *Marx Engels Werke* (MEW), tome 1, Berlin, Dietz, 1988, pp. 347-377. Nous avons choisi par commodité de ne pas renvoyer systématiquement la traduction française retenue aux pages de l'édition du texte original.

² Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique*, (*Making sense of Marx*, 1984) traduction de Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Puf, 1989, p. 675, note 1.

³ Pierre Vidal Naquet, préface à Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, Paris, Kimé, 1997, p. 10.

prémisse fondamentale: Marx revendiquait l'émancipation des Juifs», et ce, sans exiger qu'ils renoncent à leur confession.¹

Une seconde approche également critiquable fait dire à Marx que sa critique des droits de l'homme dénonce en eux des droits abstraits ou formels, «formels» en ce sens qu'on peut toujours les accorder puisqu'une très large partie des citoyens ne peut matériellement pas les exercer. Comme l'écrit Bertrand Binoche pour résumer cette perspective, il s'agirait de dire que «par exemple, le droit de propriété dont on pourvoit le prolétaire, alors même que l'accession effective à la propriété lui est interdite, serait un droit vide, sans contenu».² Or, comme le souligne également Binoche, et comme le confirmera ce qui suit, il ne s'agit pas du tout de dire que les droits de l'homme sont des droits virtuels, bien que, prise en elle-même, la notion d'abstraction ait un rapport avec le texte.

Une fois écartés ces deux obstacles, le problème traité me semble pouvoir être formulé ainsi: à supposer qu'on accorde aux juifs leur émancipation, c'est-à-dire qu'on leur accorde tous les droits dont peuvent bénéficier les autres citoyens d'un Etat libéral, les Juifs seront-ils réellement libres? Plus largement, l'ensemble des citoyens ainsi émancipés formeront-ils une communauté? Un Etat conçu comme une communauté libérale peut-il réellement être une communauté d'hommes libres?

Pour examiner cette question (ou ce complexe de questions), procéder à une analyse textuelle, au sens large, a paru à la fois la voie la plus commode et la plus utile. Pour cela, nous avons mis entre parenthèses ce qui dans le texte renvoie à l'explication historique, à la genèse, de la «scission» entre «la société civile» et «l'Etat politique» (pour citer le vocabulaire du texte) qui, pour Marx, constitue la modernité politique. Il paraît étrange de considérer l'explication historique comme un boîte noire. Cependant, d'une part, ces aspects concernent moins directement les frontières possibles de la communauté libérale que l'origine de celles-ci et, d'autre part, traiter de la généalogie de la modernité supposait la présentation d'un développement séparé assez ample, qu'il était hors de proportion de tenter d'écrire ici.³ Naturellement, la lecture retenue pourra sembler, à la fois, trop proche d'une forme de paraphrase et trop sélective; néanmoins, dans le but de clarifier les enjeux d'un texte dense, complexe, qu'on peut aussi juger saturé d'implicites, c'est une telle clarification qui a été tentée (à l'intérieur des limites évidentes fixées *a priori* à ce genre d'exercice).

I. La critique en contexte

Comme on a affaire à un texte très fortement situé, il faut d'abord restituer, même brièvement son contexte, le but étant ici d'examiner d'abord si c'est bien une communauté libérale et un Etat libéral qui sont l'objet de la critique. Comme signalé, *Sur la question juive* est d'abord une recension de l'ouvrage de Bruno Bauer, collègue de Marx à l'université, *La question juive (Der Judenfrage)* publié en 1843: dans une certaine mesure le texte de Marx s'inscrit dans le genre assez codé, déterminé par les pratiques académiques de l'époque, du compte-rendu: tout texte publié par un professeur faisait l'objet d'un compte-rendu critique par un collègue. Cependant, Bruno Bauer n'était pas seulement à cette époque le collègue de Marx, c'était aussi un compagnon de lutte politique, ce qui peut expliquer qu'il ait voulu lui répondre directement, et n'ait donc pour ce faire adopté que pour une part le style protocolaire propre au genre. L'article de Marx recense les deux parties du texte de Bauer: *La question juive*, et *L'aptitude des Juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à*

¹ E. Traverso, *Les marxistes et la question juive*, Paris, Kimé, 1997, p. 41.

² Bertrand Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, Paris, Puf, 1989, p.111.

³ Pour des analyses assez récentes sur ces aspects: Antoine Artous, «Marx et le droit légal: retour critique» in A. Artous et D. Hanne, *Droit et émancipation*, Paris, Syllepse, 2005, pp. 49-94; Eustache Kouvelakis, «Critique de la citoyenneté», *Contretemps* n°9, Paris, éditions Textuel, Février 2004.

devenir libres, ce qui correspond aux deux parties du texte de Marx. Seule la première fera ici l'objet du commentaire.

En 1842, la question juive, c'est-à-dire la question de l'émancipation politique des Juifs de la confédération germanique, était de nouveau à l'ordre du jour: le Roi de Prusse avait fait connaître son intention d'accorder aux communautés juives une complète autonomie, ce qui re-motiva le débat sur l'émancipation.¹ Aussi, il n'est peut-être pas inutile de préciser cette notion, reprise par Marx lorsqu'il parle de l'émancipation humaine en élargissant le propos. Si l'on suit la mise au point d'Enzo Traverso, «le terme d'émancipation (*Emanzipierung*) fit son apparition dans les années trente du dix-neuvième siècle et connut une large diffusion après 1848». Elle signifiait une assimilation: «les réformateurs envisageaient la disparition du judaïsme à travers son assimilation graduelle (dont la prémisse devait être l'octroi des droits civiques)». L'émancipation était donc «toujours vue comme le moyen pour aider les Juifs à dépasser leurs caractères négatifs».² C'est évidemment dans ce contexte qu'il faut prendre ensemble les textes de Bauer et de Marx.

Marx avait eu connaissance de l'écrit de Bauer avant sa publication sous forme de brochure en 1843, des extraits ayant paru en revue dès Novembre 1842. Concernant le texte de Marx, on a donc affaire à un texte qui, d'un côté, est de circonstance et, de l'autre, est déjà très préparé. Concernant le texte de Bauer, on peut, en ne retenant que ce qui intéresse directement le propos, en résumer l'argument en quelques propositions. 1) La première prémisse est le présupposé de fond: un Etat fondé sur les droits de l'homme est pleinement émancipateur parce qu'il se veut universel, au sens où les droits qu'il accorde ou garantit à la personne d'un homme sont ou se veulent universels. On peut sans difficulté, je crois, appeler cette forme un Etat libéral. (Aux yeux de Bauer, aucun Etat en Europe n'est libéral en ce sens, et certainement pas l'Etat allemand.) 2) Toute foi est exclusive et ne concerne pas l'homme comme homme mais l'homme comme homme chrétien, juif ou mahométan. Il faut être affranchi de cette particularité, plus ou moins large, pour être libre, c'est-à-dire pour être membre d'un Etat fondé sur des droits de l'homme. On voit donc qu'émancipé signifie libéré de la religion et que universel signifie plus spécialement ici extérieur à toute confession ou profession de foi. 3) Il y a aux yeux de Bauer une essence du juif qui est la religion juive et qui le met à l'écart des autres hommes, l'empêchant de s'émanciper. 4) Puisque les Juifs demandent l'émancipation tout en conservant de fait leur judaïsme, leur demande est contradictoire. Les Juifs, tout comme les chrétiens, ne peuvent en effet être émancipés qu'en renonçant à leur identité religieuse. Tant qu'ils restent juifs, ils ne peuvent réclamer l'intégralité des droits civiques qui expriment et garantissent les droits et libertés humaines.

Comme l'indique le résumé qui précède, l'argument de Bauer, qui est lui-même assez touffu, est clairement anti-judaïque. (La question de savoir s'il est anti-judaïque parce qu'il est antireligieux ou bien s'il est également plus spécifiquement judéophobe est aussi un problème de l'argumentation de Bauer, qu'on ne peut cependant aborder ici.) Quoiqu'on pense, cependant, de sa conclusion, le texte de Bauer prend des positions qui, comme le fait remarquer le chercheur italien Massimiliano Tomba «étaient tout autre qu'ingénues».³ Il était donc naturel qu'il provoque lui-même des réactions, dont celle de Marx est restée la plus connue.⁴

¹ Sur ce point, voir les notes de Maximilien Rubel sur *Sur la question juive*, in *Karl Marx, Philosophie*, Paris, Gallimard Folio, 1994, p. 523, note 1.

² Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, Paris, Kimé, p.27-28.

³ Massimiliano Tomba, «Les ambiguïtés de la traduction de *Gemeinwesen* en italien», <http://tristan.u-bourgogne.fr/UMR5605>; mis en ligne en Juillet 2008; dernière consultation: 05/11/2012. communication à l'université de Bourgogne, 2008.

⁴ Pour les réactions à la brochure de Bauer: Nathan Rotenstreich, «For and again Emancipation. The Bruno Bauer Controversy», in *Leo Baeck Institute Year Book*, IV, 1959, pp. 3-36.

Ce qu'a fait Marx a été de procéder directement à l'examen de la première prémisse de Bauer: ce que nous appellerions un Etat libéral ou une communauté politique libérale représente une émancipation nécessaire et suffisante, de sorte qu'une communauté libérale est une forme suffisante de communauté.

Il peut être utile ici de dire quelques mots de l'écriture de Marx dans la mesure où cela touche directement le sujet: elle manie les figures de pensée de l'antithèse, plus précisément celles du chiasme et du renversement.¹ Ainsi, Bauer pose que les Juifs ne peuvent réclamer l'émancipation politique tant qu'ils restent Juifs. Marx répond que l'Etat n'institue pas une réelle émancipation. De ce point de vue, comme l'avait fait remarquer Georges Labica, «Critique de l'émancipation politique» aurait été un meilleur titre pour *Zur Judenfrage*, dans la mesure où il aurait permis d'explicitier immédiatement les sous-entendus de «Zur», qui signifie «à propos de».² Il n'est peut-être pas tout à fait inutile non plus d'insister sur ce point: l'objet de la dispute n'est pas pour l'essentiel le statut des Juifs dans la confédération germanique de l'époque. Marx passe rapidement, dans la partie du texte qui fait ici l'objet du commentaire, de la question de l'émancipation des Juifs à une critique d'un Etat fondé sur la promulgation ou le rappel des droits de l'homme et du citoyen. La question n'est donc pas réellement pour Marx de savoir si les Juifs peuvent ou doivent chercher l'égalité politique avec les autres citoyens allemands, en conservant ou en ne conservant pas leur judéité. Comme l'a fait remarquer, après d'autres, Daniel Bensaïd, non seulement Marx a soutenu, contrairement à Bauer, «l'émancipation politique des Juifs sans exiger qu'ils renoncent à leur religion» mais il avait également «rédigé lui-même une pétition pour les droits civiques des Juifs de Cologne».³

Pris au sens large, et en anticipant sur ce qui suit, l'argument de Marx va plutôt être le suivant: à supposer que les Juifs reçoivent l'émancipation politique, ils se retrouveraient à égalité avec les autres membres de l'Etat libéral; mais ce faisant, ils se retrouveraient avec les mêmes difficultés que les autres: ils ne seraient pas réellement libres ou émancipés. Ce que Bauer ne voit pas est que, de toute façon, être citoyen représente seulement une émancipation limitée et insuffisante, parce que l'Etat est lui-même une forme partielle, limitée - et on peut ajouter: contradictoire - de communauté. On peut donc déjà dire deux choses. D'un côté, c'est bien l'Etat libéral, un Etat fondé sur les droits de l'homme et du citoyen qui est en question chez Bauer comme chez Marx qui, sur ce point au moins, lui répond sur son terrain: le fait qu'il déplace la question ne signifie donc pas qu'il ne répond pas à Bauer et ne lui rend pas justice. De l'autre, l'argumentation va être articulée par le concept de communauté, toute la question étant, pour le dire en cherchant à simplifier le plus possible sans déformer, de savoir si une communauté libérale peut être une communauté.

ooo

Ce qui peut frapper le lecteur est en effet le sentiment que la critique s'organise à partir d'un concept de communauté qui est présupposé. Tout se passe comme si Marx partait, sans l'exposer ou l'explicitier, même brièvement, d'une conception de ce qu'est et de ce que peut être une communauté pour examiner la valeur de «l'Etat politique», c'est-à-dire, selon la terminologie encore assez largement en usage à l'époque, un Etat organisé selon les principes du droit public. Il faut donc expliciter brièvement ce présupposé pour mesurer la valeur et la portée de l'analyse de Marx.

¹ Sur l'écriture de Marx: Christian Laval et Pierre Dardot, *Marx, prénom Karl*, Paris, Gallimard, 2012, chapitre premier, pp. 25-32. Les auteurs renvoient, p.701, note 1, au travail d'Alain Lhomme, une intervention dans le cadre du séminaire de Pierre Macherey datée 27/032002, non publiée, aimablement communiquée aux auteurs, qui montre que Marx privilégie les figures de pensée de l'antithèse et du renversement. Sur l'intertextualité inhérente à l'écriture de Marx: Patrice Loraux, *Les sous-main de Marx*, Paris, Hachette, 1986.

² Georges Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, éditions Complexe, 1976, p. 60.

³ Daniel Bensaïd in Karl Marx, *Sur la question juive*, édition citée, p. 24-25.

Le mot de communauté dans la traduction française retenue traduit en fait deux mots allemands: *Gemeinschaft*, qui est attendu, et *Gemeinwesen*, terme plus rare qui signifie littéralement l'être commun ou l'essence commune. Du point de vue lexical, comme l'a fait remarquer Tomba, il faut noter la proximité de ce dernier terme avec celui d'être générique ou essence générique (*Gattungswesen*): une communauté réelle serait donc un ensemble d'institutions et de pratiques qui réalisent ce qui est nommé l'être générique de l'homme.¹ Il est évident qu'on a affaire ici à un vocabulaire particulier mais qui fait corps avec l'argument de Marx. Restituer l'origine et les significations de ce vocabulaire que Marx utilise et s'approprie, sans en avoir été le créateur, est hors de proportion et de propos.² En revanche, il est nécessaire de poser l'argument qui sous-tend tout le texte et de préciser la notion d'être générique dans la mesure où elle est étroitement liée ici à celle de communauté. On peut dire qu'il tient dans les quelques propositions qui suivent.

L'homme veut la communauté par une nécessité de nature; celle-ci est une existence individuelle conforme aux qualités du genre humain; cette existence est libre, émancipée des illusions et des entraves à l'activité humaine. Pour Marx, il n'y a ni opposition, ni scission entre émancipation individuelle, liberté et existence communautaire. Marx voit au contraire la communauté comme le milieu le plus favorable au développement distinct des individus, de sorte que le lien communautaire est une condition de leur liberté et de leur développement, au lieu d'être une entrave ou une limite. La conclusion est que la communauté permet seule une vie générique, c'est-à-dire, en gros, une existence menée de manière à exprimer le genre, une existence active qui exprime les qualités propres de l'espèce humaine: conscience, appropriation, production au sens large, relations sociales réciproques. De nouveau, l'ensemble de ces prémisses forment la matière d'un argument présupposé, qu'on peut appeler l'argument communautaire.

Dans la mesure où certaines institutions publiques se réclament du bien commun, de la chose publique et de la communauté, elles peuvent être précisément examinées à partir de ce présupposé communautaire. C'est donc à partir de là que l'Etat libéral qui, manifestement, réclame à la fois la liberté et le bien public, est évalué. On peut donc (sans entrer davantage dans les détails ou dans un développement séparé sur ces points) souligner deux faits. Le premier est que cet argument fonctionne plus précisément comme un sous-argument, pour reprendre la terminologie proposée par Michel Dufour³: on appelle sous-argument d'un argument A un argument dont la conclusion est justement une prémisses de A. Ici, l'argument selon lequel une communauté libérale est limitée et insuffisante présuppose justement d'établir ce qu'est une communauté. La définition implicite de la communauté, et de la nécessité d'une communauté, est justement le sous-argument de la critique; il est une pièce nécessaire à la critique de l'Etat fondé sur les droits de l'homme et du citoyen. Comme le résume Emmanuel Renault, l'ensemble de la critique présuppose ainsi «une interprétation de l'Etat comme lieu possible d'une «émancipation» et d'une réalisation du bien commun (ou de l'être communautaire) et elle ne porte que sur les restrictions affectant cette émancipation et cette réalisation du bien commun».⁴ Ainsi, l'examen de l'Etat politique prend directement l'aspect d'une confrontation entre la capacité de l'Etat à assurer la liberté et le bien commun et la définition implicite de la communauté.

II. Les problèmes des droits de l'homme et du citoyen

¹ M. Tomba, «Les ambiguïtés de la traduction de *Gemeinwesen* en italien», <http://tristan.u-bourgogne.fr/UMR5605>; mis en ligne en Juillet 2008; dernière consultation: 11/2012. communication à l'université de Bourgogne, 2008.

² Sur ces aspects, voir la contribution d'Emmanuel Renault: «Philosophie» in Duménil, Lowy, Renault, *Lire Marx*, Paris, Puf, 2009; E. Renault (dir.) *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris, Puf, 2008.

³ Voir Michel Dufour, *Argumenter, cours de logique informelle*, Paris, Armand Colin, 2008.

⁴ E. Renault, in Duménil, Lowy, Renault, *Lire Marx*, Paris, Puf, 2009, p.111.

On peut d'abord souligner que si le texte de Marx est relativement célèbre à cause de (ou grâce à) la critique de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qu'il contient, il s'agit avant tout pour Marx d'une critique de tout Etat fondé en principe sur ces droits, et non d'une critique séparée de ceux-ci. Le fait que cela prenne directement la forme d'une critique des droits de l'homme se comprend par son contexte: Bruno Bauer fondait justement l'émancipation, non sur l'Etat pris abstraitement, mais sur un Etat qui se veut une communauté civique qui octroie des droits aux citoyens, dans la mesure où ils sont des personnes humaines. Dès lors, puisque Bauer invoque les droits de l'homme, Marx propose de voir ce qu'il en est plus précisément à partir de ceux qui en ont effectivement fait le fondement de l'Etat et qui les ont préalablement déclarés, à savoir les révolutionnaires américains (déclaration d'indépendance de 1776) et français (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, 1791 et 1793). Marx repère ainsi deux contradictions.

La première est une contradiction entre les droits de l'homme et ceux du citoyen. Lorsque Marx écrit: «Constatons avant tout que l'homme des droits de l'homme est l'homme égoïste, l'homme séparé de l'homme et de la communauté», on peut voir au moins deux choses. D'une part, on retrouve le sous-argument communautaire: normalement ou normativement, l'homme est lié à l'homme; ce lien fait de chaque individu un être communautaire, qui trouve l'expression de sa liberté dans la réciprocité avec un autre être humain, norme implicite qui n'est pas ici discutée. D'autre part, on peut avoir le sentiment que Marx pose sans argument l'égalité entre l'homme des droits et l'individu égoïste. En réalité, il fournit un argument: la propriété privée (entendue à la fois comme *usus*, *fructus* et *abusus*) est partout présente dans la Déclaration et elle conditionne le droit à la liberté. Or, un droit à la propriété ainsi défini est un droit à la séparation. Chaque homme est vu comme possédant en droit la liberté en ce sens, en vertu de la clause d'égalité entre les hommes inscrite dans l'article 2 de la Déclaration de 1789. Chacun est donc, non pas vu comme immédiatement relié aux autres en vertu d'une nature commune, mais vu d'emblée comme séparé des autres. Ainsi, la propriété est aux yeux de Marx essentielle à la Déclaration et elle est immédiatement interprétée comme propriété privée. Comme le résume Bertrand Binoche, «si la liberté présuppose la propriété privée, elle présuppose aussi, par définition, l'égalité: l'inégalité signifierait *ipso facto*, l'empiètement du libre arbitre de l'un sur la sphère privée de l'autre».¹ En ce sens, Marx peut écrire que l'égalité proclamée n'a pas de sens politique: ce n'est pas d'abord un droit égal de participer à la gestion de la communauté; c'est plus simplement un droit égal à voir sa liberté et sa propriété protégées par la loi.

Marx pose ensuite que les citoyens exerçant leur droit forment une sorte de communauté (*Gemeinschaft*) dans la mesure où ils concourent par leur action à la formation de la volonté générale, instituant et confirmant ainsi l'existence d'une chose publique (*Gemeinwesen*). C'est là qu'apparaît l'antinomie, la contradiction entre deux éléments appartenant au même ensemble: le but de l'association politique, de la communauté donc, est justement de garantir des droits dont on a vu qu'ils reposaient sur la séparation.

Malgré l'apparence, la question n'est pas celle de la distinction du privé et du public prise en elle-même. Marx indique plutôt le problème suivant: l'association politique se donne explicitement pour but de garantir contre l'intrusion cet homme privé, dont tous les droits sont des droits privés ou des droits définis en termes privatifs. Ils se définissent plus précisément en pratique par l'exercice du droit de propriété qui est, plus que tout autre, un droit tourné vers soi et ses intérêts individuels, indépendamment de la prise en compte immédiate de l'autre (qui peut tout aussi bien être indifférent à mes intérêts, pour autant que ceux-ci n'interfèrent pas directement avec les siens). Rapporté à l'intention de répondre à Bauer, la critique de Marx signifie qu'un Etat libéral accordant

¹ Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, Puf, Paris, 1989, p. 106.

aux Juifs tous les droits du citoyen, qui eux-même sanctionnent les droits de l'homme, placerait en effet les Juifs en position d'être séparés de la communauté, comme le sont les citoyens ordinaires. L'émancipation des juifs les mettrait en position d'égalité, dans le même exercice du même droit à la séparation, alors que l'Etat qui accorde ces droits est censé être une communauté d'hommes libres. L'émancipation réclamée cesserait certes de faire des juifs des citoyens de seconde zone ou des non-citoyens; elle assurerait leur émancipation politique; mais elle laisserait intacte la question: «l'appartenance à une communauté politique libérale est-elle une condition suffisante de la réalisation de la liberté ou de l'émancipation?», qui est aux yeux de Marx la véritable question, que précisément Bauer ne traite pas.

ooo

D'après l'argument qui précède, la réponse est clairement négative: la communauté libérale repose sur une scission de fond. Dans le même ordre d'idées mais plus précisément, Marx pose que cette scission repose sur le fait que l'homme dont il est question dans les Droits de l'homme est le membre de la société civile ou société civile bourgeoise. Lorsque Marx utilise ce terme composé, il n'entend pas tout à fait la même chose que ce que nous entendons par là aujourd'hui en règle générale, et qui est résumée ainsi par le politologue Lubomir Sochor: «l'ensemble des institutions sociales supra-familiales et en même temps non étatiques rassemblant les membres de la société en vue d'une action coordonnée et exprimant leurs opinions et intérêts particuliers».¹

Ce sens relativement usuel a certainement un rapport avec l'usage marxien; Marx hérite cependant plus précisément de la définition hégélienne de la société civile et de la distinction entre la société civile et l'Etat, telle que Hegel les pose par exemple au paragraphe 182 des *Principes de la philosophie du droit*.² En simplifiant le plus possible sans déformer, on peut dire que la société civile est la coordination entre des individus ou des groupes restreints définis par leur(s) intérêt(s) particulier(s) et/ou personnels, leurs besoins au sens strict et au sens large (puisque cela peut inclure le désir de luxe et l'invention de nouveaux besoins), leur place dans la division du travail et leur propriété. De nouveau, comme lorsque Marx posait que l'homme des droits de l'homme était l'homme égoïste, on peut avoir le sentiment que l'identification de «l'homme» au membre de la société civile est posée sans argument. En réalité, de nouveau, l'argument est que le membre de la société civile a pour attributs essentiels un droit à l'appropriation et que dans la société civile, les rapports de propriété et plus largement les rapports de droit privé (indépendamment du mariage) sont des éléments essentiels. Or, ces attributs sont les mêmes que ceux qui, aux yeux de Marx, déterminent l'homme dont les droits fondent ceux du citoyen. La liberté de l'homme des droits de l'homme est ainsi très semblable à celle du membre de ce que Hegel a défini comme société civile. Or, s'il y a bien ici une coordination des libertés et une coordination des intérêts, il ne s'agit pas d'une communauté.

Dans la mesure où la notion de sûreté personnelle figure dans l'article 2 de la Déclaration, Marx en tire directement que la conception des Droits culmine dans le concept de police et ne s'élève pas au dessus. Lorsqu'il écrit ceci toutefois, il n'a peut-être pas essentiellement à l'esprit les forces de l'ordre (qui seraient chargées de protéger la propriété de chacun). Comme signalé plus haut, Marx reprend, même si c'est en l'infléchissant, le concept hégélien de société civile. Or, ce concept, tel qu'il fonctionne dans les *Principes de la philosophie du droit*, inclut celui de police (*die Polizei*). Le terme a encore pour une part dans cet emploi le sens large qu'il possédait au dix-huitième siècle, en

¹ Lubomir Sochor «Peut-on parler de la société civile dans les pays du bloc soviétique?» paru dans *Communisme* n°8, 1985, cité ici in Stéphane Courtois et alii, *Le livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1998, p.470-471. Sochor précise que, pour qu'on puisse parler à propos de ces institutions de société civile, il ne faut évidemment pas que ces organisations et ces associations constituent de simples «courroies de transmission» du pouvoir politique.

² Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1821), traduction et notes de J.-F. Kervegan, Paris, Puf, § 182.

français comme en allemand. Si l'on suit la mise au point de J.-F. Kervegan dans son édition des *Principes de la philosophie du droit*, le mot «recouvre l'ensemble des tâches administratives qui concourent au bien être de la population», ce qui inclut naturellement «le maintien de l'ordre mais aussi un contrôle de la production et de la distribution» à quoi il faut ajouter une part du règlement des litiges par l'intermédiaire, par exemple, des tribunaux de commerce.¹ Si l'on suit ce fil de lecture, le souci de l'Etat dans la mesure où il intervient dans les affaires de la société civile est d'assurer par un ordre externe la sécurité des personnes et de leurs biens, de manière qu'elles ne se nuisent pas mutuellement. On peut poser comme une hypothèse raisonnable que c'est ce même fil que suit Marx lorsqu'il pose que la communauté libérale culmine dans le concept de police. Pour prendre un cas exemplaire, un Etat libéral peut bien prendre des sanctions administratives contre un propriétaire qui ferait de son bien un usage contraire au bien public. Mais ce faisant, il ne crée pas et n'institue pas une communauté: il a simplement fait respecter la séparation mutuelle des propriétaires. On retrouve ici pleinement l'analyse qui met au centre de la liberté inscrite dans les droits de l'homme son application pratique comme droit égal à la propriété privée, avec tout ce que cela implique.

ooo

Le texte de Marx développe un second type d'argument, qui aboutit à la même conclusion d'ensemble - la communauté libérale se contredit - en prenant les choses sous un autre angle. Il concerne cette fois le rapport de l'Etat à la religion. Marx reprend à Bauer la prémisse selon laquelle l'émancipation politique est une émancipation de l'association des citoyens à l'égard de toute appartenance religieuse particulière (chrétienne, juive ou mahométane). Bien qu'elle puisse heurter une conscience religieuse, on ne la discutera pas ici, se contentant d'examiner l'argument de Marx qui, sur ce point aussi, répond sur à Bauer sur son terrain. Supposons un Etat qui déclare officiellement qu'il ne conseille aucun culte et qui ne réclame aucune obéissance religieuse pour accéder aux emplois publics, même élevés. Marx prend le cas de certains Etats de l'Union américaine, puisqu'aucun Etat ne répond à ces critères en Europe, et puisque les Etats-Unis figurent à l'époque la forme la plus avancée de communauté libérale. Le cas américain fonctionne donc dans le cadre d'un argument *a fortiori* ou à plus forte raison: si l'on parvient à montrer que, même la forme la plus avancée d'Etat libéral n'est pas une émancipation réelle de la religion, on aura montré qu'aucun Etat ne peut réaliser une véritable émancipation sur ce point.

Pour analyser la place de la religion dans la vie politique américaine, Marx ne se réfère pas à Tocqueville, qu'il mentionne pourtant une fois, mais aux ouvrages de Gustave de Beaumont et de Thomas Hamilton. De Beaumont, l'ami de Tocqueville, qu'il accompagna durant son séjour en Amérique en 1831-1832, publia en 1835 *Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis*. L'ouvrage se présente comme un récit romantique mais enrichi de nombreuses notes documentaires sur les moeurs américaines. Très complètes, elles couvrent les émeutes raciales de 1834 et la condition des Noirs, la situation des Indiens et la vie des nombreux mouvements religieux. L'ouvrage de Thomas Hamilton, *Men and manners in America*, est le récit de voyage d'un écossais visitant les Etats-Unis en 1830-31. Paru en 1833, réédité deux fois en peu de temps, traduit et réédité en allemand et en français, l'ouvrage fut célèbre en son temps et considéré comme un classique. On sait que Marx en recopia des passages. ²

¹ Jean-François Kervegan, in Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Puf, 2003, note 1 au § 231, p. 316.

² Si l'on suit Maximilien Rubel, «un cahier d'études de Marx de 1843 contient de nombreux extraits» de l'ouvrage. «Marx le lut en 1843 en allemand et en copia quelques cinquante passages (...)» (M. Rubel, «Marx et la démocratie» in *Marx critique du marxisme* (1974), Paris, Payot, 2000 pour l'édition utilisée, p. 257.)

La question reste ouverte de savoir pourquoi, sur ces points, Marx préférerait les deux ouvrages cités à celui de Tocqueville. Mais, en tout cas, il en tire deux choses. Bien que certains Etats aillent loin dans le sens de la séparation des Eglises et de l'Etat, on ne pense pas, d'après ce que disent de Beaumont et Hamilton, qu'un athée ou un homme franchement indifférent à la religion puisse être honnête ou bon citoyen. Or, si même dans la communauté libérale la plus avancée pour l'époque, on pense en réalité qu'une appartenance religieuse est en fait une condition nécessaire de l'appartenance politique parce que celle-là garantit des moeurs droites, cela indique fortement que l'Etat présuppose le contraire de ce qu'il soutient dans ses déclarations de principe, à savoir l'absence de confession. De nouveau, l'Etat n'est pas seulement une communauté d'hommes considérés comme des personnes, indépendamment d'autres considérations.

Plus largement, comment s'explique le fait que les Etats-Unis, fondés sur une séparation entre l'Etat et les obédiences religieuses, soit en même temps une union d'Etats dans laquelle religion et religiosité occupent une si grande place dans les moeurs et l'expression publique? La réponse proposée par Marx est qu'aux Etats-Unis on ne pense pas qu'un homme indépendant de toute confession, extérieur à toute participation aux rituels religieux établis, puisse encore être un citoyen actif honnête, c'est-à-dire puisse réellement concourir à la formation de la volonté générale de manière honnête (on dirait peut-être volontiers aujourd'hui: citoyenne), parce qu'il lui manque la conscience morale. Et de nouveau, l'Etat qui se veut laïc présuppose comme condition d'existence une pratique qu'il nie dans ses principes. La proposition de Bauer selon laquelle l'Etat émancipe l'homme de la particularité religieuse est aux yeux de Marx réfutée par là.¹

ooo

On peut, au risque de lasser, insister sur la différence entre ces arguments critiques - bons ou mauvais - et certaines de leurs interprétations qui, comme signalé, tombent à côté de la question. Il ne s'agit pas ici pour Marx de critiquer les droits de l'homme qui fondent la communauté possible comme s'ils étaient abstraits au sens de vides de contenu ou trop vagues pour être réellement applicables. Si le citoyen est abstrait, c'est parce que sa définition suppose d'isoler certains de ses caractères, de séparer les propriétés que l'on présente de toutes celles qui font voir justement une tension, une contradiction ou une antinomie. Ainsi, on présente le citoyen comme un être communautaire en le séparant de certains traits qui contredisent, dans la définition même, la possibilité d'être un homme communautaire. «Abstrait» n'est donc pas synonyme de «formel».

De la même manière, lorsque Marx écrit que le citoyen est un être «imaginaire», il est trop facile de lire ce mot comme signifiant qu'il s'agit d'une illusion, d'un voile qu'il faut dissiper pour comprendre le mécanisme réel, de manière analogue à la manière dont on se défait d'une illusion d'optique pour atteindre le mouvement réel. Cette lecture est un contresens au vu de l'ensemble du texte. Comme le fait remarquer Antoine Artous, s'il fallait prendre littéralement «imaginaire», on ne comprendrait pas pourquoi Marx considère qu'elle est un progrès, milite pour une citoyenneté active, signe en faveur de l'émancipation. Plus près du texte, la citoyenneté ne peut être une simple illusion puisque, comme le souligne également Artous, comme droit, «elle revêt une objectivité sociale (elle repose sur des pratiques et des institutions) et a des effets bien réels». ² Il faut plutôt comprendre le propos de Marx comme signifiant que la communauté programmée et promise par l'Etat libéral est insuffisante, dans la mesure où elle est fondée sur des contradictions.

¹ Sur la possibilité de lire l'objection de Marx à l'émancipation politique sans violer l'intention des Déclarations des Pères fondateurs, voir: Camille Froidevaux-Metterie, *Politique et religion aux Etats-Unis*, Paris, La découverte, 2009.

² Antoine Artous, «Marx et le droit légal: retour critique» in Artous et D. Hanne, *Droit et émancipation*, Paris, Syllepse, 2005, p.58.

La difficulté de la communauté libérale serait plutôt la suivante: la matière du citoyen membre de la communauté politique est l'homme, en tant qu'il est une personne qui a des droits. Mais cet homme est en réalité le membre de la société civile et se définit par une série de droits subjectifs (au premier rang desquels il faut, d'après Marx, placer celui de propriété). Un tel homme ne peut être en même temps citoyen, si l'on vise par là l'appartenance à un collectif, dans la mesure où le souci principal de l'individu va être de garantir ses droits à se retirer de la communauté et à exercer les droits privatifs dont il est titulaire. Dès lors, on peut dire que les droits qui organisent la communauté libérale en tant qu'Etat sont ou peuvent être réellement appliqués; mais ils ne produisent pas ce que Bauer en attend, c'est-à-dire l'émancipation des hommes, parce qu'ils reposent sur une scission entre la société civile et l'Etat. Non pas une distinction ou une simple séparation mais une opposition ou un antagonisme: les droits en question sont ceux du membre de la société civile, qui ne sont pas compatibles avec la revendication de la communauté inscrite au programme de «l'Etat politique».

Il n'est peut-être pas non plus inutile de souligner que Marx ne dit pas que «l'émancipation politique» est simplement une illusion au sens où elle ne serait pas du tout une émancipation. Concrètement, soutenir cela reviendrait à dire qu'il est tout à fait inutile d'accorder aux Juifs les droits civiques puisqu'ils n'obtiendraient par là qu'une simple illusion de liberté. Une telle lecture rend illisible, et le texte et la position de Marx, dont a vu qu'elle était favorable à cette émancipation. Le texte cherche plutôt à montrer que cette émancipation est une condition nécessaire mais non suffisante de la réalisation de la liberté dans la communauté. Au total, si l'on veut discuter la portée de l'argumentation de Marx - qui a quelques raisons empiriques pour elle- il faut revenir au sous-argument qui l'appuie, selon lequel un homme réellement émancipé est un homme communautaire.

III. Une libération problématique

La thèse de Marx, qui forme la conclusion de la première partie de *Sur la question juive*, seule retenue ici, est qu'il est à la fois nécessaire et possible de dépasser l'émancipation politique:

«C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura recouvré en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu en tant qu'individu un être générique dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses *forces propres* comme forces sociales et ne retranchera donc plus de lui la force sociale sous l'aspect de la force politique; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie.»¹

Cette thèse pose évidemment problème, ne serait-ce qu'en raison de sa complexité et de son caractère abrupt. Comme le fait remarquer Eustache Kouvelakis, les formulations de Marx, manifestement, «se réfèrent à l'idée d'une coïncidence entre la vie générique de l'homme, son essence communautaire et son existence individuelle».² La vie générique est une existence active menée de manière à exprimer dans les activités profanes, ordinaires, les qualités propres de l'espèce humaine. Cet ensemble d'activités ne se réalise que dans une forme de communauté, qu'il contribue à reproduire. En un sens, cette conclusion est cohérente avec l'ensemble de la critique: l'Etat comme communauté libérale, au sens politique de l'adjectif n'étant pas capable de garantir

¹ *Sur la question juive*, édition citée, page 63. L'expression «forces propres» est en français dans le texte.

² Eustache Kouvelakis, «Critique de la citoyenneté» in *Contretemps* n°9, Paris, éditions Textuel, Février 2004.

«l'émancipation humaine», il faut chercher une réponse au besoin d'émancipation et de communauté dans une autre direction.

On peut insister sur le fait que, bien que le texte oppose l'homme réel à l'homme abstrait qu'est le citoyen, ni les droits de l'homme ni l'Etat qui repose sur eux ne sont de simples fictions, au sens d'une apparence, d'un voile, qu'il suffirait de dissiper. Le citoyen est abstrait parce qu'il est considéré comme un être communautaire alors que ses principales caractéristiques font en même temps de lui un propriétaire égoïste. Il est donc abstrait au sens étymologique du mot, c'est-à-dire considéré séparément de ses déterminations réelles. (On retrouve donc dans cette critique de la citoyenneté le sens étymologique des mots français «abstraire» et «abstraction» et de l'allemand «*Abstraktum*», tirés du latin classique «*abstrahere*»: arracher, détourner, détacher.) S'il y a ici une illusion, ce n'est pas au sens d'une simple apparence.

On retrouve plutôt ici les conséquences de l'argument communautaire. En effet, l'homme veut par une nécessité de nature la communauté. Sans cela, il n'y aurait pas de construction d'une communauté politique. C'est un côté de la chose. Mais si l'homme pouvait vouloir la communauté réelle sans jamais se tromper, c'est-à-dire se faire des illusions sur les formes et les figures de la communauté, il ne tomberait pas dans l'antagonisme entre les droits communautaires du citoyen et les droits égoïstes de l'homme. Il y a donc bien un certain concept d'illusion mobilisée par l'argument critique de Marx, mais, comme on le voit, d'une espèce très particulière: l'illusion ne consiste pas à croire qu'il y a une émancipation politique; celle-ci est bien réelle; mais elle est dans le fait de croire que cette forme de communauté est dépourvue de contradictions de fond et que cette forme de liberté est suffisante. Ceci posé, si j'ai écrit plus haut à propos de la thèse de Marx qu'elle indiquait une solution dans une «autre direction», ce qui est une expression vague, c'est parce que la conclusion est, pour le moins, très programmatique et franchement elliptique. Cette autre direction fait donc difficulté et peut supporter des interprétations très divergentes.

Marx veut-il dire ici qu'il faut abolir l'Etat? Cette interprétation ne peut être retenue, dans la mesure où, prise au pied de la lettre, elle ne laisserait que la société civile, dont on a vu qu'elle consacrait l'expression de ce que Marx appelle «l'homme égoïste». Il faut plutôt penser qu'il s'agit de transformer en profondeur la société civile, du moins dans la mesure où celle-ci est largement dominée par le droit de propriété privée pris absolument. Aux yeux de Marx, cela pouvait signifier qu'une telle transformation rendrait inutile la communauté politique, du moins sous sa forme libérale connue. En ce sens, la réponse au problème de l'émancipation serait la possibilité d'une communauté d'hommes libres qui ne connaîtrait plus l'opposition entre la société civile et l'Etat. Mais on ne voit ni selon quels principes, ni selon quelles règles opérationnelles, on pourrait instituer une telle forme communautaire. Et, en ce sens, si la conclusion de Marx se veut une thèse positive, elle nous laisse surtout devant une difficulté, qui invite à la discussion et à l'objection. L'objection, dans ce cadre, n'a pas pour but de réfuter le propos mais plutôt de pousser à voir plus clair dans celui-ci et surtout, dans l'énoncé du problème qu'il traite.

Ainsi, il faut, même brièvement, examiner deux questions: Marx lit-il correctement en substance les Déclarations qu'il cite et qui nourrissent sa critique? Que vaut, d'autre part, en définitive, le concept de communauté, dont, comme on l'a vu, dépendent la lettre et l'esprit de ses arguments?

ooo

Pour cela, on peut s'appuyer sur la discussion que Claude Lefort avait mené du texte de Marx et qui, à bien des égards, s'interrogeait en même temps sur les usages que nous pouvions et que nous pouvons faire de *Sur la question juive*.¹ L'un des principaux arguments de fait de la lecture critique

¹ Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique», initialement paru dans *Libre* n°7, 1979, et repris, à ma connaissance sans modification, dans *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994 pour cette édition, pp. 45-83.

de Lefort est que Marx surdétermine l'importance de certains des droits de l'homme et minore ou néglige certains autres. Notamment mais pas uniquement, il néglige l'article de la Déclaration de 1789 qui donne aux hommes le droit de s'associer pour communiquer librement les pensées, ce qui est bien un droit permettant de créer du commun, contrairement à ce que soutient Marx.

Plus largement, Marx met exclusivement l'accent sur tous les droits qui montrent une séparation d'avec la communauté parce qu'il voit dans l'exercice de la propriété personnelle le fondement autour duquel s'articulent les Déclarations. C'est pourquoi il ne veut pas ou ne peut pas voir dans un Etat fondé sur celles-ci la possibilité de la création d'une communauté distincte, émancipée des anciens liens, mais ouverte à la création de choses communes, le caractère d'abord émancipateur des Déclarations expliquant largement le caractère souvent négatif de leur énoncé.

En ce sens, il est assez clair que, rapportés à leurs intentions probables ou manifestes, certains droits laissent ouverte la possibilité de liens communautaires divers, parce que leur but est d'abord de briser ce qui peut justement empêcher ces nouveaux liens possibles. Par exemple, dire que les citoyens sont égaux devant la loi signifiait que les privilèges étaient abolis. Dire que tout homme ne doit être arrêté et détenu qu'en vertu d'un mandat signifiait qu'on ne décernerait plus de lettres de cachet (lettre portant le sceau du roi et contenant un ordre d'emprisonnement ou d'exil sans jugement).¹ De même encore, poser comme droit naturel la propriété pouvait vouloir dire qu'aucun homme ne pouvait légitimement être serf ou esclave d'un autre.

Dans le même ordre d'idées, Marx a certainement aussi lu la Déclaration de 1789 et ses versions ultérieures à travers le droit de propriété parce que c'était ainsi qu'elle était massivement utilisée à son époque, c'est-à-dire comme une justification de la propriété privée établie et de l'existence de la bourgeoisie propriétaire. Cela faisait des droits de l'homme et du citoyen (que cet usage soit ou non conforme à la lettre et à l'esprit des Déclarations) l'expression de cette bourgeoisie propriétaire. Par conséquence proche, cela incitait fortement à critiquer les droits de l'homme et du citoyen si l'on critiquait la société civile de l'époque. C'est en ce sens que la lecture de Marx peut être qualifiée d'idéologique: elle est elle-même prise dans la lecture qu'on en faisait de son temps. Comme le résume Justine Lacroix, selon Lefort, par «son impuissance à concevoir les droits de l'homme autrement que comme les droits de l'individu, Marx s'est rendu prisonnier de la version idéologique des droits sans saisir ce qu'ils signifient dans la vie sociale et comment ils lient nécessairement le sujet à d'autres sujets.»²

Il est exact de dire que Marx ne met pas l'accent sur la communication des pensées; mais il est également exact de dire que ce droit ne figure pas dans l'énoncé des droits naturels et imprescriptibles de l'article 2, que l'association politique a pour but de garantir. Dans les droits à la sûreté, à la propriété, à l'égalité et à la liberté, il n'est pas inscrit que les hommes doivent par leur commerce, fonder une communauté de pensée. Aussi, prises littéralement, ces objections de Lefort représentent une atténuation, mais non une réfutation ou une annulation du sens de la critique marxienne. C'est pourquoi il est, je crois, préférable de se concentrer sur le noeud sous-jacent de l'argument de Lefort, quitte à s'éloigner de la lettre de son texte: Marx critique en réalité l'émancipation politique au nom d'une certaine conception de la communauté.

ooo

Comme vu plus haut, pour être très largement laissée à l'état de présumé, cette dernière est fortement déterminée. Or, ce présumé doit lui-même être examiné. Il peut par exemple mieux

¹Sur ces points, voir par exemple Georges Lefebvre, *La révolution française*, sixième édition, Paris, Puf, 1968, pp. 165-166.

²Justine Lacroix, «Droits de l'homme et politique, 1980-2012», *La vie des idées*, 11 Septembre 2012. ISSN: 2105-3030. URL: <http://www.laviedesidees.fr/Droits-de-l-homme-et-politique.html>; dernière consultation 15/01/2012.

expliquer que Marx ne voit pas les conséquences de la liberté d'opinion: il ne veut de toute façon probablement pas se contenter d'une communauté créée par un commerce d'idées dont chacun semble au départ être le possesseur. Mais, en partant de là, Marx n'a pas montré qu'une communauté libérale n'était pas réellement une communauté. L'Etat libéral n'est pas contraire à la communauté mais seulement à la communauté telle que Marx la comprend, et rien ne dit que ce schéma de pensée doit être aussitôt accepté. On ne peut se contenter de le prendre tel quel pour constater le caractère unilatéralement anti-communautaire des droits de l'homme.

Autrement dit, la lecture marxienne relèverait d'une sorte de cercle interprétatif: peu intéressé par les formes du commun qui échappent à ses propres présupposés, selon lesquels l'homme doit mener une existence générique dans ses activités ordinaires, Marx part de ces implicites pour retrouver dans l'homme des droits de l'homme la personne égoïste. De là, il déduit, sans surprise, le caractère à la fois non-communautaire et contradictoire de l'émancipation politique. Jusqu'à un certain point, il place ainsi le projet d'une communauté libérale dans un dilemme (destructif): si un Etat libéral veut être une communauté suffisante, il ne peut réussir à tenir ses promesses; si l'on veut une communauté réelle, celle-ci ne peut se contenter de prendre la forme d'une communauté libérale. Mais, en réalité - toujours si l'on exploite de manière relativement libre le sens de l'argument de Lefort - ce qui a été montré est seulement qu'il y a un écart entre la forme de communauté implicitement présente dans le texte et une communauté libérale, et non pas que l'Etat libéral ne peut pas être en vertu de sa constitution une communauté suffisante. Dès lors, si l'on veut clarifier ce point, il faut pour finir revenir sur la notion de communauté utilisée par Marx et sur les mots qui l'expriment, lorsqu'il traite des limites de l'émancipation politique.

Pour parler de la chose publique et du bien commun politique, ainsi que pour parler de l'essence de l'homme, Marx utilise *Gemeinschaft* et *Gemeinwesen*, avec une assez nette prédominance du second sur le premier, ce qui peut justifier qu'on lui fasse un sort particulier. On peut bien sûr faire le choix de constamment traduire ces deux termes par le mot français communauté; mais on masque alors le fait que *Gemeinwesen* a un sens relativement spécifique qui touche directement au noeud de l'argument de Marx. Ainsi, dans la traduction retenue ici, due à J.-F. Poirier, *Gemeinschaft* est traduit par communauté et *Gemeinwesen* par chose publique, pour distinguer en français les deux termes différents employés par Marx en allemand. Toute la question est alors précisément de savoir si *Gemeinwesen* signifie seulement ce que l'on a coutume de signifier par le terme de chose publique. Si l'on juge que le texte de Marx est ambigu, une partie des raisons de cette ambiguïté se trouve dans l'histoire de ce terme qui, sans entrer dans un développement séparé sur ce point, peut intéresser ici.

Sous la forme *Das gemeine Wesen*, on le trouve dans les écrits de Kant pour signifier l'idée de république, au sens large: il s'agit de désigner un Etat qui garantit les libertés de ses membres tout en instituant positivement, comme une réalité, une chose publique. C'est donc l'équivalent allemand du latin *res publica*.¹ Jusqu'ici, la communauté est la chose publique ou république.

Comme substantif, le terme apparaît dans la philosophie et la pensée post-kantiennes avec des sens et des connotations diverses. Mais lorsque Marx s'en sert, il ne signifie plus, ni constamment, ni nécessairement, la république même au sens large. Pour cette raison, dans *Sur la question juive*, il peut voisiner sans difficulté avec le terme *Gattungswesen*, l'être générique. Autrement dit, le véritable être commun ou, si l'on veut, la véritable chose commune, en prenant le mot de chose au sens d'être réel, est l'existence selon les qualités propres du genre humain. On aboutit ainsi à une thèse forte sur la communauté. Mais si l'on observe que dans le texte de Marx, *Gemeinwesen* voisine avec d'autres termes du même champ lexical et sémantique, on peut voir que précisément cette chose commune ne se ramène pas à ce que l'on a coutume d'appeler une chose publique: l'être

¹ Voir Rudol Eisler, *Kant-Lexicon*, traduction de Jean-Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1995, article «république». A ma connaissance, sous la forme sous laquelle l'emploie Kant, le terme apparaît dans les textes de Wolff.

commun est plus large et couvre plus d'aspects que la chose publique ou qu'un bien commun qui serait lui-même défini comme une chose publique. Aux yeux de Marx, le problème de l'émancipation est justement le problème de la possibilité d'instituer un être commun ou une chose commune qui ne serait plus seulement une chose publique, parce que celle-ci est vue comme limitée.

C'est là qu'un lecteur sera peut-être le plus porté à hésiter. Quand nous voulons une communauté qui assure ou qui produit la liberté, voulons la même chose que ce qui est indiqué par l'usage marxien de *Gemeinwesen*? Cette conception de la communauté est-elle valable ici? Ne conduit-elle pas à rejeter, comme étant non communautaire ou anti-communautaire tout ce qui n'entre pas dans cette conception (comme par exemple, comme l'a souligné Lefort, la possibilité d'un commun fondé sur les conséquences de la liberté d'opinion)? Etant donné que Marx n'en dit pas plus sur ce que pourrait être la communauté réelle, je crois qu'il faut considérer précisément comme un élément du texte cette hésitation qu'il produit. Autrement dit: certaines des conséquences pour l'Etat et la communauté libérale que Marx tire de son argument communautaire présupposé sont pertinentes; mais le concept de communauté qui articule la critique reste lui-même discutable au moins pour partie.

Et encore: Marx verrait un problème de fond dans la thèse de l'article de Ronald Dworkin qui a répandu l'expression de communauté libérale et qui, en résumé, pose que l'existence de certaines institutions politiques publiques sont une condition nécessaire et suffisante pour qu'il y ait une communauté.¹ Si l'on soutient une interprétation forte de la thèse de Marx, on dira que l'Etat politique ne peut instituer un véritable être commun parce que pour cela, il faudrait supprimer l'opposition entre la société civile et l'Etat. Selon une interprétation faible de la même thèse, on pourrait dire que selon Marx la communauté libérale se contredit ou révèle des antinomies précisément situées dès qu'elle prétend instituer une communauté. D'une part, elle institue du commun sur la base de droits privatifs. D'autre part, ses déclarations de principe, comme l'absence de reconnaissance d'un culte, supposent pour s'inscrire dans les faits la pratique d'un culte. Mais, dans les deux cas, même si nous pouvons reconnaître la portée de cette critique, cela ne signifie pas que nous sachions comment surmonter ces tensions.

En conclusion, le texte de Marx semble nous laisser devant une aporie, dans la mesure même où l'on ne voit pas vraiment d'issue aux limites reconnues de la communauté libérale. Un lecteur sévère sera peut-être porté à juger qu'il était en fait difficile, au total, de demander plus à la notion de communauté (puisque'elle fournit le principe et le détail de la critique), tout en lui accordant moins (puisque le concept de communauté réelle qui guide cette critique n'est ni élaboré, ni questionné).

L'intérêt propre d'une aporie est toutefois d'être une difficulté d'ordre *rationnel*. Aussi, je crois que, quelque soit le jugement porté sur «l'argument communautaire», il n'est pas juste d'ignorer les deux questions qu'il pose, qui concernent toutes deux les tensions propres aux figures de la communauté libérale et qu'on peut récapituler pour finir.

D'une part, comment poser que les droits de l'homme sont censés exprimer une communauté politique, alors qu'ils sont fondés pour une part assez large sur la séparation des personnes? D'autre part, comment poser une séparation entre la communauté politique et les religions alors que, dans le même temps, on juge qu'un indifférent strict ou un athée ne peut pas être un bon citoyen? Dans les deux cas, il y a là une difficulté qui revient à une antinomie (réprimée ou non, perçue ou non). Quoiqu'on pense, de nouveau, du concept de communauté qui sous-tend la critique de Marx, il me

¹ Ronald Dworkin, La communauté libérale («Liberal community», *California Law Review*, vol.77,1989) repris in Bertew, Da Silveira, Pourtois, *Libéraux et communistes*, Paris, Puf, 1997, pp. 337-358.

semble qu'on ne doit pas ignorer ces questions. Objecter ici que les poser ainsi, dans des formules peu ou prou marxistes, revient en définitive à avouer un fantasme totalitaire me semble plutôt une manière commode d'ignorer le problème. Aussi, je crois pour finir que ces questions restent, toutes réserves faites, toujours les nôtres.