

Émancipation et commensurabilité

Yves Sintomer

in E. Couvélakis (ed.), Marx 2000, Paris, PUF, 2000, p. 111-124

Dans un fragment des *Manuscrits de 1844*, Marx se livre à une critique de l'argent en ces termes : « L'argent, qui est le concept existant et se manifestant de la valeur, confond et échange toutes choses ; c'est pourquoi il est la confusion et la permutation universelles de toutes choses, donc le monde à l'envers, la confusion et la permutation de toutes les qualités naturelles et humaines »². Cette charge contre la marchandisation croissante de toutes les activités humaines et contre l'exploitation et la domination qui lui est inhérente se comprend dans la perspective d'une société émancipée où les choses et les êtres ne pourraient être commensurés les uns aux autres de façon abstraite, où l'activité de chaque individu, dans sa particularité d'être générique, trouverait par essence sa place dans une société réconciliée. Au-delà de la commensurabilité marchande, c'est toute mesure commune qui fait nécessairement abstraction des qualités concrètes. La force critique de la thèse marxienne est indéniable. Elle pose cependant le problème de savoir si une société émancipée pourrait se situer au-delà de toute commensurabilité. Ce problème se pose sur des plans différents, qui n'appellent pas forcément les mêmes réponses : organisation de la production, répartition des biens (question de la justice), respect des règles communes (question du droit), fonctionnement politique (question de la démocratie)... Dans le cadre de cet article, je me concentrerai sur les questions liées de la justice et de la démocratie. Précisons tout de suite que je n'aborderai pas la question « Marx et la démocratie » par le biais des prises de position politiques de Marx ; je me centrerai exclusivement sur la question prescriptive de la commensurabilité dans une société émancipée. Je m'y attacherai en étudiant deux textes importants du Marx de la maturité (*La guerre civile en France* et la *Critique du programme de Gotha*) où se retrouve, dans un autre contexte, la question posée dans l'écrit de jeunesse cité plus haut³. Dans ce qui va suivre, je tenterai de répondre à deux questions. Marx pense-t-il la société émancipée comme située au-delà de toute commune mesure ? Si oui, cette perspective est-elle réaliste et souhaitable ?

« De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins »

La *Critique du programme de Gotha* est l'une des critiques les plus systématiques que Marx ait écrites contre le principe de commensurabilité. On se rappelle la veine anti-méritocratique radicale dans laquelle il revendique le dépassement du droit dans la société communiste. Si le socialisme met fin à la commensurabilité marchande, l'organisation de la production et de la distribution reste cependant basée sur une unité de mesure commune, le *quantum* de travail. Ce droit nouveau, comme tout droit, présuppose l'application d'une même norme à tous les individus. Il fait pour cela abstraction des qualités particulières qui impliquent que chaque être est unique. Plus : les individus concrets étant inégalement dotés, les mettre en rapport à l'aide d'une même unité de mesure revient à sanctionner l'inégalité. En traitant comme égaux des individus inégaux,

² *Manuscrits de 1844*, p. 117-123 ; MEGA, 2, p. 434-438 (les traductions ont été modifiées chaque fois que cela a été jugé nécessaire).

³ Le premier date de 1871, le second de 1875 ; *L'anti-Dühring*, d'Engels, de 1877-78.

le droit « reconnaît l'inégalité des dons individuels et, par suite, de la capacité de rendement comme des privilèges naturels »⁴.

Au-delà du droit ?

Ce raisonnement contient des intuitions stimulantes, et notamment l'idée que les individus ne méritent pas la « qualité » de la contribution qu'ils apportent à la collectivité, car celle-ci ne peut raisonnablement être considérée indépendamment de facteurs qui sont imputables au hasard naturel ou à des données socioculturelles dont ils ne sont pas responsables. Il n'y a donc aucun sens à ce qu'ils exigent que la société, lorsqu'elle considère la qualité intrinsèque de leurs prestations, leur attribue des privilèges en conséquence. Cependant, si les individus méritent une reconnaissance de la société qui ne soit pas effectuée en fonction d'un principe méritocratique, et si le lien entre les différentes activités individuelles ne peut passer par une commensurabilité fondée sur le paradigme de l'échange marchand, de quelle nature peuvent être ce lien et cette reconnaissance ? Marx avance que, pour éviter les inconvénients d'un traitement égal d'individus inégaux, « le droit devrait être non pas égal, mais inégal ». Dans une certaine mesure, le principe anticipe la manière dont a pu être justifiée la “discrimination positive” là où elle s'est pratiquée. Au-delà, on comprend que méconnaître l'inégalité revient à la consacrer ; mais quelle serait la société si égale qu'elle reconnaît l'inégalité sans la consacrer ? Marx donne une réponse explicite à cette question : il s'agit de la société communiste pleinement développée. Ses phrases sont célèbres :

« Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, avec elle, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital ; quand, avec le développement multiple des individus, les forces productives se seront accrues elles-mêmes et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : “De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins !” »⁵.

Cette définition de la société communiste s'articule autour de quatre éléments : (1) la coopération dans la production sera réalisée de façon associative. (2) Les besoins seront satisfaits à un niveau tel que le travail ne sera plus seulement effectué en vue de la satisfaction des besoins essentiels, mais sera devenu une source d'épanouissement et une fin en soi. (3) Cette société sera une société d'abondance, libérée de l'emprise de la nécessité naturelle. (4) Sur cette base, les individus entreront en relation mutuelle au-delà de toute égalité juridique. Leur commerce sera fondé sur une harmonie et une réciprocité complètes permettant le libre développement de chacun. Or, ces quatre points, étroitement liés, posent plus de problèmes qu'ils n'en résolvent.

Une société d'abondance ?

Laissons ici de côté les deux premiers. Du troisième, l'abondance, on peut se contenter de dire quelques mots. D'une part, cette notion ne peut être comprise qu'en opposition structurelle avec

⁴ Gotha, p. 31-32 ; MEW, 19, p. 21.

⁵ Id.

celle de rareté, et le couple ainsi formé doit à son tour, pour avoir un sens, être mis en rapport avec la notion de besoin. Il est au moins trois perspectives sociologiques ou philosophiques dans lesquelles il est possible d'y avoir recours. Dans une première optique, celle de la malédiction biblique, la rareté implique que les êtres humains sont condamnés au travail, à un corps à corps pénible avec la matière. Il est clair que Marx ne se situe pas dans cette perspective. Dans une seconde thématique, la rareté implique que les individus sont en concurrence pour s'approprier des biens rares⁶. Marx semble renverser cette thèse en faisant de la rareté et de la concurrence qu'elle implique une donnée historique transitoire dont l'humanité s'émancipera en atteignant l'abondance. Cependant, critiquer la naturalisation de la concurrence économique et de l'individualisme possessif qui seraient basés sur l'inéluctable rareté de certains biens au nom de la société d'abondance future est problématique, et reste sur le terrain de l'argument critiqué : l'équivalence rareté — lutte pour des biens rares⁷. L'ouvrage désormais classique de M. Sahlins sur les sociétés dites "primitives" a en effet montré que celles-ci sont généralement plus solidaires que leurs homologues développées, la concurrence y étant un principe infiniment moins prégnant. L'absence de toute volonté d'accumuler et de toute lutte pour l'appropriation d'un surproduit éventuel ne réside pas dans une abondance qui s'opposerait au dénuement matériel mais dans des structures sociales qui incarnent le refus d'une éthique du travail et surtout du rendement. Malgré une situation qui semble proche de la rareté absolue, les individus des sociétés "primitives" tendent à consacrer moins de temps que les occidentaux au travail — et beaucoup plus à l'"oisiveté". Toute définition de la rareté ou de l'abondance est donc relative à des critères socioculturels variables et non à des données matérielles ou économiques "objectives" : tel état peut être perçu comme d'"abondance" relative alors même que le développement quantitatif de la richesse sociale est assez restreint⁸. De façon similaire, l'orientation concurrentielle et monologique des individus ne dépend pas du degré de développement de la richesse sociale, mais de la façon dont celle-ci est organisée et perçue. Dans les sociétés capitalistes, c'est parce que le lien social dans la production passe par la concurrence et les rapports de domination, comme l'analyse Marx, que les individualités se structurent de façon prédominante sur le mode de l'individualisme possessif autour de la dispute de biens "rares". C'est pourquoi, dans les sociétés occidentales, l'impressionnant développement de la richesse sociale globale au cours des deux derniers siècles n'a pas débouché sur moins mais sur plus de concurrence. Aussi, la voie du dépassement potentiel de l'individualisme possessif ne réside pas dans le développement à l'infini des forces productives (que celui-ci soit ou non jugé possible), mais plutôt dans la construction d'institutions et de types de moralité favorisant une autolimitation des besoins individuels et collectifs et la construction plus solidaire des individualités⁹.

⁶ Des biens pour lesquels, en s'exprimant en termes marchands, l'offre est structurellement inférieure à la demande. Cette condition peut être entendue anthropologiquement, comme une condition incontournable de l'existence humaine, et fournir ainsi le point de départ d'une anthropologie philosophique ou historique. C'est ainsi par exemple que Sartre, en voulant trouver un substitut "réaliste" et "historique" pour expliquer la constitution monologique de la subjectivité qu'il avait auparavant fondée ontologiquement, donne un rôle central à la notion de rareté dans les premiers chapitres de la *Critique de la raison dialectique*. De même, une bonne partie des théoriciens libéraux défendent plus ou moins explicitement une idée similaire.

⁷ Il avançait déjà un argument similaire in Marx/Engels, 1976, p. 33 (MEW, 3, p. 34-35).

⁸ Sahlins (1972).

⁹ L'autolimitation des besoins peut à son tour constituer une donnée traditionnelle (les besoins étant limités parce qu'il en est ainsi selon la coutume : c'est le principe qui guide généralement les sociétés dites "primitives") ou le résultat d'une orientation socioculturelle discutée dans l'espace public — il devrait en être ainsi en démocratie.

La troisième perspective, quoique souvent combinée avec la seconde, n'en diffère pas moins sur le plan des principes. Elle avance que la rareté est liée avec la commensurabilité : quand il n'y a pas profusion, il faut calculer, comparer, répartir, définir les priorités. A l'inverse, l'abondance permet de dépenser sans compter, comme le dit l'expression populaire. Mais la commensurabilité n'implique pas nécessairement l'individualisme possessif ou le rapport marchand, qui n'en sont que des modalités particulières¹⁰. Même une société où prédomineraient des liens de solidarité plutôt que de concurrence aurait à régler certains problèmes de justice, à inciter à telle autolimitation plutôt qu'à telle autre.... Sur ce plan, la notion de rareté a indéniablement un sens, mais il est cependant assez limité : la rareté ne représente en fin de compte qu'une situation particulière dans une perspective qui souligne, plus globalement, le fait que l'orientation culturelle, politique et sociale d'une société démocratique ne peut aller de soi et qu'elle implique des conflits, des débats et des choix qui sont irréductibles à une simple administration technique. Pour produire un bien en abondance, encore faut-il décider de le produire, de préférence à un autre. Si cette question n'est pas réglée par les mécanismes impersonnels de l'offre et de la demande, elle implique un échange politique. Or, Marx fait fonctionner le dépassement de la rareté comme un facteur qui supprimerait les circonstances qui rendent nécessaire le débat politique.

Au-delà de la justice et de la politique

Pour s'en convaincre, il faut aborder le quatrième élément de sa description de la société communiste à venir : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses moyens ». Quelle est la portée de ce principe censé régler les relations entre les individus et la société dans la seconde phase du communisme ? On peut suivre Castoriadis lorsqu'il affirme que dans cette perspective, chaque individu pose ou devient sa propre mesure — « et comme cela vaut pour tous, la règle ou loi est à la fois sociale et individuelle, universelle et concrète ». Elle est au-delà de la justice distributive : « La règle est la même pour tous, sans qu'il en résulte une pseudo-égalité numérique. Les individus sont égaux, dans et par l'éventuelle inégalité quantitative de ce qu'ils “reçoivent” puisqu'ils reçoivent tous de quoi satisfaire leurs besoins, et de cela ils sont eux-mêmes les meilleurs juges. De même qu'ils sont les meilleurs juges du travail qu'ils ont à fournir »¹¹.

Le problème est que cette règle n'est pas véritablement politique. Elle renvoie plutôt aux rapports que les individus pourraient entretenir mutuellement en tant qu'êtres génériques, dans une perspective qui n'est pas si éloignée de l'anthropologie humaniste des *Manuscrits de 1844*. La mesure que les individus de la société communiste effectuent de leurs capacités et de leurs besoins ne peut faire problème ; elle s'ajuste spontanément avec l'intérêt général. Il s'agit bien d'une pluralité harmonieuse et non conflictuelle, au-delà de la mesure marchande, mais aussi de la politique. Car autrement, il faudrait bien thématiser les procédures et les principes en fonction desquels les individus pourraient être amenés à décider de l'orientation de la production et des

¹⁰ Ainsi J. Elster étudie-t-il de façon convaincante comment certains biens (par exemple les organes humains destinés aux greffes) resteront probablement rares, en fonction des nouvelles potentialités et des nouveaux besoins générés par le progrès des techniques médicales. La société doit donc définir des critères de répartition équitables — ou plus exactement trancher entre différents critères qui peuvent prétendre à l'équité (par exemple, l'offre et la demande marchandes, les chances de survie, l'âge, l'ancienneté de la date de demande...). Elster ajoute qu'il est impossible d'élaborer un critère général qui puisse régler l'attribution de la totalité de ces biens rares. Il est au contraire préférable de reconnaître qu'il faut élaborer de façon *ad hoc* des critères pour chaque type de bien, d'où l'image de la justice “locale” (Elster, 1991).

¹¹ Castoriadis (1978), p. 302.

modes de la distribution. La “solution” marxienne est un tour de passe-passe en ce qu'elle tend à faire disparaître le problème plutôt que d'y apporter une solution. En prétendant aller au-delà de la commensurabilité marchande, elle se situe de fait au-delà de toute commensurabilité, fut-elle “géométrique”¹².

Cela ne revient pas à rejeter le principe « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins » comme inopérant. Il est des contextes (on pense par exemple à la famille) où il devrait pouvoir remplacer avantageusement tout principe de mesure commune formalisée. Comme le remarque M. Sandel, les circonstances ne requièrent pas en tout temps et en tout lieu des règles de justice ou de droit, même dans les sociétés modernes. Les besoins des individus s'apprécient d'une façon qui est aussi qualitative et, dans certains contextes, ils peuvent s'ajuster les uns aux autres sans qu'il y ait besoin de recourir à une quelconque commensurabilité. La justice constitue une amélioration lorsqu'elle succède à une injustice — mais elle peut aussi remplacer des situations où la sollicitude, le souci d'autrui ou la solidarité réglaient l'échange social. Dans ce second cas de figure, la justice, loin de représenter un progrès moral, peut simplement constituer le symptôme de la dégradation des anciens liens de solidarité et la constitution d'une relation plus agonistique entre des individus se concevant de façon croissante comme des monades¹³. La perspective d'une maximisation des situations où les “circonstances de la sollicitude”¹⁴ prévaudraient est donc une idée forte. L'erreur serait pourtant de croire que les sociétés démocratiques modernes pourraient se penser sur le modèle d'un *oikos* familial élargi ou d'une communauté traditionnelle ; qu'elles pourraient en conséquence être suffisamment unifiées au niveau de leurs valeurs éthiques et de leurs critères politiques pour que la production et la répartition s'orientent spontanément selon le principe “communiste”, sans se fonder sur un quelconque principe de commensurabilité.

Marx a certes raison d'insister sur le fait qu'un autogouvernement réel implique une structure de base de la société qui favorise un autre type de moralité historique que celui fondé sur la concurrence généralisée d'individus préoccupés uniquement ou principalement par leurs propres intérêts “rationnels”. Mais la définition sociale de l'utilité et l'affectation correspondante de ressources humaines et matérielles ne peut se passer d'une mise en équation politique et éthique, d'une forme “géométrique” de commensurabilité. En dehors de toute discussion économique sur le caractère dépassable ou non du marché, l'idée forte d'un recul de la mesure de type marchand ne doit donc pas être confondue avec la perspective de l'élimination de la commensurabilité en général — ce qui ne pourrait signifier que l'élimination de la politique tout court.

Au total, Marx méconnaît que les processus modernes de socialisation et d'individualisation aboutissent à des orientations de vie, à des préférences et à des besoins qui ne sauraient être conçus comme autant d'incarnations concrètes de l'universel ; et qu'ils font sans cesse resurgir des

¹² La notion d'égalité géométrique (opposée à l'égalité arithmétique) est une conception qui remonte à Aristote. Pour Aristote, les individus sont « tout autres et non égaux », mais il faut les relier pour que la cité puisse “tenir ensemble”. Ce lien, qui est imposé par le besoin et l'usage (*chreia*), ne peut pas constituer une égalisation véritable des singularités, et ne peut pas relever non plus d'une égalité arithmétique. Il est une création politique, une œuvre du *nomos*, une règle légale, et consiste dans l'établissement d'une relation géométrique entre les individus (et leurs produits) — la convention par laquelle est posée cette relation devenant la question politique par excellence (Cf. Castoriadis, 1978, p. 268 et 300-302). Lukes (1985), dans une optique différente, affirme lui-aussi que l'émancipation telle que la conçoit Marx se situe en dernière analyse au-delà de la justice et du droit.

¹³ Sandel (1982), p. 32.

¹⁴ Pour la défense d'une éthique de la sollicitude (*care*), cf. C. Gilligan (1986).

différences et des conflits aussi bien que des accords consensuels et des compromis¹⁵. Ce problème ne peut manquer d'avoir des répercussions importantes sur la conception du politique dans la société "émancipée".

Du suffrage universel

Lorsque Marx revient sur la question politique dans les années 1870, il élabore de nouveaux concepts en réfléchissant à l'expérience décisive qu'a constitué la Commune de Paris. Alors que bien d'autres philosophes passèrent à côté d'un événement qui annonçait les révolutions du vingtième siècle, il le prend au sérieux et tente d'en donner le sens. Je n'analyserai pas ici l'intérêt de son analyse historique et politique et m'attacherai seulement à discuter les traits de la société émancipée que Marx distingue à travers l'expérience communarde, en tentant de montrer comment y réapparaît le problème de la commensurabilité.

Dictature du prolétariat ou République sociale ?

Dans l'analyse marxienne, la première caractéristique importante de cette révolution politique que représente la Commune est que son but final n'est pas politique mais social : il s'agit d'abolir les classes et d'instaurer le communisme. Les institutions politiques ne sont que des *formes*, le contenu se joue au niveau du mode de production. Le véritable secret de la Commune, c'est que celle-ci était « un *gouvernement de la classe ouvrière*, le résultat de la lutte de la classe des producteurs contre la classe des appropriateurs, la forme politique enfin trouvée qui permettrait de réaliser l'émancipation économique du Travail ». Le niveau politique est subordonné même si Marx lui accorde une certaine autonomie, dans la foulée de ses analyses du bonapartisme. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de définir la forme politique que représente la Commune, Marx rejette la notion de « République sociale ». Tout juste concède-t-il parfois que la Commune pourrait constituer la « forme positive de cette République »¹⁶. Cette expérience ne peut plus vraiment se satisfaire d'un terme aussi indéterminé. Ajouter un adjectif qualificatif à un substantif qui renvoie à une classification des formes de régime politique plutôt qu'à une typologie du pouvoir social, ce serait laisser entendre que l'institution politique pourrait constituer un but en soi, voire le but essentiel. Cela impliquerait qu'il soit possible d'étendre la rationalité politique de la forme républicaine de la sphère politique définie au sens strict à la sphère sociale — que, par exemple, le principe de l'égalité des citoyens, contenu dans le suffrage universel ou les déclarations des droits, prenne le pas sur les rapports de domination et d'exploitation induits par le système fondé sur la mesure marchande. Pour les mêmes raisons, ce n'est plus vers le terme de "vraie démocratie" que se tourne Marx. Dès octobre 1971, il réactivera la notion de "dictature révolutionnaire du prolétariat", utilisée de façon sporadique depuis 1852, et la reprendra quelques années plus tard dans sa *Critique du Programme de Gotha*. Il s'agit de réaffirmer que le mouvement essentiel va bien de la société capitaliste à la société communiste, et pas d'une forme politique à une autre. À la transformation révolutionnaire que nécessite un tel passage correspond « une période de transition politique », la dictature du prolétariat. Le choix du terme dictature suggère que la forme politique est autoritaire, en tant qu'elle exprime la domination d'une classe sur une autre. C'est dans ce sens assez strict qu'il faut comprendre les polémiques de Marx contre

¹⁵ Cette situation renvoie au "fait du pluralisme", qui constitue inversement un nœud central de la réflexion des libéraux de tendance rawlsienne

¹⁶ GCF, p. 41-45 ; MEW, 17, p. 338-342. Engels aura vingt ans plus tard un point de vue plus nuancé (Gotha, p. 103).

« la vieille litanie démocratique » du suffrage universel, de la législation directe, du droit du peuple ou de la milice populaire¹⁷. Un changement effectué sur le seul plan politique reste largement inefficace. La démocratie n'est qu'un fantôme d'autogouvernement tant que persistent les classes et que la société repose fondamentalement sur la domination. Elle ne peut être un but en soi et pourrait être éventuellement sacrifiée pour les besoins de la lutte prolétarienne si cela s'avérait nécessaire. Enfin, il n'est pas impossible qu'elle s'avère totalement superflue après l'avènement d'une société sans classe.

Un gouvernement du peuple par le peuple

La révolution a cependant un but politique propre, car l'émancipation du prolétariat ne peut se réaliser sous n'importe quelle forme. « La classe ouvrière ne peut pas se contenter de s'emparer telle quelle de la machine de l'État et de la faire fonctionner pour servir ses propres objectifs. L'instrument politique de son esclavage ne peut servir d'instrument politique de sa libération »¹⁸. Quelle peut donc être cette forme ? La réponse de Marx, profondément libertaire sur ce point, se construit en plusieurs temps.

Le premier raconte une usurpation. La machinerie étatique constitue un pouvoir artificiel qui n'est rien d'autre que le pouvoir social que se sont appropriés les oppresseurs et qui est retourné contre les opprimés. Tout comme le monde de la production se constitue comme une force étrangère aux individus et les dominant, l'État n'est plus le serviteur mais le maître de la société. Il se place au-dessus d'elle. De pouvoir *de* la société, il devient pouvoir *sur* la société¹⁹. L'analyse historique déterminée du bonapartisme ne fait sur ce point que mettre en relief un mouvement plus général, celui de l'autonomisation de l'État dans les sociétés modernes²⁰.

Le second moment de l'analyse marxienne invite cependant à relativiser l'autonomie de l'État moderne. Celle-ci ne vient pas bouleverser la topique de l'infrastructure et de la superstructure. L'ordre que défend en dernière analyse cet État n'est autre que la domination capitaliste. L'État peut bien prétendre dominer la société, il n'en est qu'une excroissance parasitaire, et sa prétention n'est en fin de compte qu'un leurre. Il n'est que la dernière forme — dégradée et dégradante — de la domination capitaliste, la seule qui puisse encore bâillonner la lutte des classes dominées.

Ce cadre permet de saisir la portée et les limites du troisième moment de la critique marxienne de l'État, celui de sa résorption dans la société. La portée universelle de l'expérience des Communards est d'avoir inversé radicalement le sens des fonctions administratives, législatives et judiciaires : la hiérarchie étatique est abolie et le fonctionnaire, de maître du peuple et de la société, en devient le serviteur. Dans le mouvement où elle abolit la domination de classe, la Commune supprime la relation verticale de commandement / obéissance mise en œuvre par la direction politique. Dans la *Critique du programme de Gotha*, Marx écrira que « la liberté consiste à transformer l'État, organisme qui est mis au-dessus de la société, en un organisme entièrement subordonné à elle »²¹. L'action des fonctionnaires peut alors constituer un instrument neutre dans les mains de la société : il s'agit alors d'un « gouvernement du peuple par le peuple »,

¹⁷ MEW, 17, p. 433 ; Gotha, p. 44-45 ; MEW, 19, p. 28-29.

¹⁸ GCF, p. 38 et 257 ; MEW, 17, p. 336 et 592.

¹⁹ GCF, p. 43-50, 211-213 et 257-261 ; MEW, 17, p. 340-347, 540-545 et 592-597.

²⁰ Gotha, p. 42. MEW, 19, p. 27.

²¹ Gotha, p. 42 ; MEW, 19, p. 27.

au sens fort du mot. C'est l'unité de la Nation qui est réalisée à travers la Constitution communale. À la métaphore du vampire avec laquelle il décrivait le système de la grande industrie, Marx préfère celle du parasite pour analyser l'État et son éradication future. Les formules s'accumulent, dont le lien avec la thématique des écrits de jeunesse est indéniable. La Commune, avance-t-il, « fut la reprise pour le peuple et par le peuple de sa propre vie sociale (...) la reprise de la puissance étatique par la société comme sa puissance vivante »²². Ce troisième moment tend à supprimer purement et simplement la politique elle-même. Engels le formulera de manière radicale dans *L'anti-Dühring* en décrivant la société post-capitaliste comme le stade où « le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production »²³.

Suffrage universel et commensurabilité politique.

Quel est le dispositif institutionnel concret que Marx met en avant dans ses analyses de la Commune ? Il est notable qu'il se réduise au bout du compte à quelques grands principes. Il implique une distinction cardinale : les organes répressifs de l'État doivent être supprimés purement et simplement, alors que les fonctions publiques relevant de l'administration légitime d'un gouvernement central doivent être assumées par des fonctionnaires communaux. Mais le fonctionnariat change radicalement de forme. À la place d'une bureaucratie permanente, fondée sur la hiérarchie et le secret, la Commune nomme des fonctionnaires élus et révocables à tout moment, rémunérés avec des salaires comparables à ceux des ouvriers, dans une structure de décision largement décentralisée. L'armée de métier est remplacée par le peuple en armes, la police est municipalisée, les juges sont élus et révocables à l'instar de tous les autres fonctionnaires municipaux. Ceux-ci sont par rapport à la Commune dans la même situation que les employés d'une entreprise commerciale vis-à-vis de la direction de l'entreprise : totalement subordonnés. La différence est cependant qu'ils ne sont pas subordonnés au sommet de la hiérarchie mais au peuple dans son ensemble. Le pouvoir dont il s'agit est donc montant, et non descendant. L'élection par les administrés, et non l'investiture hiérarchique, devient le principe général de la nomination des fonctionnaires. Le contrôle populaire établit ainsi une responsabilité réelle et non plus seulement apparente des fonctionnaires. Le suffrage universel, qui s'étend désormais à tous les aspects de la vie politique et administrative, joue un rôle essentiel dans le pouvoir des producteurs associés²⁴.

Enfin, la forme communale implique une fusion des trois branches du gouvernement, législative, exécutive et judiciaire. D'une certaine manière, cela ne fait que rendre explicite une réalité fondamentale qui est également présente dans la société capitaliste, où la division des pouvoirs est relative en ce qu'à travers elle s'exerce en dernière analyse la domination du capital. Mais il s'agit de quelque chose de plus qu'une simple démythification. Pour paraphraser une affirmation récurrente dans les constitutions françaises, on pourrait dire que la Commune est selon Marx « une et indivisible ». Elle est « un organisme au travail » dont l'harmonie rend dénuée de sens une division des pouvoirs qui soit plus que strictement technique.

Au total, le projet politique de la Commune tel qu'il est présenté par Marx appelle un jugement ambivalent. D'un côté, il est fondé sur la perspective d'une suppression tendancielle d'une

²² GCF, p. 43-50 et 212-213 ; MEW, 17, p. 340-347 et 541-543.

²³ Engels (1977), p. 317 ; MEW, 20, p. 262.

²⁴ GCF, p. 43-45, 214-215 et 260-261 ; MEW, 17, p. 338-342, 545 et 596-597.

domination politique à laquelle se substitue le “pouvoir montant” du peuple. Un tel projet est au cœur de l'aventure démocratique. Plus particulièrement, l'extension du suffrage universel à un nombre croissant de domaines que Marx appelait de ses vœux est sans doute l'une des clefs des stratégies contemporaines de démocratisation. Cependant, en visant l'abolition de la domination politique plus que l'établissement d'un contrôle populaire sur l'État, en pensant que le pouvoir institué pourra disparaître totalement au profit du pouvoir instituant, et en présentant cet objectif comme actuel et non contradictoire, Marx offre le flanc à la critique. Dans sa reconstruction, la conséquence immédiate et quasiment spontanée des mesures politiques prises par la Commune est l'abolition de l'État au sens wébérien. En particulier, la violence publique légitime n'est plus monopolisée par une institution spécifique, mais est au contraire exercée par le peuple lui-même.

La question n'est pas que Marx sous-estime la nécessité d'une formation professionnelle des administrateurs de la Commune. Il est conscient de cette nécessité, mais ce processus ne fait pas problème, il est dissout dans le pouvoir générique de tout un peuple. Marx se situe à cet égard dans le droit fil des Lumières : le savoir est neutre, il est un instrument au service de la puissance sociale et n'engendre pas de lui-même un pouvoir social différentiel. La gestion technique et l'autorité qu'elle implique ne se séparent pas du pouvoir des producteurs associés, elles n'en sont qu'un instrument²⁵. La Commune ne se contente pas de supprimer la domination, elle abolit aussi les relations horizontales de pouvoir entre les producteurs associés. Ceux-ci retrouvent implicitement au niveau “politique” les qualités génériques de coopération et d'association qui sont les leurs dans l'activité productive.

Le thème de l'abolition de la division des pouvoirs montre bien comment Marx n'est guère sensible à la question des potentiels abus de pouvoir dans la structure politique communale, ou même simplement des erreurs qui pourraient être commises par le peuple ou en son nom. Une fois éradiqué le parasite que représente l'État, le contrôle populaire des représentants et des fonctionnaires communaux représente une garantie suffisante contre toute déviation concevable. L'accent rousseauiste est ici indéniable, et on pourrait dire, en paraphrasant Rousseau, que la volonté communale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique. Les modalités de constitution du “pouvoir montant” du peuple ne sont pas perçues comme un problème par Marx. C'est pourquoi le suffrage universel étendu à l'élection des fonctionnaires peut jouer le rôle d'un *deus ex machina* de l'institution politique : en votant, les individus associés expriment leur être social et trouvent naturellement la voie juste à la solution coopérative de leurs problèmes pratiques.

Qu'en est-il d'ailleurs exactement de ce “droit” ? Ne vient-il pas infirmer le raisonnement tenu jusque-là sur la question de la commensurabilité ? Car après tout, le suffrage universel peut sembler incarner le paradigme de la commune mesure sur le plan politique — et même de la commensurabilité arithmétique, puisque son principe est “une personne, une voix”. Comment le Marx critique de la commensurabilité peut-il en faire l'instrument privilégié de la volonté populaire ? Pour le comprendre, il faut saisir que, dans la perspective marxienne, le suffrage universel ne saurait être un droit que dans un sens métaphorique. Dans les sociétés de classe du XIX^e siècle, il constitue un objectif autour duquel le prolétariat peut contester l'ordre dominant et

²⁵ SAL, 2, p. 378-380 (MEW, 18, p. 635) ; cf. aussi Engels, “De l'autorité”, in SAL, 2, p. 116-120 (MEW, 18, p. 305-308). Dans le cadre de la polémique contre Bakounine, ils défendent tous deux le maintien de relations techniques d'autorité dans le procès de production et dans la vie sociale, mais en interprétant cette relation comme strictement technico-fonctionnelle.

polariser autour de lui un bloc de classe²⁶. Dans une société émancipée, l'important dans le suffrage universel n'est pas la constitution d'une majorité et d'une minorité. Il ne s'agit pas de décompter les votes, de soupeser les préférences individuelles ou collectives, de trancher un conflit entre des demandes contradictoires, de garantir les droits des minorités éventuelles. C'est d'ailleurs pour cela que, quatre ans plus tard, Marx pourra sans se contredire parler de la « vieille litanie » du suffrage universel. Le suffrage ne constitue dans cette perspective qu'un acte technique, et non plus politique²⁷. C'est pourquoi il n'est pas besoin que les citoyens entrent par surcroît dans des rapports juridiques ou qu'ils se voient reconnu un ensemble complexe de droits. Si le suffrage universel suffit à épuiser les droits, c'est qu'il est plus qu'un droit exercé par la multiplicité des citoyens : il est en dernière analyse l'expression de la volonté commune du corps indivis des producteurs associés. Il se situe au-delà de l'horizon de la commensurabilité. On voit mal comment, sous une forme aussi millénariste, l'idée d'une suppression tendancielle de la domination aurait pu triompher dans le monde réel autrement que sous une forme totalement défigurée.

* * *

Il faut se garder de tout jugement trop rapide, et nous n'avons analysé l'œuvre marxienne que sous un angle limité. Il serait par exemple nécessaire de s'attarder sur ses analyses du travail et de la rationalité capitaliste, ou sur sa théorie de l'action collective. Sur tous ces points, les analyses de Marx sont d'une grande richesse. Il n'en reste pas moins que sa vision de la société émancipée ne peut se comprendre que dans le cadre globalement intenable de sa critique de la réification. Dans le communisme, les individus associés maîtrisent lucidement leur destin dans le cadre d'une société d'abondance ; l'abolition de la domination sociale et politique s'est accompagnée de la suppression de tous les rapports de pouvoirs en général ; l'autorité et le conflit politiques ne sont plus vraiment des problèmes à partir du moment où l'intérêt particulier et l'intérêt général fusionnent harmonieusement plutôt que de s'opposer. La question de la commensurabilité tombe du coup d'elle-même.

La brillante critique d'un système social autonomisé vis-à-vis du pouvoir démocratique des citoyens, qui leur impose des lois et dicte leurs comportements en formant une structure qui modèle en profondeur leur subjectivité dans le sens de l'individualisme possessif, repose en fin de compte sur une problématique de la réconciliation de la société avec elle-même. On peut reprocher à cette utopie romantique d'avoir, sinon provoqué l'avènement de sociétés totalitaires, du moins contribué à lever des barrières qui auraient peut-être pu l'arrêter. Aveuglés par une conception idéaliste du pouvoir populaire, les mouvements révolutionnaires inspirés par l'idéal communiste ont en fait favorisé l'émergence de sociétés bureaucratiques autoritaires. Marx avait pu postuler le dépassement du politique une fois subsumé le conflit de classe. Il faut affirmer à l'inverse qu'il n'est pas de politique de l'émancipation qui puisse se passer d'établir des critères de commune mesure pour résoudre les conflits sociaux et individuels. Bien sûr, ces critères sont toujours relatifs et varient historiquement. La commensurabilité ne repose pas forcément sur l'égalité arithmétique, et les discriminations en positif constituent de ce point de vue des tentatives intéressantes, au-delà de leurs éventuels effets pervers. Mais on ne saurait se passer de commensurabilité tout court, et l'on peut parier qu'en ne voulant pas prendre en compte cette

²⁶ MEW, 17, p. 416-417.

²⁷ Ce n'est guère que dans la polémique contre Bakounine qu'Engels évoquera la constitution d'une majorité et d'une minorité (Gotha, p. 121 ; MEW, 33, p. 388-389).

donnée, on s'exposerait inmanquablement au retour du refoulé. L'actualité d'une théorisation en positif du droit, de la justice, des procédures ou des institutions démocratiques n'en est que plus marquée.

Bibliographie :

- Castoriadis, C. (1978), *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil.
- Elster, J. (1991) : “Justice locale”, *Revue M*, n°49 et 50, octobre-novembre et décembre.
- Engels, F. (1977) *L'anti-Dühring*, Paris, Éditions Sociales.
- Gilligan, C. (1986), *Une si grande différence*, Paris, Flammarion (Cambridge Mass. 1982).
- Lukes, S. (1985), *Marxism and Morality*, Oxford, Oxford University Press.
- Marx K. (1972a), *La guerre civile en France*, Paris, Éditions Sociales (cité GCF).
- (1972b), *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales.
- Marx, K., Bakounine, M. (1975), *Socialisme autoritaire ou libertaire*, Paris, UGE (cité SAL).
- Marx K., Engels, F. (1961-1968), *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz (cité MEW).
- (1972), *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, Éditions Sociales (cité Gotha).
- (1976) *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales
- (1982-), *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlin, Dietz (cité MEGA).
- Sahlins, M. (1976), *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard (Chicago 1972).
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, Cambridge University Press.