

André Senik

**Le Manifeste du parti communiste aux
yeux de l'Histoire**

*Première édition résolument critique
du Manifeste du parti communiste*

PIERRE-
GUILLAUME
DE
ROUX

**« Un communiste, c'est quelqu'un qui a lu Marx, un anticommuniste,
c'est quelqu'un qui l'a compris. »**

Blague de cuisine soviétique de l'époque Krouchtchev, rapportée par
Svetlana Alexievitch dans *La fin de l'homme rouge*, Actes sud, septembre
2013

Pour Nikolai Vassilievitch Abramov

brigadiste au kolkhoze de Loukerino, arrêté le 5 octobre 1937, condamné à mort le 17 octobre, exécuté le 21 octobre, réhabilité en 1957, et photographié ici par ses bourreaux.



© Photographies originales du FSB et des archives nationales de la Fédération de Russie Garf à Moscou. Copies des archives de l'Association internationale Memorial. Publiées en France par les éditions Noir sur blanc dans l'album **LA GRANDE TERREUR EN URSS 1937-1938**, réalisé par Tomasz Kizny, et Dominique Roynette.

INTRODUCTION À LA CRITIQUE

du

MANIFESTE DU PARTI COMMUNISTE

Pourquoi lire le *Manifeste* aujourd'hui, et comment le lire

Pourquoi lire aujourd'hui ce texte qui parut en 1848 ?

Autre question, non moins importante : comment le donner à lire, après l'effondrement politique et moral du système étatique qui se réclamait de lui ?

Il faut le lire d'abord en raison de son importance et de sa responsabilité dans l'histoire du XX^e siècle.

Il a été la bible d'un régime qui imposa son pouvoir à un quart de l'humanité, pendant des décennies. Si l'on admet que nous avons quelque chose à comprendre du passé, et à en apprendre, il importe de savoir ce que contenait l'appel du *Manifeste* à la révolution : ses idées, ses buts et ses moyens.

On pourra alors seulement répondre à la question : « Dans quelle mesure est-il responsable de ce qui s'est fait en son nom ? »

Tel est l'objectif premier de cette édition.

Il faut le lire aussi en raison de son importance dans l'histoire des idées, et dans notre culture contemporaine.

La pensée de Marx occupe une place éminente dans le panthéon des philosophies. Elle est révéérée à l'égal des philosophies de Platon et d'Aristote. Étant donné que le *Manifeste* est la somme et l'abrégé de cette pensée, on doit se demander s'il est juste de continuer à le lire avec le respect dû aux chefs d'œuvre de la philosophie politique, en faisant abstraction de sa nature militante, ou s'il faut se résoudre, enfin, à le lire comme une œuvre de combat que l'on doit juger sur les effets tragiques dont elle était porteuse.

Il faut le lire encore pour prendre conscience des ressorts et des pièges de sa séduction. Le génie stylistique et sophistique de Marx est indéniable et doit être reconnu. Mérite-t-il pour autant d'être admiré, abstraction faite de la cause qu'il sert, ou doit-il être connu afin de se prémunir d'une séduction qui fit prendre le pire pour le meilleur ?

Reste en dernier lieu une sorte de question préalable : pourquoi une nouvelle édition d'un texte qui a été le plus diffusé au monde après les Évangiles, alors qu'il en existe d'innombrables sur les étagères des librairies ?

La réponse à cette dernière question est qu'il n'existe à ce jour aucune

édition résolument et véritablement critique du *Manifeste*¹. Aucune qui le présente et l'analyse sans complaisance, en se plaçant à l'extérieur de son système, et en le confrontant à ses effets dans l'histoire. Il a jusqu'à présent été présenté et commenté comme un texte forcément génial, à éclairer de l'intérieur, et non comme l'appel à une révolution violente ... qui a eu lieu.

Or, cette présentation académique est un contresens, tant sur l'intention explicite de l'auteur que sur la nature du texte. L'intention de Marx n'était pas d'être un philosophe prenant sa place dans l'éternel dialogue spéculatif commencé entre Platon et Aristote. Il a consigné et asséné son point de vue dans la plus connue de ses *Thèses sur Feuerbach*. «Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses façons. Il s'agit maintenant de le transformer. »

Un projet de transformation du monde doit-il être discuté et jugé indépendamment des effets pratiques qu'il entraîne? Tel n'est pas l'avis de Marx, toujours dans ses *Thèses sur Feuerbach*. « La question de savoir si la pensée humaine parvient à la vérité objective n'est pas une question de la théorie, mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance de sa pensée dans ce monde-ci. S'il s'isole de la pratique, le débat sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée est une question purement *scholastique*. »

On est donc pleinement en droit de suivre ce conseil, et de confronter le *Manifeste* à ses suites pratiques.

C'est pourtant ce que de nombreux intellectuels refusent de faire.

¹ Le livre de Charles Andler *Le Manifeste communiste de Karl Marx et F. Engels. Introduction historique et commentaire*, paru en 1909, fait relativement exception. Sans aller jusqu'à mettre le marxisme en question, il repère et dévoile les très nombreux emprunts que Marx ne signale pas, et il ne cache pas non plus l'obscurité du texte. « C'est un document obscur. Comment se fait-il qu'il agisse encore sur les ouvriers d'aujourd'hui ? On se l'explique à peine, tant il est difficilement intelligible. La doctrine, dont il est l'exposé trop dense, offre plus d'une difficulté ; et il abonde en allusions à des faits dont la connaissance, familière aux ouvriers de 1847, est devenue rare aujourd'hui, même parmi les hommes cultivés. Le présent commentaire, tout en demeurant populaire, voudrait éclaircir toutes les allusions et tenter quelque chose pour lever les difficultés de doctrine. » (Les Éditions Rieder, « Bibliothèque socialiste »).

Diverses mauvaises raisons d'éviter la mise en examen du *Manifeste*

En France, Marx est porté aux nues par une pléiade d'intellectuels et par les médias. Son icône est préservée pour des raisons variables, qui toutes l'exemptent d'une mise en examen pour les effets historiques de la pensée et du programme qui sont exposés dans le *Manifeste*.

Pour les universitaires, il est un philosophe génial dont la pensée doit être admirée pour elle-même, indépendamment de sa finalité révolutionnaire

Pour d'autres, au contraire, il est l'analyste critique indépassable du capitalisme, de ses méfaits et de ses crises. À ce titre, il est proclamé « le penseur du XXI^e siècle ».

Pour les plus militants, il est tout cela, plus le porte parole des exploités et l'annonciateur d'une société fraternelle qui demeure l'espérance indépassable.

Pour quelques-uns enfin, tout est bon dans Marx, y compris ce qui s'est fait dans l'histoire sous le drapeau du communisme.

Dans ce contexte français, mettre le *Manifeste du parti communiste* en examen est un geste incorrect, voire iconoclaste, qui fait courir à son auteur le risque d'être rangé du côté des « salauds », et, ce qui est bien pire, de ne pas être entendu.

La volonté de ne pas y aller voir de près est d'autant plus forte que les dangers du texte ne sautent pas aux yeux à une première lecture.

André Breton a témoigné de cette difficulté.

En 1949, s'exprimant au nom et à l'adresse des révolutionnaires qui se voulaient tout à la fois marxistes et antistaliniens, il déclarait. "*Y avait-il dans la pensée de Marx une faille par où le mal pût entrer, l'embryon d'une de ces végétations parasites capables de tout dévorer et recouvrir, c'est ce que nous nous sommes demandé bien des fois et nous demandons encore avec anxiété*"². Pourquoi une pensée aussi exaltante a-t-elle débouché sur l'abomination ? Depuis cette date, l'énigme qui angoissait André Breton n'a pas conduit les héritiers de Marx à mettre sa pensée en examen.

La pensée de Marx est même furieusement redevenue à la mode chez nos intellectuels, à la faveur de la crise de 2008, qui semblait sonner enfin le glas de l'économie de marché et de la pensée libérale.

Le philosophe italien Domenico Losurdo est le spécimen le plus pur et le mieux conservé de ce qu'a été la pensée de Marx pour les partis et les États communistes, avant la chute du système. Il nous aide à comprendre que le marxisme, avant d'être anticapitaliste, est d'abord un antilibéralisme radical. Domenico Losurdo va au bout de sa fidélité et se refuse au moindre abandon. C'est ainsi qu'il ne répugne pas à réhabiliter Staline³. Cela nous rappelle que le stalinisme se proclamait d'une fidélité absolue à Marx, et que la lecture rendue obligatoire du *Manifeste* ne le mit jamais en difficulté.

² André Breton, *Œuvres* tome III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, pages 1111.

³ Domenico Losurdo, *Staline, histoire et critique d'une légende noire*. Milan 2008 ; Bruxelles éditions Aden 2011.

Alors que d'autres marxistes, tel Etienne Balibar, choisissent de définir leur communisme par l'anticapitalisme⁴, Losurdo identifie le communisme de Marx à un antilibéralisme radical⁵. On ne peut que lui donner raison sur ce point. Comme au bon vieux temps, il assimile Israël et les Etats-Unis aux nazis, expliquant que leur prétendue démocratie est en réalité « la démocratie pour le peuple des seigneurs. » En raison de quoi il est invité en 2007, au village du livre de la Fête de l'Humanité, le journal du parti communiste.

Ce Domenico Losurdo n'est pas un franc-tireur isolé. Il est entouré par d'autres marxistes qui font eux aussi l'éloge des pires aspects et des pires figures du communisme. En France, Alain Badiou est le plus médiatisé ; son ami Slavoy Zizek, le plus vibronnant.

Tous deux se grisent de leur radicalité. Zizek impressionne les non initiés, par un cocktail kaléidoscopique et jargonnant de Marx et de Lacan. On comprend néanmoins sans peine qu'il fait l'éloge de la Terreur révolutionnaire, qu'il la juge indispensable et juste, pourvu seulement qu'elle soit appliquée au nom de la Vertu⁶.

Badiou procède à partir d'une pétition de principe : l'Idée communiste est inaltérable par essence, parce qu'elle est la seule hypothèse possible pour l'avenir de l'humanité. A ses yeux de philosophe, l'expérience communiste - que certains disent « ratée » - est bien plutôt comparable aux essais et erreurs bénéfiques qui accompagnent toute expérimentation scientifique. Il faut donc refaire l'expérience, en tirant profit de ce qui n'a pas bien marché dans les essais antérieurs. En mars 2015, il écrit ceci dans un livre intitulé *Quel communisme ?* : « Nous devons à la fois reprendre, reformuler, l'idée communiste (...) en proposant notre propre bilan des aventures du XXe siècle, singulièrement de leur dernier stade, le plus avancé et le plus chargé de promesses, celui qu'incarne la Révolution culturelle en Chine. » On connaît pourtant aujourd'hui le bilan monstrueux et barbare de cette révolution culturelle

Ajoutons que ce philosophe à la mode publia dans *Le Monde* en 1979 un article intitulé "Kampuchéa vaincra !" dans lequel il prenait la défense du régime de Pol Pot et dénonçait la libération du pays par les Vietnamiens. Trente-trois ans plus tard, il veut bien le regretter, tout en l'expliquant par le désir de conserver intact son enthousiasme révolutionnaire pour ce petit peuple qui illustre une pensée de Mao Tsé Toung⁷.

Badiou et Zizek témoignent aujourd'hui encore de leur commune admiration philosophique pour la géniale pensée de Mao Tsé Toung, dans leur préface à la réédition d'un texte de celui-ci⁸

Bien qu'il fut en désaccord sur certains des noms que Badiou fait figurer

4 Il déclare dans une interview au journal Libération en avril 2007. « *Le rejet du libéralisme, sur lequel elle (la gauche) a tenté de s'unir et d'entraîner une partie du PS, est un mot d'ordre très confus. Je préférerais qu'on parle d'anticapitalisme. Le libéralisme n'est pas à rejeter en bloc, qu'il s'agisse des libertés individuelles ou même de la concurrence économique, laquelle provoque chez les militants d'extrême gauche une phobie plus religieuse que politique.* »

5 Contre-histoire du libéralisme, Paris, la Découverte, 2013

6 Robespierre: entre vertu et terreur, Paris, Stock, 2008.

7 In Le Point du 14 mars 2012

8 Slavoy Zizek présente Mao, De la pratique et de la contradiction, Paris, la fabrique, éditions, 2008.

dans son panthéon, le philosophe trotskiste Daniel Bensaïd lui rendit hommage. « L'œuvre d'Alain Badiou force le respect par son audace à contre-courant des pensées faibles et en miettes, par sa capacité à nommer clairement l'ennemi, par sa fidélité à une Idée. Dans une lettre publique à Slavoj Žižek, il affirme qu'il est aujourd'hui « capital de ne rien céder au contexte de criminalisation et d'anecdotes ébouriffantes » dans lesquelles la réaction tente, depuis toujours, d'enclaver les figures de Robespierre, Saint-Just, Babeuf, Blanqui, Bakounine, Marx, Engels, Lénine, Trotski, Rosa Luxemburg, Staline, Mao, Tito, Enver Hoxha, Guevara, Castro et quelques autres⁹ ».

Il ne manque au tableau que le nom du chef de la Corée du Nord. À l'autre bout de l'éventail des fidèles à Marx, on trouve Yvon Quiniou¹⁰, le philosophe le plus proche du parti communiste et du Front de gauche. Lui décrète Marx innocent des horreurs commises en son nom. Il déclare sans ambages que « toutes les incarnations sont infidèles au marxisme ». Appeler « communistes » les régimes qui se prétendaient tels serait une « imposture sémantique ». Ce qui le dispense de confronter sur pièce le marxisme de Marx à ses incarnations. Il préfère diluer Marx dans une version humaniste et morale, tout en reconnaissant honnêtement que Marx rejetait ces épithètes avec le plus profond mépris.

Derrida s'était montré plus subtil. D'un côté, il affirmait qu'il serait criminel de ne pas lire le *Manifeste*, puisque ce retour au texte était rendu possible par la disparition des appareils d'État et des partis qui en donnaient une image indéfendable. D'un autre côté, sans juger nécessaire de procéder à l'analyse critique du *Manifeste*, il exhortait à lire le *Manifeste* pour y chercher l'impulsion vers autre chose que ce que son auteur y avait mis, et même pour y trouver un autre Marx.

« À la relecture du Manifeste et de quelques autres grands ouvrages de Marx, je me suis dit que je connaissais peu de textes, dans la tradition philosophique, peut-être nul autre, dont la leçon parût plus urgente aujourd'hui, pourvu qu'on tienne compte de ce que Marx et Engels disent eux-mêmes (par exemple dans la Préface de Engels à la réédition de 1888) de leur propre « vieillissement » possible et de leur historicité intrinsèquement irréductible. Quel autre penseur a-t-il jamais mis en garde à ce sujet de façon aussi explicite ? Qui n'a jamais appelé à la transformation à venir de ses propres thèses ? Non pas seulement pour quelque enrichissement progressif de la connaissance qui ne changerait rien à l'ordre d'un système mais afin d'y prendre en compte, un compte autre, les effets de rupture ou de restructuration ? Et d'accueillir d'avance, au-delà de toute programmation possible, l'imprévisibilité de nouveaux savoirs, de nouvelles techniques, de nouvelles données politiques ? (...). Ce sera toujours une faute de ne pas lire et relire et discuter Marx. C'est-à-dire aussi quelques autres - et au-delà de la « lecture » ou de la « discussion » d'école. Ce sera de plus en plus une faute, un manquement à la responsabilité théorique, philosophique, politique. Dès lors que la machine à dogmes et les appareils idéologiques « marxistes » (États, partis, cellules, syndicats et autres lieux de production doctrinale) sont en cours de

⁹ Daniel Bensaïd, *Un communisme hypothétique*, À propos de « L'Hypothèse communiste » d'Alain Badiou, in *Contretemps* no 2, nouvelle série, avril 2009

¹⁰ *L'homme selon Marx. Pour une anthropologie matérialiste* (Kimé)

disparition, nous n'avons plus d'excuse, seulement des alibis, pour nous détourner de cette responsabilité. Il n'y aura pas d'avenir sans cela. Pas sans Marx, pas d'avenir sans Marx. Sans la mémoire et sans l'héritage de Marx : en tout cas d'un certain Marx, de son génie, de l'un au moins de ses esprits. Car ce sera notre hypothèse ou plutôt notre parti pris il y en a plus d'un, il doit y en avoir plus d'un. »

Le caractère abracadabrant de cette affirmation aurait éclaté au grand jour si Derrida avait condescendu à citer le passage du texte de 1888 sur lequel il s'appuie, et qui dit exactement le contraire.

"Je reproduis les lignes suivantes empruntées à notre préface commune de 1872. « Bien que les circonstances aient beaucoup changé au cours des vingt dernières années, les principes généraux exposés dans ce Manifeste conservent dans leurs grandes lignes, aujourd'hui encore, toute leur exactitude. Il faudrait revoir, çà et là, quelques détails. »¹¹.

Penser l'avenir en héritier d'un certain Marx, d'un Marx parmi plusieurs autres, cette tâche n'exige-t-elle pas de procéder à un examen critique de l'héritage global, à un inventaire sans complaisance et à un tri ?

Derrida préfère tourner en dérision *« ceux qui trouvent le moyen de bomber encore le torse dans la bonne conscience du capitalisme, du libéralisme et des vertus de la démocratie parlementaire, par quoi nous désignerons non le parlementarisme et la représentation politique en général mais les formes présentes, c'est-à-dire en vérité passées d'un dispositif électoral et d'un appareil parlementaire. »* L'invocation à Marx s'inspire clairement du rejet de la démocratie libérale telle qu'elle existe.

D'autres marxistes veulent également repartir de Marx, sans prétendre y trouver le moyen d'en finir avec le capitalisme. Dans leur *Marx, prénom Karl*¹², Christian Laval et Pierre Dardot expliquent que si « la crise mondiale du capitalisme porte à redécouvrir Marx, il serait pourtant vain d'y chercher une doctrine prête à l'emploi moyennant une simple actualisation. » Quelle est alors la seule chose qui doit rester hors de question à leurs yeux ? *« La question qui est aujourd'hui la nôtre : comment nous libérer du capitalisme, de cette forme historique qui est devenue « monde », sans être condamnés à le subir encore longtemps, au prix de ravages de tous ordres dont nous ne faisons aujourd'hui qu'entrevoir l'ampleur ? »* S'il leur importe de repenser Marx, c'est seulement à condition de soumettre ce travail de pensée à un *a priori*, la révolution, c'est-à-dire de reprendre le programme de Marx *autrement*.

Certains penseurs médiatiques révèrent la même icône, sans être le moins du monde des révolutionnaires. C'est le cas de Jacques Attali. « Alors que le mur de Berlin est tombé et qu'ont disparu presque toutes les dictatures se recommandant de Karl Marx, la lumière doit être faite sur l'extraordinaire trajectoire de ce proscrit, fondateur de la seule religion neuve de ces derniers siècles. Aucun auteur n'eut plus de lecteurs, aucun révolutionnaire n'a rassemblé plus d'espérances, aucun idéologue n'a suscité plus d'exégèses, et, mis à part quelques fondateurs de religions, aucun homme n'a exercé sur le monde une influence comparable à celle que Karl Marx a eue au XXe siècle. Ce livre permet de comprendre qu'aujourd'hui, au moment où s'accélère la mondialisation - qu'il avait prévue -, Karl Marx redevient d'une extrême

¹¹ Voir la suite de la préface ci-dessous page 18.

¹² *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012

actualité. (...) D'une certaine manière, l'Union soviétique, ce cauchemar totalitaire que Marx n'avait pas voulu, a mis entre parenthèses la validité de sa pensée, alors que la chute du mur de Berlin a rendu à son oeuvre sa raison d'être en confirmant son analyse de l'évolution historique¹³ »

Pour Jacques Attali, Marx serait le penseur et le défenseur du capitalisme. «*Marx a vu venir la mondialisation. Il fut le théoricien du capitalisme, non du socialisme.*» De son côté, Alain Minc loue également Marx d'avoir génialement analysé l'économie capitaliste de son époque et de la nôtre. Il ne déteste pas choquer le bourgeois en lançant. «*Je suis le dernier marxiste français, à certains égards !*»

Sachant qu'aucun penseur n'a été aussi cruellement démenti par l'histoire que Marx, qui analysa le capital et son développement mondial dans le seul but de prouver scientifiquement la fin inéluctable du capitalisme, on pourrait sourire de ces éloges unilatéraux.

Sachant comment le programme du *Manifeste* a été mis en application, on pourrait s'attendre à une admiration passée au crible de la critique.

¹³ Jacques Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde*, Paris, Fayard, 2005

Avant 1917, pouvait-on prévoir la tragédie communiste en lisant le *Manifeste* ?

De Bismarck à l'anarchiste Bakounine, bien des contemporains du *Manifeste* ont prédit à sa lecture que le régime communiste dont il est le programme serait liberticide. On verra que ce fut également le cas de Jean Jaurès en 1901. On verra dans le *Manifeste* comment Marx riposte aux accusations prémonitoires qui sont adressées à l'idée communiste.

Les contemporains ne pouvaient pourtant pas imaginer que les dirigeants des partis communistes au pouvoir finiraient momifiés dans des mausolées. Plus généralement, la plupart de ses suites les plus tragiques et monstrueuses ne sont pas revendiquées dans le *Manifeste*. On n'y trouvera pas l'apologie de l'énorme appareil policier de l'État totalitaire, ni l'annonce des déportations, des camps, des exterminations de masse, des procès grotesques, ni des attaques contre les sciences et les arts bourgeois. Ces « suites historiques » ne sont ni prévues, ni assumées. Elles ne sont pas non plus récusées d'avance, et rien non plus dans le texte ne permettra de s'y opposer.

L'analyse du texte pourra seulement établir s'il contenait les germes de cet avenir monstrueux. Mais la prévision des résultats d'une expérimentation peut difficilement prétendre au même degré de certitude que l'analyse des résultats qu'elle a effectivement entraînés. Nous connaissons aujourd'hui ces résultats, mais est-il possible de démontrer que leurs causes se trouvaient effectivement dans le *Manifeste* ?

Peut-on juger la responsabilité du *Manifeste* dans l'histoire du communisme?

Ce texte paru en 1848 appelait à une révolution violente qui a eu lieu soixante-dix ans après sa parution. L'analyse de ce texte peut-elle nous faire connaître d'une façon indiscutable quelle est sa part de responsabilité dans l'effroyable tragédie que le régime communiste a fait subir à un quart de l'humanité pendant des décennies ?

Non, car l'analyse des effets pratiques d'un texte relève de l'interprétation, laquelle dépend en partie des sentiments que l'on projette sur ce texte. On le verra à propos des quelques paragraphes dans lesquels le *Manifeste* définit le rôle des communistes.

On en est donc réduit à l'interprétation. Parce que l'histoire n'est pas une science expérimentale, on ne pourra jamais établir d'une façon scientifique, expérience à l'appui, qu'un autre destin historique du *Manifeste* était possible, si seulement il avait été mis en pratique dans d'autres circonstances et avec d'autres hommes. On ne refera pas l'expérience in vivo sur des centaines de millions de cobayes, simplement pour tester « l'hypothèse communiste », malgré le souhait du philosophe communiste Alain Badiou¹⁴. L'expérience passée a seulement montré que l'instauration de régimes se réclamant du *Manifeste* a été suivi partout du même résultat

¹⁴ Cf Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

tragique. Pour autant, ce constat ne prouve pas l'impossibilité d'un destin contraire.

Une autre raison pour laquelle la simple lecture du texte ne suffit pas à trancher le débat entre les diverses interprétations est qu'on ne trouve dans le *Manifeste* ni l'annonce des horreurs qui furent commises en son nom – ce qui suffirait à le condamner - ni leur condamnation anticipée. -ce qui inciterait à l'innocenter. Tel qu'il se présente, le texte a fait l'objet de lectures contradictoires de la part de ses disciples les plus autorisés. Parmi ceux qui s'en réclament, on trouve aussi bien des marxistes opposés à Lénine et à Staline - citons Rosa Luxembourg, Kautsky et Plekhanov - que tous les léninistes et les staliniens, tous les communistes au pouvoir, qui dénoncent les premiers comme des révisionnistes et des renégats ayant tourné le dos au *Manifeste*.

Il faut donc bien se résoudre à admettre que ce texte sera toujours reçu et interprété de diverses façons. Non en raison de son ambivalence interne - car il est tout sauf ambivalent - mais du fait des attentes contradictoires que ses lecteurs projettent sur lui. Ces derniers, quand ils n'étaient pas au pouvoir, ont vu dans le *Manifeste* la promesse d'un monde de justice et de fraternité

Il est pourtant nécessaire et possible de mener l'examen jusqu'au bout, jusqu'à s'estimer assez éclairé pour pouvoir dire si ce texte a été la source idéologique dont est sortie la catastrophe communiste.

Pour mener à bien cette enquête, il faut commencer par écarter les arguments généralement avancés pour éluder la mise en examen du *Manifeste*, des arguments qui le déclarent innocent a priori et sans jugement.

Les arguments en faveur de l'innocence a priori du *Manifeste*

1° Marx est innocent parce qu'un philosophe n'est jamais responsable de ceux qui l'ont interprété et qui ont prétendu agir en son nom.

L'irresponsabilité des penseurs, qui est déjà une idée fort discutable en général, ne peut pas être sérieusement plaidée pour l'auteur d'un manifeste qui appelle à faire la révolution. Et cela d'autant moins que Marx ne se considérait pas comme un philosophe ou un penseur spéculatif. Il demandait que sa pensée soit jugée sur ses effets pratiques.

2° À elle seule, une idéologie n'explique jamais les événements historiques qui se sont réclamés d'elle.

Bien des historiens estiment en effet que l'idéologie communiste ne suffit pas à expliquer ce qui s'est produit sous son nom, car à leurs yeux l'histoire dépend toujours de bien d'autres facteurs que l'idéologie. C'est d'ailleurs là une thèse marxiste. Il est exact que l'idéologie communiste n'a pas agi seule et indépendamment de l'histoire passée, de la géographie, des événements conjoncturels, et du rôle de certains individus, comme Lénine. Il n'est pourtant guère discutable qu'on retrouve les mêmes traits fondamentaux propres au communisme dans tous les États communistes, au-delà de leur grande diversité. Il est raisonnable de penser que les traits communs qui caractérisent tous les États communistes proviennent de l'idéologie portée par le *Manifeste*. Le rôle premier de l'idéologie dans les États totalitaires provient du fait que ce sont des États idéocratiques, dont l'objectif premier est de mettre une idéologie au pouvoir.

3° Marx ne s'est pas « sali les mains » dans la révolution. Il n'a pas connu les États communistes, et on ne peut donc pas savoir ce qu'il en aurait pensé.

Cet argument spéculé sur la psychologie supposée de l'homme Marx, comme si on ne devait pas juger une idéologie sur ses effets immanents.

4° L'idéologie communiste est porteuse de valeurs sublimes, au point qu'il est même honteux d'établir un parallèle entre le nazisme et le communisme.

Primo Lévi, qui a connu Auschwitz, admet que l'idéal des communistes s'oppose totalement à celui des nazis. Il ajoute cependant qu'en ce qui concerne la vie dans les camps, les résultats sont similaires. Comparant son expérience à celle de Soljenitsyne, il déclare. « *J'ai lu Ivan Denissovitch avec un crayon bleu et rouge à la main. Je marquais en rouge les choses qui étaient vraiment comme chez nous, et en bleu les choses qui, au contraire, étaient différentes. Eh bien, beaucoup de choses sont communes aux deux camps*¹⁵. » Il ne s'explique pas davantage sur cette opposition paradoxale entre l'idéal et ses effets historiques. Raymond Aron en propose une explication. L'idéal communiste aurait été victime des moyens brutaux qu'il se donne.

« Historiquement, le régime soviétique nous le savons, est sorti d'une volonté révolutionnaire, inspirée par un idéal humanitaire. Le but était de créer le régime le plus humain que l'histoire eut jamais connu, le premier régime où les hommes pourraient accéder à l'humanité, où les classes auraient disparu, où l'homogénéité de la société permettrait la reconnaissance réciproque des citoyens. Mais ce mouvement tendu vers un

¹⁵ Ferdinando Camon, *Conversations avec Primo Lévi*, Paris, Gallimard, 1991, page 53.

but absolu n'hésitait devant aucun moyen parce que d'après la doctrine seule la violence pouvait créer cette société absolument bonne et que le prolétariat était engagé avec le capitalisme dans une guerre impitoyable. De cette combinaison entre un but sublime et une technique impitoyable ont surgi les différentes phases du régime soviétique.¹⁶ »

Raymond Aron a eu tort de croire que le but du communisme de Marx était sublime. Cette croyance en la finalité sublime du texte ne résiste pas à un examen. Elle confond ce que dit réellement l'œuvre, et les sentiments de ceux qui ont cru de bonne foi qu'elle conduisait à la société idéalement juste et fraternelle. Nous verrons plus loin que l'idéal d'émancipation humaine exposé en 1844 par le jeune Marx dans *Sur la question juive* revient à dénaturer l'homme en abolissant sa condition d'individu privé. Nous verrons également que le *Manifeste* ne contient pas les promesses humanistes et universalistes que Raymond Aron lui prête ici, comme tant d'autres qui lui sacrifièrent leurs vies, sans s'apercevoir qu'il ne s'agit en réalité que d'espérances généreuses projetées sur lui, mais qui n'y figurent pas.

5° Le Manifeste est innocent parce que le communisme n'a encore jamais existé. La preuve en est qu'il n'y a rien de commun entre la société communiste qui est annoncée, et la réalité des régimes qui se prétendaient communistes.

Cet argument est le plus paradoxal du monde : la preuve que le communisme de Marx n'a jamais été mis en application serait fournie par l'écart abyssal entre l'espérance placée dans le communisme et le système qui se prétendit tel. Il va de soi qu'on n'innocente pas un traitement aux conséquences mortelles en alléguant les espérances qui ont été placées en lui.

Une version plus raffinée permettant d'affirmer que le communisme n'a rien à voir avec le régime instauré après 1917 consiste à dire que ce régime était socialiste, et non communiste. Le philosophe Louis Althusser considère que la première phase de la révolution communiste est une phase de transition, qu'il nomme socialisme. « *Je ne sais pas si l'humanité connaîtra jamais le communisme, cette vue eschatologique de Marx. Ce que je sais en tout cas, c'est que le socialisme, cette transition forcée dont parlait Marx, est «de la merde» comme je le proclamai en 1978 en Italie et en Espagne devant des auditoires déconcertés par la violence de mon propos.¹⁷ »*

En réalité, cette distinction entre la transition socialiste et le communisme ne se trouve pas chez Marx. Contrairement à une idée reçue, il n'a jamais nommé « socialisme » cette première étape, celle de la dictature du prolétariat, et il n'a jamais non plus réservé le mot de « communisme » à l'avenir lointain et radieux. Il reconnaît sans finasser dans le *Manifeste* que le communisme peut être défini tout simplement par l'abolition de la propriété privée. « *En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique : abolition de la propriété privée* ». Dans la *Critique du programme de Gotha* qu'il rédige en 1875, il distingue en toute clarté et à plusieurs reprises les différentes phases de la société communiste.

¹⁶ Raymond Aron *Démocratie et totalitarisme*, Folio/essais, pages 291-292

¹⁷ Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les faits Stock / IMEC*, 1992, page 257.

« Ce à quoi nous avons affaire ici (au lendemain de la prise du pouvoir A.S.), c'est à une société communiste non pas telle qu'elle s'est développée sur les bases qui lui sont propres, mais au contraire, telle qu'elle vient de sortir de la société capitaliste; une société par conséquent, qui, sous tous les rapports, économique, moral, intellectuel, porte encore les stigmates de l'ancienne société des flancs de laquelle elle est issue. (...) Mais ces défauts sont inévitables dans la première phase de la société communiste, telle qu'elle vient de sortir de la société capitaliste, après un long et douloureux enfantement. Le droit ne peut jamais être plus élevé que l'état économique de la société et que le degré de civilisation qui y correspond.

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 aussi 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 ! »¹⁸»

La société communiste dont le *Manifeste* trace le programme n'est donc pas la phase ultime du communisme. Elle n'est pas l'avenir indéterminé qui sera paradisiaque parce que l'abondance (et non la communauté des biens) aura fait disparaître tous les problèmes nés de la rareté. C'est bien le communisme du *Manifeste du parti communiste* que les régimes communistes prétendirent mettre en pratique. Affirmer, contre Marx, que la dictature du prolétariat n'est pas encore le communisme, n'est qu'un subterfuge permettant de sauver l'Idée communiste de sa forme d'existence.

6° Lénine a dénaturé le marxisme de Marx. Il a fait la révolution trop tôt, avant que le prolétariat soit devenu apte à conquérir et à exercer lui-même le pouvoir d'une façon démocratique. Pour se substituer au prolétariat, il a forgé un parti d'un type nouveau, un parti dirigeant du prolétariat, étranger au parti communiste que Marx conçoit dans la section II du Manifeste. Tout le mal est venu de là.

L'analyse du passage consacré au rôle du parti communiste dans le *Manifeste* nous fera savoir si Lénine a réellement été infidèle à la conception et au rôle du parti communiste tels qu'ils sont présentés dans le *Manifeste*, ou s'il s'est tout au contraire donné le moyen de faire jouer au parti communiste le rôle d'avant-garde du mouvement ouvrier tel que défini par Marx.

Un autre argument, plus nuancé, plaide la responsabilité potentielle de la pensée de Marx. Si ce qui est arrivé est entièrement la faute de Lénine, la pensée de Marx contenait la possibilité de ce mauvais rejeton. Selon Marcel Gauchet, « la théorie du parti léniniste, c'est le contraire du marxisme, mis

¹⁸ In *Critique du programme de Gotha*.

au service du marxisme théorique comme dogme¹⁹». Marx ne sort malgré tout pas complètement indemne de ce jugement, puisque « le léninisme permet de donner un corps pratique aux virtualités totalitaires inscrites dans la pensée marxiste, mais qui ne sont chez Marx, à mon sens, que des virtualités.²⁰ » Cette approche nuancée revient pour l'essentiel à disculper la pensée de Marx, puisque la faute principale retombe sur un disciple infidèle, sur la quasi imposture de Lénine.

Nous verrons plus loin si la pensée de Marx contient des virtualités contradictoires, si elle est complexe et ambivalente au point qu'elle aurait pu conduire à des mises en pratique contradictoires entre elles, ou si elle est un système parfaitement cohérent, ne pouvant conduire qu'à un seul type de société. Nous verrons en particulier si un destin démocratique fidèle au *Manifeste* était possible²¹.

Notre enquête se conclura par une confrontation terme à terme entre l'idéologie exposée dans le *Manifeste* et l'essence du totalitarisme, telle que Raymond Aron l'a identifiée en établissant ses cinq attributs essentiels²². Si l'analyse du *Manifeste* révèle qu'il était porteur de ces cinq constituants de l'ADN totalitaire, il sera légitime d'y voir la matrice idéologique du totalitarisme des États communistes.

¹⁹ « *Marxisme-léninisme ?* » Débat entre Marcel Gauchet et André Senik, à l'Institut d'Histoire Sociale de Nanterre, le 22 janvier 2015, publié dans la revue *Histoire & Liberté*, n° 57, juin 2015.

²⁰ idem

²¹ Voir plus bas page 93

²² Voir plus bas page 89.

la séduction dangereuse du style du *Manifeste*

Autant que par ses idées, ce texte s'est imposé par son style, son habileté rhétorique et son souffle épique. Marx fut un excellent sophiste.

Sans le style de Marx, ses idées auraient pu intéresser et convaincre : elles n'auraient pas subjugué les esprits et ne seraient pas devenues les articles d'une foi quasi religieuse. Dans son article sur *Le style du Manifeste*, Umberto Eco s'en émerveille. « *Si on pense au Manifeste du parti communiste, ce texte de 1848 qui eut sans conteste une influence sur les événements de deux siècles, je crois qu'il faut le relire du point de vue de sa qualité littéraire ou du moins –même si on ne le lit pas en allemand- de son extraordinaire structure réthorico-argumentative. C'est un texte formidable qui sait alterner ton apocalyptique et ironie, slogans efficaces et explications claires, au point que si la société capitaliste entend se venger des ennuis que ces quelques pages lui ont causés, il devrait être religieusement analysé aujourd'hui encore dans les cours de publicité.* »²³

Son éloge se termine ainsi : « *À part la capacité poétique à inventer des métaphores mémorables, le Manifeste reste un chef d'oeuvre d'éloquence politique (et pas seulement) qui devrait être étudié avec les Catilinaires et le discours shakespearien de Marc Antoine sur le cadavre de César.* »

Umberto Eco n'est pas le seul à saluer le style éloquent du *Manifeste*, en faisant preuve d'un enthousiasme sans réserve.

Il n'est pas le seul à reconnaître que ce texte subjugue sans laisser à l'esprit la possibilité d'un regard critique.

Marcel Gauchet se souvient avec émotion que le *Manifeste* produisit sur lui l'effet saisissant d'une révélation intellectuelle. « *Ma première rencontre avec le communisme est d'ordre intellectuel : c'est la rencontre éblouie, à quinze ans, du Manifeste du parti communiste de Marx et Engels. Un moment d'enthousiasme extraordinaire. Marx est l'auteur le plus éblouissant qu'il m'ait été donné de lire* »²⁴.

Le témoignage de Stéphane Zweig confirme que la lecture des prophéties de Marx produit un effet d'exaltation et d'éblouissement qui n'invite pas à porter un regard distancié et un jugement critique sur ses idées.

« *La logique merveilleusement irrésistible, le diagnostic impitoyable, et par-dessus tout, la façon prophétique de poser un problème, tout cela fit une profonde impression sur moi, et je ressentis profondément le pouvoir dynamique concentré dans ces quelques centaines de pages.* »²⁵

C'est donc l'art de jouer en sophiste sur les registres de la logique, de la prophétie, et du lyrisme qui explique sa puissance de séduction. L'écrivain Milan Kundera, qui a vécu sous le communisme, a porté un regard ironique sur le lien entre le lyrisme révolutionnaire et la Terreur. Dans un interview accordé au *Monde* 2 en 1993, il déclare : « *Le lyrisme révolutionnaire de la Terreur communiste a jeté une lumière inattendue sur l'éternel penchant lyrique de l'homme.* »

Les éloges du style du *Manifeste* devraient donc être retournés, et lus comme autant d'avertissements à ne pas se laisser piéger par des artifices et des ruses sophistiques.

²³ Umberto Eco, *Sur le style du Manifeste*, in *De la littérature*, Grasset 2003

²⁴ In Alain Badiou/ Marcel Gauchet, *Que faire ?* Philo éditions, 2014 page 18

²⁵ *Réponse à un questionnaire*, in *Littérature internationale*, 1933.

Nous verrons en conclusion par quels procédés le *Manifeste*, tout en proclamant ouvertement à la face du monde ses idées, ses buts et ses moyens, a séduit des millions d'hommes de bonne volonté en les faisant se tromper eux-mêmes sur ce qu'ils y lisaient ²⁶.

²⁶ Cf ci-dessous page 93.

HISTOIRE DU MANIFESTE

UNE MAINMISE DOCTRINALE SUR LA LIGUE DES COMMUNISTES

La façon dont Marx et Engels se sont fait confier la rédaction du manifeste de la Ligue des communistes nous en apprend de belles sur leurs moeurs politiques.

Cette mission n'a été confiée à Marx et Engels en 1847 par la Ligue des communistes qu'après d'âpres et basses manœuvres de leur part.

Quant au texte lui-même, Marx l'a rédigé au dernier moment et en un temps record, à partir de deux textes préparatoires d'Engels²⁷ ; preuve que tous deux étaient déjà parvenus au terme de l'élaboration de leur pensée.

La rédaction du *Manifeste* résulte donc du croisement de deux histoires distinctes.

Brève histoire de la Ligue des communistes

À l'origine de la Ligue des communistes, on trouve la Ligue des bannis, créée à Paris en 1834 par des émigrés allemands. Elle était composée majoritairement d'artisans et d'ouvriers hautement politisés, mais sa partie instruite leur interdisait de prendre part aux grandes décisions. Révoltés par cet élitisme, les « non instruits » fondèrent à Paris en 1836 une nouvelle organisation secrète appelée la Ligue des justes. Certains de ses adhérents durent se disperser après 1839 pour avoir pris part à une insurrection parisienne de type blanquiste. Ceux qui se réfugièrent à Londres y formèrent l'*Association culturelle allemande pour travailleurs à Londres*.

En novembre 1846, les dirigeants londoniens de la Ligue des Justes se prononcent pour la formation d'un parti fort, ayant pour objectif la transformation de la société. Ils demandent la rédaction d'une profession de foi, l'équivalent d'un manifeste, qui en formulera l'idée directrice.

Chose remarquable, ils adressent la proposition de réunir un congrès communiste pour le mois de mai 1847 à tous les groupes locaux, mais à l'insu de Marx et d'Engels. C'est la preuve de leur méfiance à l'égard de ces deux « instruits ». Sans doute craignent-ils une mainmise doctrinale qui aurait pour conséquence d'enrégimenter les esprits, de mettre un terme au débat d'idées, et de soumettre ceux d'en bas à des chefs éclairés.

Juste prémonition !

Histoire des manœuvres d'Engels

Dans une lettre à Marx datée du 23 octobre 1846, Engels rend compte fidèlement, entre compères, de son activité à Paris, au cours de l'été 1846. Son objectif était de convaincre les communes parisiennes de la Ligue des Justes de la supériorité des positions de Marx. Il devait contrebattre de multiples influences. Celle du « socialisme vrai » ou « socialisme allemand » dont Grün est la figure principale ; celle de Weitling, et celle de Proudhon. La section III du *Manifeste*, qui a pour titre *Littérature socialiste*

²⁷ Engels *Principes du communisme* et *Projet de profession de foi communiste*.

et communiste, sera d'ailleurs entièrement consacrée à éliminer par tous les moyens l'influence de ces différentes idées. Engels écrit :

« La confusion est infernale chez ces braves artisans des communes de Paris. Quelques jours avant mon arrivée, on a mis à la porte les derniers partisans de Grün, soit une commune entière, dont la moitié reviendra cependant. Nous ne sommes plus qu'une trentaine maintenant. J'ai aussitôt aménagé une commune de propagande, et je me démène comme un beau diable. Les membres de la commune m'ont tout de suite élu et chargé de la correspondance. Vingt à trente hommes se proposent d'adhérer. Nous serons bientôt plus forts que jamais.

Soit dit tout à fait entre nous, j'ai joué un vilain tour à Moses Hess. Il avait fait adopter une « Profession de foi » à l'eau de rose qu'il avait divinement améliorée. Vendredi dernier, au district, je l'ai passée au crible, point par point : je n'en étais encore qu'à la moitié, lorsque tout le monde se déclarait convaincu et satisfait. Sans la moindre opposition, je me fis charger d'élaborer la nouvelle profession de foi qui sera discutée vendredi prochain au district et que l'on enverra à Londres derrière le dos des communes. Naturellement, il faut éviter que qui que ce soit s'en aperçoive, sinon nous serions tous déposés — et cela ferait un scandale terrible. »

Il faut savoir que ce Moses Hess, auquel Engels a joué un vilain tour, est le philosophe allemand qui a gagné Marx aux idées communistes. Il leur jouera plus tard un fort joli tour lui aussi, en devenant l'un des inventeurs du sionisme.

L’histoire du communisme de Marx avant le *Manifeste*.

Avant d’être communiste, et de se tourner vers l’économie politique, Marx s’est formé à la philosophie et au droit dans la mouvance des Jeunes hégéliens, ou hégéliens de gauche, des libéraux, qui aspirent passionnément à faire triompher en Allemagne l’émancipation politique apportée par la Révolution française. Marx a tenu à raconter pourquoi il s’est abstenu de se déclarer communiste à un moment où il lui fallait prendre position pour la première fois sur des conflits sociaux. La raison de cette abstention est qu’à cette époque, le mot communisme évoquait en Allemagne une idée confuse, un sentiment plus qu’une théorie cohérente et rigoureuse. Or Marx entend n’être rien moins que le Hegel de l’avenir. Il n’est donc pas question pour lui de s’affilier à une mouvance intellectuellement hétérogène et confuse, et dont l’unité est plus sentimentale que théorique. Il le raconte en 1859.

« En 1842-1843, en ma qualité de rédacteur à la Rheinische Zeitung²⁸, je me trouvais, pour la première fois, dans l’obligation embarrassante de dire mon mot sur ce qu’on appelle des intérêts matériels. Les délibérations du Landtag rhénan sur les vols de bois et le morcellement de la propriété foncière, la polémique officielle que M. von Schaper, alors premier président de la province rhénane, engagea avec la Rheinische Zeitung sur la situation des paysans de la Moselle, enfin les débats sur le libre-échange et le protectionnisme, me fournirent les premières raisons de m’occuper de questions économiques. D’autre part, à cette époque, où la bonne volonté d’« aller de l’avant » remplaçait souvent la compétence, s’était fait entendre dans la Rheinische Zeitung un écho, légèrement teinté de philosophie, du socialisme et du communisme français. Je me prononçai contre ce travail d’apprenti, mais, en même temps, j’avouai carrément, dans une controverse avec l’Allgemeine Augsburger Zeitung²⁹, que les études que j’avais faites jusqu’alors ne me permettaient pas de risquer un jugement quelconque sur la teneur même des tendances françaises. Je préférai profiter avec empressement de l’illusion des gérants de la Rheinische Zeitung, qui croyaient pouvoir faire annuler l’arrêt de mort prononcé contre leur journal en lui donnant une attitude plus modérée, pour quitter la scène publique et me retirer dans mon cabinet d’étude. »

Marx décide alors de forger son propre communisme. La première mesure de cette redéfinition consiste à situer le communisme à l’intérieur d’une philosophie de l’histoire inspirée de celle de Hegel. Il en exposera plus tard les grandes lignes dans sa rétrospective de 1859. La seconde mesure décisive découlera de la première : le communisme est identifié par Marx au combat du prolétariat moderne.

En 1901, Jean Jaurès lui en rend hommage.

« C’est le mérite décisif de Marx, le seul peut-être qui résiste pleinement à l’épreuve de la critique et aux atteintes profondes du temps, d’avoir rapproché et confondu l’idée socialiste et le mouvement ouvrier. Dans le premier tiers du dix-neuvième siècle, la force ouvrière s’exerçait, se déployait, luttait contre la puissance écrasante du capital : mais elle n’avait

²⁸ La gazette rhénane

²⁹ La gazette générale d’Augsbourg

pas conscience du terme où elle tendait ; elle ne savait pas que, dans la forme communiste de la propriété, était l'achèvement de son effort, l'accomplissement de sa tendance. Et, d'autre part, le socialisme ne savait point que, dans le mouvement de la classe ouvrière, était sa réalisation vivante, sa force concrète et historique. La gloire de Marx est d'avoir été le plus net, le plus puissant de ceux qui mirent fin à ce qu'il y avait d'empirisme dans le mouvement ouvrier, à ce qu'il y avait d'utopisme dans la pensée socialiste. Par une application souveraine de la méthode hégélienne, il unifia l'idée et le fait, la pensée et l'histoire. Il mit l'idée dans le mouvement et le mouvement dans l'idée, la pensée socialiste dans la vie prolétarienne, la vie prolétarienne dans la pensée socialiste. Désormais, le socialisme et le prolétariat sont inséparables : le socialisme ne réalisera toute son idée que par la victoire du prolétariat ; et le prolétariat ne réalisera tout son être que par la victoire du socialisme. »³⁰

Marx a raconté et expliqué la genèse et les conclusions de sa pensée propre. « Le premier travail que j'entrepris pour résoudre les doutes qui m'assaillaient fut une révision critique de la Philosophie du droit, de Hegel, travail dont l'introduction parut dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*³¹, publiés à Paris, en 1844. Mes recherches aboutirent à ce résultat que les rapports juridiques - ainsi que les formes de l'État - ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain, mais qu'ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielles dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, comprend l'ensemble sous le nom de « société civile », et que l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique. (...) Le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi : dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. »

Le projet révolutionnaire exposé par le *Manifeste* est conçu à partir de cette conception de l'histoire. Ce projet est aussi définitif que la théorie dont il est tiré. Celle-ci est un système achevé, global, et clos sur lui-même.

³⁰ *Études socialistes / Question de méthode*, lettre à Charles Péguy in *Cahiers de la Quinzaine*.

³¹ *Les annales franco-allemandes*

On en trouve une preuve incontestable dans la préface d'Engels à l'édition anglaise de 1888, où il se livre à une rétrospective.

« Je reproduis les lignes suivantes empruntées à notre préface commune à l'édition allemande de 1872. "Bien que les circonstances aient beaucoup changé au cours des vingt dernières années, les principes généraux exposés dans ce Manifeste conservent dans leurs grandes lignes, aujourd'hui encore, toute leur exactitude. Il faudrait revoir, çà et là, quelques détails. Le Manifeste explique lui-même que l'application des principes dépendra partout et toujours des circonstances historiques données, et que, par suite, il ne faut pas attribuer trop d'importance aux mesures révolutionnaires énumérées à la fin de la section II. Ce passage serait, à bien des égards, rédigé tout autrement aujourd'hui. Étant donné les progrès immenses de la grande industrie dans les vingt-cinq dernières années et les progrès parallèles qu'a accomplis, dans son organisation en parti, la classe ouvrière, étant donné les expériences, d'abord de la révolution de Février, ensuite et surtout de la Commune de Paris qui, pendant deux mois, mit pour la première fois aux mains du prolétariat le pouvoir politique, ce programme est aujourd'hui vieilli sur certains points. La Commune, notamment, a démontré que "la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine d'Etat et de la faire fonctionner pour son propre compte" (voir La guerre civile en France, où cette idée est plus longuement développée). En outre, il est évident que la critique de la littérature socialiste présente une lacune pour la période actuelle, puisqu'elle s'arrête à 1847. Et, de même, si les remarques sur la position des communistes à l'égard des différents partis d'opposition (section IV) sont exactes aujourd'hui encore dans leurs principes, elles sont vieilles dans leur application parce que la situation politique s'est modifiée du tout au tout et que l'évolution historique a fait disparaître la plupart des partis qui y sont énumérés.

Cependant, le Manifeste est un document historique que nous n'avons plus le droit de modifier."

Il est bien précisé que, quarante ans après sa parution, « les principes généraux exposés dans ce *Manifeste* conservent dans leurs grandes lignes, aujourd'hui encore, toute leur exactitude. » Quand Marx et Engels ont été chargés de rédiger le *Manifeste*, c'était bien une doctrine achevée qui mettait la main sur un mouvement ouvrier ouvert jusqu'alors au débat entre des courants divers.

On est donc en droit de parler d'une opération de mainmise doctrinale.

En 1846 Proudhon repousse Marx et le risque d'une mainmise doctrinale

La correspondance échangée en mai 1846 entre Marx et Proudhon révèle que ce dernier avait aperçu les risques d'une mainmise doctrinale sur le mouvement ouvrier.

Elle explique aussi la haine de Marx envers celui qui a lucidement repoussé ses avances.

Proudhon ne se veut pas un maître à penser doctrinaire et dogmatique, et il refuse la révolution.

La lettre de Marx prouve qu'il est demandeur.

« Bruxelles le 5 mai 1846

Mon cher Proudhon,

Conjointement avec deux de mes amis, Frédéric Engels et Philippe Gigot — (tous deux, à Bruxelles) —, j'ai organisé avec les communistes et socialistes allemands une correspondance suivie, qui devra s'occuper et de la discussion de questions scientifiques, et de la surveillance à exercer sur les écrits populaires, et de la propagande socialiste qu'on peut faire en Allemagne par ce moyen. (...) Nos rapports avec l'Angleterre sont déjà établis : quant à la France, nous croyons tous que nous ne pouvons y trouver un meilleur correspondant que vous : vous savez que les Anglais et les Allemands nous ont jusqu'à présent mieux appréciés que vos propres compatriotes. »

Dans sa réponse, Proudhon se montre d'une lucidité de visionnaire.

Lyon, 17 mai 1846.

À M. Marx

Mon cher Monsieur Marx, je consens volontiers à devenir l'un des aboutissants de votre correspondance, dont le but et l'organisation me semblent devoir être très utiles. Je ne vous promets pas pourtant de vous écrire ni beaucoup ni souvent : mes occupations de toute nature, jointes à une paresse naturelle, ne me permettent pas ces efforts épistolaires. Je prendrai aussi la liberté de faire quelques réserves, qui me sont suggérées par divers passages de votre lettre.

D'abord, quoique mes idées en fait d'organisation et de réalisation soient en ce moment tout à fait arrêtées, au moins pour ce qui regarde les principes, je crois qu'il est de mon devoir, qu'il est du devoir de tout socialiste, de conserver pour quelque temps encore la forme critique ou dubitative ; en un mot, je fais profession avec le public, d'un anti-dogmatisme économique, presque absolu.

Cherchons ensemble, si vous voulez, les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent, le progrès suivant lequel nous parvenons à les découvrir ; mais, pour Dieu ! après avoir démoli tous les dogmatismes à priori, ne songeons point à notre tour, à endoctriner le peuple ; ne tombons pas dans la contradiction de votre compatriote Martin Luther, qui, après avoir renversé la théologie catholique, se mit aussitôt, à grand renfort d'excommunications et d'anathèmes, à fonder une théologie protestante. Depuis trois siècles, l'Allemagne n'est occupée que de détruire le replâtrage de M. Luther ; ne taillons pas au genre humain une nouvelle besogne par de nouveaux gâchis. J'applaudis de tout mon cœur à votre pensée de produire au jour toutes les opinions ; faisons-nous une bonne et

loyale polémique ; donnons au monde l'exemple d'une tolérance savante et prévoyante, mais, parce que nous sommes à la tête d'un mouvement, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion ; cette religion fût-elle la religion de la logique, la religion de la raison. Accueillons, encourageons toutes les protestations ; flétrissons toutes les exclusions, tous les mysticismes ; ne regardons jamais une question comme épuisée, et quand nous aurons usé jusqu'à notre dernier argument, recommençons s'il faut, avec l'éloquence et l'ironie. À cette condition, j'entrerai avec plaisir dans votre association, sinon, non !

J'ai aussi à vous faire quelque observation sur ce mot de votre lettre : « Au moment de l'action ». Peut-être conservez-vous encore l'opinion qu'aucune réforme n'est actuellement possible sans un coup de main, sans ce qu'on appelait jadis une révolution, et qui n'est tout bonnement qu'une secousse. Cette opinion que je conçois, que j'excuse, que je discuterais volontiers, l'ayant moi-même longtemps partagée, je vous avoue que mes dernières études m'en ont fait complètement revenir. Je crois que nous n'avons pas besoin de cela pour réussir ; et qu'en conséquence, nous ne devons pas poser l'action révolutionnaire comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire, bref, une contradiction. Je me pose ainsi le problème : faire rentrer dans la société, par une combinaison économique, les richesses qui sont sorties de la société par une autre combinaison économique. En autres termes, tourner en Économie politique, la théorie de la propriété, contre la propriété, de manière à engendrer ce que vous autres socialistes allemands appelez communauté, et que je me bornerai, pour le moment, à appeler liberté, égalité. Or, je crois savoir le moyen de résoudre, à court délai, ce problème : je préfère donc faire brûler la propriété à petit feu, plutôt que de lui donner une nouvelle force, en faisant une Saint-Barthélemy des propriétaires. »

L'échange s'arrête là.

Le destin aléatoire et prodigieux du *Manifeste*

Lancé en 1848, cet appel à la révolution mondiale a été un siècle plus tard le livre le plus diffusé et le plus souvent cité, faisant jeu égal avec les Évangiles.

Il n'a pas connu un succès immédiat, ni une montée en puissance continue et irrésistible. Son audience a subi au contraire des hauts et des bas, de longues traversées du désert, et son triomphe final, lié à la révolution d'Octobre 1917, n'était sans doute pas plus inéluctable que cette révolution : la première guerre mondiale a créé les conditions d'une victoire au forceps qui aurait été hautement improbable sans elle.

Le premier tirage du *Manifeste*, uniquement en allemand, a été de mille exemplaires, et les traductions ont beaucoup tardé. La raison de ce retard est peut-être justement qu'il a été pensé et formulé dans l'esprit de la philosophie allemande, et à destination première des Allemands.³²

Engels en fait le récit en 1890.

« Le Manifeste a eu sa destinée propre. Salué avec enthousiasme, au moment de son apparition, par l'avant-garde peu nombreuse encore du socialisme scientifique (comme le prouvent les traductions signalées dans la première préface), il fut bientôt refoulé à l'arrière-plan par la réaction qui suivit la défaite des ouvriers parisiens en juin 1848, et enfin il fut proscrit "de par la loi" avec la condamnation des communistes de Cologne en novembre 1852. Avec le mouvement ouvrier datant de la révolution de Février, le Manifeste aussi disparaissait de la scène publique. »

C'est que d'autres courants socialistes l'emportent sur les idées du *Manifeste*. Engels énumère ceux avec lesquels il faut composer au sein de l'Association Internationale des Travailleurs en 1864 : « les trade-unions anglaises, les proudhoniens français, belges, italiens, et espagnols », et il inclut dans sa liste « les lassalliens allemands ». Lassalle est le dirigeant du parti social-démocrate allemand. Lui-même s'est toujours reconnu comme disciple de Marx, mais il est partisan de coopératives de production aidées par l'État, au lieu de n'attendre de salut que de la lutte finale.

Dans la suite de son récit, Engels reconnaît implicitement que le marxisme ne prend pas en Angleterre, qui représente pourtant la forme la plus avancée du capitalisme.

32 « Il se trouve que le socialisme scientifique est un produit essentiellement allemand, et il ne pouvait naître que dans la nation dont la philosophie classique avait maintenu vivante la tradition de la dialectique consciente : en Allemagne. La conception matérialiste de l'histoire et son application particulière à la lutte de classes moderne entre prolétariat et bourgeoisie n'était possible qu'au moyen de la dialectique. Mais si les maîtres d'école de la bourgeoisie allemande ont noyé les grands philosophes allemands et la dialectique dont ils étaient les représentants dans le borbier d'un sinistre éclectisme, au point que nous sommes contraints de faire appel aux sciences modernes de la nature pour témoigner de la confirmation de la dialectique dans la réalité - nous, les socialistes allemands, sommes fiers de ne pas descendre seulement de Saint Simon, de Fourier et d'Owen, mais aussi de Kant, de Fichte et de Hegel. » Friedrich Engels, Préface à la première édition allemande de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Londres, septembre 1882.

« Mais dès 1887, le socialisme continental s'identifiait presque entièrement avec la théorie formulée dans le Manifeste. Et ainsi l'histoire du Manifeste reflète jusqu'à un certain point l'histoire du mouvement ouvrier moderne depuis 1848. À l'heure actuelle, il est incontestablement l'oeuvre la plus répandue, la plus internationale de toute la littérature socialiste, le programme commun de millions d'ouvriers de tous les pays, de la Sibérie à la Californie. »³³

Entre 1848 et 1871, la diffusion a été restreinte. Elle connaît un premier bond après la Commune de Paris, dans laquelle les marxistes n'ont d'ailleurs pas été plus influents que dans les révolutions de 1848. Entre 1871 et 1902 le *Manifeste* est traduit dans la plupart des langues européennes.

Une deuxième poussée se produit autour 1905, qui touche la Russie et le Japon.

La troisième phase suit la Révolution soviétique d'octobre 1917 qui promet de transformer la promesse en réalité.

À partir de là, le *Manifeste* est traduit dans toutes les langues et dans tous les dialectes, il est diffusé à des dizaines de millions d'exemplaires.

Dans leurs préfaces successives, sur près de 40 ans, Marx et Engels répètent que ses principes fondamentaux restent inchangés. C'est une façon de reconnaître que ces principes ne sauraient être affectés ni par les travaux de Marx sur l'économie, ni par les événements historiques.

D'abord paru sans nom d'auteurs, puis sous les noms de Marx et Engels, alors que la rédaction finale est du seul Marx, il s'est successivement appelé *Manifeste du parti communiste*, puis *Manifeste communiste*, avant qu'il suffise pour être entendu de dire *Le manifeste*.

On ne peut donc que souscrire au jugement porté par Claude Lefort dans l'article de référence qu'il consacre au *Manifeste communiste* dans le *Dictionnaire des œuvres politiques* qui parut en 1986. « Le Manifeste - encore qu'il fut conçu en collaboration avec Engels et rédigé au nom des communistes - fait éminemment partie de l'oeuvre de Marx et il en est la pièce la plus célèbre. Pour d'innombrables lecteurs, disséminés dans le monde entier, il contient le grand message du fondateur ; pour des millions de militants, qui se sont réclamés de la science du Capital, il est en fait le seul de ses ouvrages qui leur soit familier. Qui plus est, non seulement Marx ne l'a jamais répudié, mais il le présentait à la fin de sa vie comme la meilleure introduction à son oeuvre. »³⁴

³³ Préface à l'édition allemande du *Manifeste* de 1890

³⁴ Claude Lefort, article *Manifeste communiste*, in *Dictionnaire des œuvres politiques*, sous la direction de François Chatelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, PUF, page 772.

LES ANTÉCÉDENTS ET LES PRÉSUPPOSÉS THÉORIQUES DU *MANIFESTE*

On ne peut comprendre complètement le *Manifeste du parti communiste* sans le rattacher aux étapes antérieures de la pensée de Marx, dont les acquis sont les présupposés philosophiques et anthropologiques de sa politique³⁵.

Comme le veut le genre manifeste, celui-ci assène ses affirmations péremptoires et mobilisatrices sans énoncer ni justifier les présupposés dont ces affirmations procèdent, et dont la validité dépend.

Leur rappel s'impose afin d'explicitier et de préciser ce qui est implicite ou allusif dans le *Manifeste*. Il met en lumière les postulats dont l'argumentation dépend, et il permet d'interroger leur validité.

Les idées essentielles que Marx a élaborées avant de rédiger le *Manifeste* et qui en sont les présupposés sont principalement de deux sortes.

L'une est sa conception de l'histoire : on a vu plus haut l'exposé canonique qu'il en donne en 1859. Cet auto-portrait de la théorie marxiste est très connu, car on le trouve en bonne place dans tous les ouvrages présentant le marxisme.

L'autre source du *Manifeste* est délibérément passée sous silence et méconnue. Il s'agit de la conception de l'émancipation humaine que Marx a exposée en 1844 dans *Sur la question juive*.

la « manière de voir » l'histoire

« *Notre manière de voir* » : telle est l'expression utilisée par Marx en 1859 pour nommer ce qui a été qualifié ensuite, et par d'autres que lui, de Théorie de l'histoire, ou de matérialisme historique. Cette conception de l'Histoire fut élaborée par Marx et Engels quelques années avant 1848. Elle se retrouve, sous la forme d'un grand récit, dans la première section du *Manifeste*.

Elle est essentiellement *historiciste, matérialiste et dialectique*.

Elle est *historiciste* en ce qu'elle fait de l'Histoire la seule source, la seule référence et la norme ultime de toutes les valeurs, de tous les principes et de toutes les idées. L'Histoire prend ainsi la place qui était auparavant celle de la nature, de la raison, ou de Dieu. La vie humaine prend son sens en se conformant au sens de l'Histoire. Cette conception de l'Histoire est relativiste - à chaque époque et à chaque classe dominante sa culture - ce pourquoi elle récuse l'idée que l'homme aurait des droits naturels, et de ce fait, des droits sacrés, inaliénables et universels. Les droits de l'homme ne sont pour Marx que des droits bourgeois. Et puisque que la révolution prolétarienne résulte du sens nécessaire de l'Histoire, l'Histoire donne au prolétariat le droit d'imposer par la dictature ses propres idées et ses propres valeurs, sans rien retenir de la culture passée, une culture qui se voulait

³⁵ « Or les *textes politiques*- on dirait mieux les textes historico-politiques : le *Manifeste du parti communiste* (...) etc- ne portent pas leur principe d'intelligibilité en eux-mêmes; les concepts qu'ils développent ne sont pas des concepts fondateurs et leur fondation ne s'y trouve ni exposée ni même indiquée. Le marxisme est l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx. » Michel Henry, *Marx, une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976.

humaniste et universaliste qui fut, en réalité, toujours et exclusivement au service des classes dominantes. Quand on s'en tient strictement à un point de vue historiciste, pour le prolétariat engagé dans la lutte des classes, il n'existe pas d'humanité commune, et donc pas de morale humaniste et universaliste.

Elle est *matérialiste* au sens où elle considère que ce ne sont pas les idées des hommes qui déterminent leur action dans l'histoire. Ce sont les conditions matérielles et sociales de leur production qui déterminent l'appartenance de classe des individus, leurs intérêts et leurs idées, et donc leur action dans l'histoire. Cette action humaine sert à résoudre – dans la sphère idéologique et politique – les contradictions objectives qui sont inscrites dans les structures de la production. Les hommes ne sont que les agents d'une histoire qui obéit à des lois indépendantes de leur volonté. Ce matérialisme est économiste et déterministe.

Elle est *dialectique* au sens de ce mot chez Hegel. L'unité des contraires est l'essence même de tout chose, aussi bien dans la nature que dans l'histoire. La pensée aussi doit se conformer à cette unité des contraires. L'opposition entre les contraires est la raison du devenir, qui est l'essence générale de l'être. Dans le devenir, les oppositions augmentent jusqu'à l'affrontement final, puis elles sont surmontées à un stade supérieur³⁶. Chacun des deux termes de l'opposition antérieure est nié dans sa forme initiale, pour être récupéré et transformé au sein de cet état supérieur.

L'histoire de la lutte des classes exposée dans le *Manifeste* illustre à la perfection ce devenir qui est fait d'antagonismes et qui mène au dépassement final de tous les conflits. L'idée directrice du *Manifeste* selon laquelle « *l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de lutte des classes* » et conduit finalement à leur abolition, cette idée sort tout droit de la conception historiciste, matérialiste et dialectique de l'histoire. Le même schéma dialectique se retrouve aussi parfaitement dans le devenir de l'économie : celui-ci s'explique en dernière instance par l'opposition entre les *forces de production* et les *rappports de production*, opposition qui ne peut être dépassée que par une révolution dans le *mode de production*.

Cette manière de voir l'histoire est issue de la philosophie allemande, et n'est rien d'autre, en dépit de ses prétentions, qu'une métaphysique matérialiste plaquée sur l'histoire. Nous verrons plus loin qu'elle est au service d'une *philosophie de l'histoire* aussi téléologique que celles de Kant et de Hegel.

³⁶ *Die Aufhebung* est donc parfois traduit par dépassement et d'autres fois par abolition.

L'émancipation humaine exposée dans *Sur la question juive*

Le *Manifeste* est l'expression achevée de la pensée politique de Marx. Son programme politique semble se résumer à la révolution prolétarienne qui doit succéder à la révolution bourgeoise, selon le sens de l'Histoire.

En réalité, l'acte inaugural et fondateur de cette pensée se situe dans un texte où il n'est encore question ni du prolétariat, ni de l'exploitation capitaliste, ni de la lutte des classes, ni du sens de l'Histoire.

Il s'agit de l'article *Sur la question juive*, qui paraît en 1844 dans *Les annales franco-allemandes*. C'est par lui que Marx abat son jeu en rompant avec la mouvance des « jeunes hégéliens », ou « hégéliens de gauche », dont il est issu.

Le titre, *Zur Judenfrage*, indique seulement la question d'actualité qui a servi de déclencheur à cette rupture : faut-il accorder l'émancipation politique aux Juifs d'Allemagne, qui en ont été privés par la défaite de Napoléon en 1815³⁷ ?

Marx y répond à Bruno Bauer, qui a été jusque-là son ami et son mentor. Bruno Bauer est un fervent admirateur des Lumières et de la Révolution française. À ses yeux, comme à ceux des autres « jeunes hégéliens », l'émancipation politique apportée la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen représente l'émancipation humaine véritable.

Marx lui répond qu'en réalité, l'émancipation politique n'apporte pas l'émancipation humaine véritable, car elle maintient les causes de l'aliénation humaine.

« Avec elle, l'homme n'a pas été émancipé de la religion ; il a obtenu la liberté religieuse. Il n'a pas été émancipé de la propriété ; il a obtenu la liberté de la propriété. Il n'a pas été émancipé de l'égoïsme de l'activité professionnelle ; il a obtenu la liberté de l'activité professionnelle. »

C'est dans ce texte inaugural et fondateur que Marx énonce les fondements philosophiques de sa pensée politique. Pour comprendre pleinement cette pensée politique dans la forme achevée qu'elle prendra en 1848, il faut partir de ces fondements qui commandent et font comprendre les développements ultérieurs, en respectant l'ordre chronologique.

C'est malheureusement l'inverse qui s'est produit. On n'a pas lu *Sur la question juive*, à l'exception du passage dans lequel Marx fait le procès des droits de l'homme. On a donc lu ce passage hors de son contexte, à travers la grille de lecture du *Manifeste*. En raison de cette lecture rétrospective, on a cru que le procès des droits de l'homme visait déjà la société capitaliste et l'exploitation du prolétariat par les capitalistes.

Or dans *Sur la question juive*, aucun des concepts qui occupent le devant de la scène dans le *Manifeste* n'apparaît : il n'y est question ni de l'exploitation des prolétaires par les capitalistes, ni de la lutte de classes.

Voici de quoi il est réellement question.

Alors que l'émancipation politique reconnaît des droits politiques aux hommes tels qu'ils sont, l'émancipation humaine selon Marx consistera à les émanciper de ce qu'ils sont, de ce qui les aliène, en métamorphosant la

³⁷ J'ai analysé *Sur la question juive* dans « *Marx, les Juifs et les droits de l'homme*, à l'origine de la catastrophe communiste », postface de Pierre-André Taguieff, Denoël, 2011.

condition humaine. Cette conception de l'émancipation humaine prend son départ dans une certaine idée de l'homme. « *L'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux.* »³⁸ Cette formule lapidaire signifie que l'individu n'est pas en lui-même une réalité substantielle. Il n'est pas l'atome irréductible dont l'humanité est constituée. Il n'est pas la forme d'existence naturelle et première de l'être humain. Il n'a donc pas de droits naturels. La conception marxiste qui fait de l'homme un être intégralement social rompt avec la figure de l'individu qui s'est imposée dans les temps modernes, et qui est reconnue jusqu'aujourd'hui dans toutes les Déclarations des droits de l'homme. C'est ce qui le conduit à en dresser un réquisitoire systématique.

« Constatons avant tout le fait que les « droits de l'homme », distincts des « droits du citoyen, » ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société civile, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté. (...)

En quoi consiste la « liberté ? » « Art. 6. La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui. » Ou encore, d'après la Déclaration des droits de l'homme de 1791: « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. »

La liberté est donc le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans nuire à autrui sont marquées par la loi, de même que la limite de deux champs est déterminée par un piquet. Il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même. (...) Mais le droit de l'homme, la liberté, ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même.

L'application pratique du droit de liberté, c'est le droit de propriété privée. Mais en quoi consiste ce dernier droit ?

« Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie. » (Constitution de 1793, art. 16.)

Le droit de propriété est donc le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer « à son gré », sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société ; c'est le droit de l'égoïsme. C'est cette liberté individuelle, avec son application, qui forme la base de la société civile. Elle fait voir à chaque homme, dans un autre homme, non pas la réalisation, mais plutôt la limitation de sa liberté. Elle proclame avant tout le droit « de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ».

Comme on le voit, l'individu que les droits de l'homme reconnaissent et protègent n'est pas conforme à la véritable essence humaine. Il est aliéné.

C'est dans *Sur la question juive* que Marx expose de la façon la plus explicite d'abord en quoi consiste l'aliénation humaine ; puis quelle est sa cause première ; et enfin quelle est l'émancipation qui mettra fin à cette aliénation.

³⁸ Marx, *Thèses sur Feuerbach*

- L'homme est aliéné en tant qu'individu par tout ce qui le limite à lui-même. Cette limitation a pour conséquence de le séparer des autres hommes et de la société, de borner son champ d'action à son seul horizon, et d'entraver ainsi l'essor de sa puissance. Le maître mot de cette conception de l'aliénation humaine est celui de limite. Autant dire que selon Marx l'homme est aliéné par cela même qui le délimite, par ce qui le constitue en individu.

- La cause première et suffisante de cette aliénation humaine est la propriété privée individuelle. C'est elle qui replie l'individu sur ses biens et sur lui-même, et qui transforme les hommes en concurrents au sein des rapports marchands.

- Il en résulte que l'émancipation humaine se fera par l'abolition de la propriété privée, et de tout ce qui la rend possible : les rapports marchands, la société civile, les droits de l'homme, et l'État démocratique qui assure la coexistence des intérêts particuliers et divergents au sein de la société.

Il est donc logique que Marx fasse l'éloge de la Terreur robespierriste, puisque celle-ci s'est exercée contre les droits de l'homme proclamés en 1789. La Terreur, explique-t-il, devait inévitablement et malheureusement se briser contre les principes de la société établie par les droits de l'homme, dont le vice fondamental est d'assurer la priorité des intérêts particuliers et de la société civile sur l'intérêt général et sur l'État politique. Marx s'en prend ainsi à la démocratie libérale. *« Nous constatons que l'émancipation politique fait de la communauté politique, de la communauté civile, un simple moyen devant servir à la conservation de ces soi-disant droits de l'homme, que le citoyen est donc déclaré le serviteur de l' « homme » égoïste, que la sphère, où l'homme se comporte en qualité d'être générique, est ravalée au-dessous de la sphère, où il fonctionne en qualité d'être partiel, et qu'enfin c'est l'homme en tant que bourgeois, et non pas l'homme en tant que citoyen, qui est considéré comme l'homme vrai et authentique. »*

Marx considère que l'émancipation politique apportée par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen aliène doublement l'individu. D'une part, elle le scinde en une personne privée d'un côté, et en un citoyen de l'autre. Ce clivage est une aliénation : Marx ne conçoit pas que l'ambivalence puisse caractériser la nature de l'homme, alors que Kant l'a précisément définie par « l'insociable sociabilité. » D'autre part, l'émancipation politique réduit le citoyen à la portion congrue, à une abstraction, car l'homme réel n'agit en citoyen que les jours où il vote. Pour parler comme Benjamin Constant, la liberté selon les Anciens, qui s'exerce dans la sphère publique, est sacrifiée à la liberté selon les Modernes, qui privilégie l'existence privée au sein de la société civile.

L'émancipation humaine voulue par Marx sera réalisée quand l'individu réel, l'homme concret, aura récupéré en lui le citoyen, se le sera incorporé, pour ne faire plus qu'un avec lui. Il ne sera plus alors qu'un homme citoyen, et un « être générique », c'est-à-dire qu'il ne sera plus rien d'autre que le membre d'une totalité. À la suite de cette expansion, il aura disparu en tant que sujet individuel.

Le coup de génie de Marx est de présenter cette désintégration de l'individu, non pas comme le sacrifice nécessaire de l'individu à la communauté, mais comme l'expansion illimitée de cet individu. Celle-ci est d'autant plus

conforme à la vraie nature de l'homme que les forces de l'individu, *ses forces propres*, sont des forces entièrement sociales.

« C'est seulement lorsque l'homme individuel réel aura repris en lui le citoyen abstrait et sera devenu un être générique en tant qu'homme individuel dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels ; c'est seulement lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses forces propres en tant que forces sociales et de ce fait ne séparera plus de lui sa force sociale sous la forme de la force politique ; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie.³⁹ »

Ce portrait ne laisse décidément aucun espace propre à l'individu en tant que tel. Il expose une conception totalitaire de l'homme.

Que deviennent ces considérations anthropologiques quatre ans plus tard, dans le *Manifeste* ?

Bien que le *Manifeste* ne parle plus des hommes, mais seulement des classes sociales, on y retrouve les idées essentielles de *Sur la question juive*.

À propos de la propriété : « Les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique : abolition de la propriété privée. »

À propos de l'individu : « Vous avouez donc que, lorsque vous parlez de l'individu, vous n'entendez parler que du bourgeois, du propriétaire bourgeois. Et cet individu-là, certes, doit être supprimé. »

Le *Manifeste* reprend également le passage de *Sur la question juive* dans lequel la liberté est dénoncée comme n'étant que la liberté exigée par le commerce. Cette reprise est attestée par la répétition insistante du mot « marchandage », en allemand *der Schacher*, un terme injurieux et aux fortes connotations antijuives.

Voici le texte de 1844 :

« Quel est le fond profane du judaïsme⁴⁰ ? Le besoin pratique, l'utilité personnelle. Quel est le culte profane du Juif ? Le marchandage. Quel est son Dieu profane ? L'argent. Eh bien, en s'émancipant du marchandage et de l'argent, par conséquent du judaïsme réel et pratique, l'époque actuelle s'émanciperait elle-même.

Une organisation de la société qui supprimerait les conditions nécessaires du marchandage, par suite la possibilité du marchandage, rendrait le Juif impossible. »

Ce qui donne dans le *Manifeste*.

³⁹ Cette conclusion suit un passage du *Contrat social* de Rousseau que Marx commence par citer très élogieusement, et contre lequel il se retourne sur la question des *forces propres* de l'individu. « C e l u i qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. »

Marx prétend au contraire que la socialisation intégrale de chaque individu assure le plein développement de ses « forces propres », car les forces de l'individu sont toujours des forces sociales. .

⁴⁰ Sous la plume de Marx, *das Judentum* désigne généralement les Juifs et leur *judéité*, entendue dans son sens le plus large, et parfois le *judaïsme* au sens religieux de ce terme. Il est affirmé ici que le marchandage est la base profane du judaïsme et constitue l'essence sociale de la judéité.

« Par liberté, dans le cadre des actuels rapports de production bourgeois, on entend la liberté du commerce, la liberté d'acheter et de vendre. Mais si le marchandage disparaît, le libre marchandage disparaît aussi. Au reste, tous les beaux discours sur la liberté du commerce, de même que toutes les forfanteries libérales de notre bourgeoisie, n'ont de sens que par contraste avec le marchandage entravé, avec le bourgeois asservi du moyen âge; mais ils n'en ont aucun lorsqu'il s'agit de l'abolition, par le communisme, du marchandage, des rapports de production bourgeois et de la bourgeoisie elle-même. »

Dans l'article de 1844, Marx déclarait la guerre à l'individu, à sa liberté et à sa propriété, en ne cachant rien de ses motivations philosophiques et anthropologiques. Dans le *Manifeste*, ces mêmes motivations philosophiques et anthropologiques sont maintenues à titre de prémisses implicites. Quant aux idées exposées dans *Sur la question juive*, elles sont maintenues elles aussi, mais au prix d'un changement d'argumentation : l'anti-capitalisme a remplacé l'anti-libéralisme. Voici quelques exemples de ce travestissement sémantique.

En 1848 comme en 1844, tout dépend de l'abolition de la propriété privée. Mais, en 1844, la propriété privée était accusée d'aliéner tous les individus en les transformant en concurrents. Il n'y était question ni d'inégalité, ni d'exploitation. En 1848, dans son réquisitoire contre la propriété privée, le *Manifeste* affirme que les communistes n'ont rien contre la propriété privée en général, rien contre la propriété privée résultant du travail effectué, pourvu seulement qu'elle ne serve pas à exploiter autrui. Cette argumentation est évidemment contraire au texte de 1844.

De même, lorsque le *Manifeste* énonce que les communistes ne veulent abolir que l'individu bourgeois, au sens capitaliste que le terme bourgeois a revêtu entre temps, cette affirmation vient contredire les considérations énoncées par Marx dans *Sur la question juive*, qui opposent l'individu en tant que tel, c'est-à-dire le bourgeois membre de la société civile, à l'homme émancipé.

Dans le même ordre d'idées, alors que l'État démocratique est accusé en 1844 de servir à la coexistence de tous les intérêts particuliers et divergents, il est accusé en 1848 d'être l'instrument de la domination d'une seule classe. Le mot *aliénation* de 1844 a disparu pour être remplacé par le mot *exploitation*, qui a un sens économique et social, et non anthropologique, et « *l'émancipation humaine* » a été remplacée par « *l'émancipation du prolétariat* ». Pourtant, dans les deux cas, le mot *émancipation* ne peut se concevoir que par opposition à son antonyme, *l'aliénation*. On constate effectivement que l'émancipation du prolétariat, destinée à mettre fin à l'exploitation, réalisera ce faisant le projet d'émancipation humaine tel qu'il a été conçu en 1844, puisque la liberté individuelle fera place au pouvoir collectif exercé par le prolétariat. Dans son essence même, le prolétariat réalise déjà l'abolition de l'individu privé puisqu'il est un être collectif. Quant aux prolétaires, Marx ne les reconnaît qu'en tant que classe, en tant que « producteurs associés » ou encore en tant que « producteur social. »

Les changements d'argumentation intervenus dans le discours de Marx ont suscité des disputes passionnées. Louis Althusser y a vu la preuve d'une « coupure épistémologique » qui séparerait radicalement le Marx authentiquement marxiste - théoricien et scientifique - du jeune Marx,

philosophe et humaniste, dont la pensée serait encore prise dans l'idéologie allemande avec laquelle il est en train de rompre. Les défenseurs du jeune Marx ont, tout au contraire, voulu voir dans ses écrits philosophiques et anthropologiques de jeunesse, l'humanisme réel et réellement marxiste de Marx, dont l'inspiration aurait été délaissée par la suite au profit d'une approche économiste et dogmatique. Ces diverses façons d'opposer le jeune Marx à celui de sa maturité sont également fausses. Dans l'histoire de la pensée de Marx, le changement de vocabulaire et d'argumentaire intervenu entre 1844 et 1848 n'a entraîné aucune rupture avec les idées originelles, des idées que Marx n'a d'ailleurs jamais reniées.

Ce changement résulte moins d'une coupure et d'une rupture que d'une trouvaille providentielle : la découverte du prolétariat.

En 1844, le programme d'émancipation humaine n'était encore que la vision philosophique d'un penseur.

Qui la réalisera ? Entre 1844 et 1848, Marx a découvert que cette vision peut être attribuée au mouvement objectif de l'histoire, et que le prolétariat en sera l'instrument.

Il n'a pas eu besoin de changer de cap. Il lui a suffi de remplacer le mot aliénation par le mot exploitation, et « l'émancipation humaine » par « l'émancipation du prolétariat ».

Ce changement n'a pas affecté ce qui a été acquis en 1844, et qui n'a d'ailleurs jamais été remis en question par Marx : l'abolition de la propriété privée reste la mesure dont tout dépend, et l'individu est appelé à disparaître intégralement dans la totalité dont il est membre.

Pour comprendre la pensée politique de Marx dans ses tenants aussi bien que dans ses aboutissants, il faut donc aborder le *Manifeste* à partir et à la lumière de *Sur la question juive*. On découvre alors que l'anti-capitalisme du *Manifeste* procède entièrement de l'anti-libéralisme de *Sur la question juive*.

PRÉSENTATION CRITIQUE DU TEXTE

l'idée directrice du *Manifeste* résumée sans artifices par Engels

Dans sa préface de 1883, écrite après la mort de Marx et destinée à reconnaître ce dernier comme le seul inspirateur du *Manifeste*, Engels résume sans artifices l'idée directrice qui est exposée dans la première section et qui constitue le support théorique du texte dans son ensemble.

« L'idée fondamentale et directrice du Manifeste - à savoir que la production économique et la structure sociale de chaque époque historique qui en résulte nécessairement, forment la base de l'histoire politique et intellectuelle de cette époque; que, par suite (depuis la dissolution de la propriété commune du sol des temps primitifs) toute l'histoire a été une histoire de luttes de classes, de luttes entre classes exploitées et classes exploiteuses, entre classes dominées et classes dominantes, aux différentes étapes de développement social; mais que cette lutte a actuellement atteint une étape où la classe exploitée et opprimée (le prolétariat) ne peut plus se libérer de la classe qui l'exploite et l'opprime (la bourgeoisie) sans en même temps libérer à tout jamais la société entière de l'exploitation, de l'oppression et des luttes de classes - cette idée maîtresse appartient uniquement et exclusivement à Marx. »

Les cinq temps du *Manifeste*

Dans l'édition originale qui paraît en allemand et en caractères gothiques, le *Manifeste* tient en un peu moins de 21 pages serrées. Il est composé d'un préambule qui ne porte pas de nom et de quatre sections portant chacune un numéro et un titre.

Il suit un ordre parfaitement logique, qui n'est d'ailleurs pas présenté.

- Son préambule occupe une demi-page sur un total de 21.

Il annonce que les communistes veulent se présenter eux-mêmes au monde.

-La section I- BOURGEOIS ET PROLÉTAIRES - s'étend sur 8 pages. S'y déploie une fresque historique retraçant l'histoire universelle, au terme de laquelle les prolétaires prendront le pouvoir contre les bourgeois.

- La section II - PROLÉTAIRES ET COMMUNISTES n'occupe que 5 pages et demi, alors qu'elle expose le rôle et la place des communistes par rapport au mouvement ouvrier, ainsi que leurs idées et leur programme.

- La section III - LITTÉRATURE SOCIALISTE ET COMMUNISTE- passe en revue et exécute en 6 pages tous les autres courants de pensée passés et présents qui prétendent prendre le parti des ouvriers.

-La section IV - POSITION DES COMMUNISTES ENVERS LES DIFFÉRENTS PARTIS D'OPPOSITION- indique la tactique des alliances avant la prise du pouvoir.

L'ENTRÉE EN SCÈNE

« *Un spectre hante l'Europe, le spectre du communisme* ». Cette entrée du *Manifeste* sur la scène mondiale est, de l'avis de tous les commentateurs, un chef d'œuvre littéraire. À commencer par Umberto Eco, qu'il faut citer à nouveau : « Il commence par un formidable coup de timbale, comme la *Cinquième* de Beethoven (n'oublions pas que l'éclosion préromantique et romantique du roman gothique est encore proche et que les spectres sont des entités à prendre au sérieux)⁴¹. » Jacques Derrida intitule son éloge de Marx *Spectres de Marx*⁴².

Simon Leys estime que « les siècles futurs retiendront plus, dans le *Manifeste du parti communiste* le génie de la formule – et notamment le fameux *incipit*, « un spectre hante l'Europe, c'est le spectre du communisme » – que le génie de la théorie »⁴³.

Or cette formule n'est pas de Marx. On trouve déjà l'expression « un spectre hante l'Europe » dans le livre de Lorenz Stein, *Le socialisme et le communisme contemporains en France* édité en allemand en 1842. Mieux encore, Marx a pu lire ceci dans un article de Wilhelm Schulz sur le communisme paru en 1846 : « *On parle depuis peu d'années du communisme en Allemagne, et il est déjà devenu un spectre menaçant, devant lequel les uns prennent peur, et avec lequel les autres cherchent à s'épouvanter.* » Les historiens ont recensé plus de vingt-quatre occurrences du spectre dans la littérature socialiste et communiste depuis 1840.⁴⁴ Ces précédents n'enlèvent rien au génie dramaturgique de Marx ; ils le font au contraire ressortir car lui seul a su donner au spectre cette place, cette résonance et cet impact. On constate pourtant, très vite, que la charge symbolique du spectre est tout à fait paradoxale.

Cet *incipit*, qui rappelle le début d'*Hamlet*, saisit et émeut son lecteur, car le mot spectre fait surgir l'image de morts qui viennent réclamer vengeance contre un crime impardonnable. Ce spectre du communisme n'est-il pas celui de toutes les victimes de l'exploitation de l'homme par l'homme, qui viennent demander qu'on les venge, enfin ?

Cette évocation spectrale a tellement marqué les esprits qu'elle est répétée comme si elle condensait la pensée et l'indignation de Marx.

Or, le *Manifeste* ridiculise et dissipe immédiatement ce spectre, comme n'étant qu'un conte pour enfants, *ein Märchen*, une sorte de croquemitaine. Il lui oppose la réalité vivante, et bien plus redoutable qu'un spectre décharné : le parti des communistes en chair et en os, le parti des prolétaires qui seront bientôt triomphants.

« *Il est grand temps que les communistes exposent, à la face du monde entier, leurs conceptions, leurs buts et leurs tendances; qu'ils opposent aux fables que l'on rapporte sur ce spectre communiste un manifeste du parti lui-même.* »

⁴¹ Umberto Eco, *Sur le style de Marx*, 1989, in *De la littérature*, Le livre de Poche, page 40

⁴² *Spectres de Marx*, éditions Galilée, 1993

⁴³ *Protée*, Gallimard, 2001

⁴⁴ J'ai trouvé ces informations, ainsi que des citations, dans le riche dossier pédagogique de l'édition du *Manifeste* par Jean-Jacques Barrère et Christian Roche, (*les intégrales de philo*, Nathan, 2012).

Certes, la hantise provoquée en Europe par ce spectre ridicule prouve au moins que le communisme est déjà une puissance, même s'il ne l'est encore qu'à l'état potentiel. Il est une force en puissance.

« Déjà le communisme est reconnu par toutes les puissances européennes comme une puissance. »

Mais le préambule prévient qu'une nouvelle étape commence et que le communisme se veut aussi déterminé à combattre et à vaincre par tous les moyens que le prince Hamlet de Shakespeare est irrésolu.

Le parti communiste serait d'ailleurs sur le point de naître en de nombreux pays à la fois.

« C'est à cette fin que des communistes de diverses nationalités se sont réunis à Londres et ont rédigé le manifeste suivant, publié en anglais, français, allemand, italien, flamand et danois. »

Cette annonce claironnante est présomptueuse. Il faudra attendre des dizaines d'années avant que le *Manifeste* soit traduit et diffusé dans les langues annoncées, et c'est seulement 70 ans et une guerre mondiale plus tard qu'un parti communiste ayant pour idéologie et pour programme le *Manifeste* de 1848 pourra s'emparer du pouvoir et devenir une puissance mondiale.

Le préambule présente le *Manifeste* comme le certificat de naissance d'un parti. Le *Manifeste* est en réalité le texte performatif qui donne naissance à ce parti.

I BOURGEOIS ET PROLÉTAIRES

La première section du *Manifeste* raconte l'histoire universelle des sociétés humaines, depuis l'origine jusqu'à son aboutissement prochain. Son titre lapidaire : BOURGEOIS ET PROLÉTAIRES s'explique par le postulat qui sert de point de départ à toute l'argumentation du *Manifeste* : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes. » Le conflit entre bourgeois et prolétaires en est l'étape actuelle, et l'étape finale.

Cette affirmation a servi de clé de lecture universelle et manichéenne à des générations de marxistes.

« Bourgeois » et « prolétaires » étant les deux classes essentielles qui restent en lutte au sein de la société industrielle, le *Manifeste* les présente, chacune à son tour, dans leur genèse et leur développement, en les replaçant dans le mouvement de l'histoire universelle. L'histoire de la bourgeoisie sert à raconter par anticipation celle du prolétariat. De même que la féodalité a engendré la bourgeoisie, qui l'a finalement éliminée, de même les prolétaires sont engendrés par la bourgeoisie, qu'ils sont appelés à renverser et à remplacer au pouvoir.

Les termes qui désignent les deux personnages principaux de cette histoire ne sont pas des concepts rigoureux, clairs et distincts. Ils sont chargés d'affects. À l'origine, le mot « bourgeois » n'a rien à voir avec les chefs d'industrie employant des salariés. Son sens originel est d'ailleurs expliqué plus loin. « *Des serfs du moyen âge naquirent les citoyens des premières communes; de cette population municipale sortirent les premiers éléments de la bourgeoisie.* »

Quant au mot « prolétaires », il désignait à Rome les citoyens qui n'avaient pas d'autre richesse sociale que leurs enfants. Ces deux termes-clés sont si peu appropriés, ils sont si peu clairs et distincts, qu'Engels devra leur apporter une définition en 1888 dans une note en bas de page, pour les transformer en concepts marxistes. « *Par bourgeoisie, on entend la classe des capitalistes modernes qui possèdent les moyens sociaux de production et utilisent du travail salarié. Par prolétariat, la classe des ouvriers salariés modernes qui ne possèdent pas de moyens de production et en sont donc réduits à vendre leur force de travail pour pouvoir subsister.* »

Parce qu'il est un texte politique et militant, le *Manifeste* met la lutte des classes au premier plan de son tableau, suggérant fortement qu'elle serait le moteur de l'histoire, la raison ultime de son devenir. Mais il explique ensuite cette lutte par sa cause profonde, par son soubassement économique. Dans la théorie marxiste de l'histoire, c'est en effet le mouvement impersonnel de l'économie qui est présenté comme étant la cause première, et la lutte des classes comme son effet au niveau social et politique. L'économie est déterminante en dernière instance du social et du politique. Au regard de la théorie marxiste, la seule raison pour laquelle la victoire du prolétariat est objectivement inéluctable, c'est qu'il est la classe dont le pouvoir sur l'économie et sur la société permettra le développement maximum des forces de production. Cette inversion de préséance dans la présentation n'est pas anodine. Il peut être exaltant de s'engager dans la lutte des prolétaires, mais qui voudrait vouer sa vie au plus grand développement possible des forces de production ?

Les différences entre la lutte des classes du passé et celle de l'époque moderne

Le *Manifeste* commence par poser que la caractéristique universelle de l'histoire passée est l'antagonisme binaire entre exploités et exploités, entre deux camps qu'il appelle « les deux classes en lutte ». Les exemples qu'il en donne sont censés illustrer cet affrontement entre deux camps, et plus précisément entre deux classes.

« *Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, bref oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une lutte ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une lutte qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la disparition des deux classes en lutte.* »

Le mot « classe » est utilisé ici d'une façon beaucoup moins précise qu'il ne le sera par la suite. On devrait même dire qu'il ne convient pas du tout. Bien que l'auteur du *Capital* ait laissé définitivement en suspens la définition qu'il s'appropriait à formuler, tout indique qu'il avait adopté le critère utilisé par David Ricardo en 1817 dans ses *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, dont la préface commence ainsi. « Les produits de la terre, c'est-à-dire tout ce que l'on retire de sa surface par les efforts combinés du travail, des machines et des capitaux, se partage entre les trois classes suivantes de la communauté ; savoir : les propriétaires fonciers, - les possesseurs des fonds ou des capitaux nécessaires pour la culture de la terre, - les travailleurs qui la cultivent. »

Le critère constitutif d'une classe sociale selon Ricardo, puis selon Marx, est donc la possession par ses membres de l'un des éléments essentiels de la production, à un moment déterminé. Aucun des exemples de classes donnés par le *Manifeste* pour illustrer sa thèse principale ne correspond à ce critère ? Qu'importe : il faut bien les qualifier de classes pour que la lutte des classes caractérise toute l'histoire passée.

Dans la suite, le *Manifeste* semble rectifier le caractère binaire des conflits de classe dans le passé, pour faire place à une certaine complexité.

« *Dans les premières époques historiques, nous constatons presque partout une structuration achevée de la société en corps sociaux distincts, une hiérarchie extrêmement diversifiée des conditions sociales. Dans la Rome antique, nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves; au moyen âge, des seigneurs, des vassaux, des maîtres, des compagnons, des serfs et, de plus, dans presque chacune de ces classes une nouvelle hiérarchie particulière.* »

Cette complexité est provisoire. Elle ne dément pas l'idée de l'affrontement en face à face car elle tend à disparaître, jusqu'à ce que l'histoire se réduise à une belle et simple épure. Désormais, l'affrontement oppose deux classes fondamentales, les propriétaires des grands moyens de production de l'époque industrielle et les propriétaires de leur seule force de travail.

« *Cependant, le caractère distinctif de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. La société entière se scinde de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes qui s'affrontent directement: la bourgeoisie et le prolétariat.* »

Cette simplification vers un duel, qui est l'image archétypale du conflit, est la première caractéristique de la lutte des classes à l'époque moderne. Cette belle opposition dialectique suppose la disparition des classes moyennes ? Qu'à cela ne tienne ! Le *Manifeste* prédit qu'elles sont condamnées à se prolétarianiser.

La seconde différence entre le passé et le présent est que la victoire du prolétariat ne conduira pas à une nouvelle forme d'exploitation. Elle mettra fin à l'existence des classes et à leurs luttes. Le processus dialectique de l'Histoire sera ainsi parvenu à son terme final : la société sans classes, une société homogène.

La conception proprement marxiste de la lutte des classes

Dans une lettre du 5 mars 1852 adressée à son ami Weydemeyer, Marx tient à rappeler que la lutte des classes n'est pas sa découverte. Il reconnaît sa dette envers ceux qui l'ont précédé, indiquant même au passage la définition des classes donnée par Ricardo, et dont il adoptera le critère.

« Enfin, si j'étais toi, je ferais remarquer à MM. les démocrates en général qu'ils feraient mieux de se familiariser eux-mêmes avec la littérature bourgeoise avant de se permettre d'aboyer contre ce qui en est le contraire. Ces messieurs devraient par exemple étudier les œuvres de Thierry, Guizot, John Wade, etc., et acquérir quelques lumières sur « l'histoire des classes » dans le passé. Ils devraient se familiariser avec les rudiments de l'économie politique, avant de prétendre se livrer à la critique de l'économie politique. Il suffit, par exemple, d'ouvrir le grand ouvrage de Ricardo pour, à la première page, tomber sur les lignes par lesquelles commence l'avant-propos :

« Le produit de la terre, tout le profit que l'on peut tirer de sa surface par l'application conjuguée du travail, des machines et du capital se répartit entre trois classes de la société, à savoir : le propriétaire du sol, le possesseur des capitaux qu'exige sa culture et les travailleurs qui, par leur industrie, cultivent ce sol. »

Ce rappel conduit Marx à préciser ce qui, à ses yeux, est proprement marxiste dans la théorie de la lutte des classes.

« Maintenant, en ce qui me concerne, ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne, pas plus que la lutte qu'elles s'y livrent. Des historiens bourgeois avaient exposé bien avant moi l'évolution historique de cette lutte des classes et des économistes bourgeois en avaient décrit l'anatomie économique. Ce que j'ai apporté de nouveau, c'est :

- 1. de démontrer que l'existence des classes n'est liée qu'à certaines phases historiques dans le développement de la production ;*
- 2. que la lutte des classes mène nécessairement à la dictature du prolétariat ;*
- 3. que cette dictature elle-même ne représente qu'une transition vers l'abolition de toutes les classes et vers une société sans classes. »*

En réalité, l'apport de Marx ne se limite pas à ces trois points.

C'est lui qui ramène tout ce que les hommes sont et font à leur seule appartenance de classe. La classe remplace l'individu comme sujet de l'Histoire : elle sera donc le seul sujet de droit.

C'est lui aussi qui a conçu les rapports entre les classes sur le mode de l'antagonisme absolu, sans autre dénouement possible que la disparition de l'un des deux antagonistes. La domination exclusive d'une classe remplacera donc la démocratie reposant sur les droits de tous les citoyens au sein d'une société socialement hétérogène.

C'est lui enfin qui a fait de cette lutte de classes la grille de lecture manichéenne du monde et de l'histoire, en la faisant passer pour la théorie scientifique de l'histoire et de la société. Tous les rapports sociaux sont interprétés au moyen de cette clé unique.

Les principales idées de cette fresque historique

La classe remplace l'individu

La première grande idée marxiste est que ce sont les classes, et non les individus, qui sont les sujets de l'histoire. L'individu, - cette figure de l'homme que les temps modernes ont fait émerger - est destitué de la place que les droits de l'homme lui reconnaissent. Il en résulte que la révolution prolétarienne défendra les intérêts d'une seule classe, et répudiera les droits de tous les hommes en tant qu'individus, y compris les prolétaires. Quant aux ennemis de classes, qu'ils soient réels ou supposés, la conclusion du *Manifeste* les prévient sans aménité. « *Que les classes dirigeantes tremblent devant une révolution communiste !* »

Sur le plan de la connaissance, il est sans doute très éclairant d'expliquer les individus par la classe sociale dont ils font partie : en revanche, les y réduire est terriblement simplificateur. Sur le plan pratique, effacer les droits et la dignité des individus en tant que personnes individuelles est un programme liberticide⁴⁵.

La lutte des classes est un affrontement purement antagoniste

La deuxième idée proprement marxiste est que le rapport entre les classes est purement antagoniste. Le profit des capitalistes est uniquement constitué par la part de la valeur produite par les salariés qui ne leur est pas rétribuée. Dès lors, la possibilité même d'un compromis reposant sur avantage mutuel dans l'échange devient inconcevable.

Dans l'édition originale du *Manifeste*, le mot antagonisme n'apparaît pas. C'est le mot opposition (*der Gegensatz*) qui est utilisé. Mais les traductions dans toutes les langues sont fidèles à l'esprit du texte quand elles recourent systématiquement au mot antagonisme qui est plus purement manichéen.

La conséquence de cette vision manichéenne des rapports entre les classes sociales est qu'une société démocratique est incompatible avec l'existence des classes sociales antagonistes en tout point, puisqu'un compromis entre ces classes est impossible. Est donc impossible l'existence d'un État démocratique dont la mission serait de faire respecter l'égalité en droits de tous les citoyens : l'État ne peut être qu'au service exclusif de la classe dominante⁴⁶.

⁴⁵ L'appel à la dissolution totale de l'individu dans la classe a inspiré le lyrisme révolutionnaire, comme le montre le poème *Vladimir Illitch Lénine*, dédié au parti communiste russe, dans lequel Maïakovski évoque sa participation à l'enterrement de Lénine en 1924. « *Heureux d'être une parcelle de cette force, qui a en commun même les larmes des yeux. Plus forte, plus pure, ne peut être la communion, dans l'immense sentiment nommé, classe !* ».

⁴⁶ En 1844, Marx reprochait à l'État des sociétés démocratiques d'être au service de la coexistence de tous les intérêts particuliers, au mépris de l'intérêt général. Cette position n'est plus tenable en 1848 car elle reviendrait à admettre que l'État démocratique est effectivement au service d'un compromis entre les classes.

Si la réduction des hommes à leur appartenance de classe est réductionniste, la réduction du rapport de classes à l'antagonisme pur et simple relève du manichéisme qui instaure un état de guerre permanent au sein de la société, incompatible avec la démocratie.

Tout s'explique entièrement par le social issu de l'économique.

La troisième idée fondamentale propre au marxisme est que toute l'histoire humaine se ramène en dernière instance à la base économique de la société, et plus précisément à l'organisation sociale de la production. Le développement des forces et des moyens de production impose les rapports de production qui leur sont adaptés, lesquels rapports de production distribuent les individus en classes sociales, à chacune desquelles correspond une culture. Ce réductionnisme induit deux sortes d'aveuglement.

D'une part, il conduit à nier l'autonomie et l'importance des autres facteurs qui déterminent l'existence humaine, qu'il s'agisse des croyances religieuses, des passions ou de l'appartenance à une nation.

D'autre part la réduction à l'économie « déterminante en dernière instance » conduit Marx à refuser toute consistance propre à des principes universels qui n'expriment pas le seul point de vue d'une classe. C'est pourquoi il n'a que mépris pour le droit, la morale, la culture. Ainsi s'explique l'appel à la destruction de tout l'ordre social et culturel passé.

La révolution comme religion révélée

La quatrième idée essentielle qui apparaît dans cette première section du *Manifeste* est que l'histoire avance inéluctablement vers une issue heureuse au travers des échecs du prolétariat et des crises du capitalisme. Cette histoire progresse indépendamment de la volonté des hommes. Leur liberté consiste alors à se faire les agents conscients et volontaires de cette histoire. Marx et Engels expliquent ainsi, sans préciser qu'il s'agit d'eux, pourquoi ils sont communistes sans être des prolétaires. « *De même que, jadis, une partie de la noblesse passe à la bourgeoisie, de nos jours une partie de la bourgeoisie passe au prolétariat, et, notamment, cette partie des idéologues bourgeois qui se sont haussés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique.* »

Le caractère providentialiste de ce récit oblige à se demander s'il n'est pas porteur d'une religion révélée se faisant passer pour la science de la nécessité

Récit historique ou vérité révélée ?

La première caractéristique de la première section du *Manifeste* est l'absence d'un sujet de son énonciation.

Ce récit sans sujet se présente en effet comme s'il ne faisait que révéler le mouvement de l'histoire humaine, un mouvement dont il serait l'expression directe, sans l'interférence qu'une élaboration intellectuelle introduit forcément entre le réel et la connaissance de ce réel.

Cette prétention exorbitante sera confirmée en toutes lettres dans la section II. « Les énoncés théoriques des communistes (*Die theoretischen Sätze der Kommunisten*) ne reposent nullement sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde. Ils ne sont que l'expression générale des conditions réelles d'une lutte de classes existante, d'un mouvement historique qui s'opère de lui-même sous nos yeux. »

Les assertions du *Manifeste* ne seraient donc que l'énoncé de la réalité elle-même, portée à la théorie dans sa généralité, et telle que son énonciation ne l'affecte en rien.

Tous les mots sont là pour le signifier. Les énoncés théoriques sont « l'expression » (*Ausdrücke*) des conditions réelles (*tatsächlicher*) d'une lutte existante (*existierenden*) et d'un mouvement visible par tous (« qui s'opère de lui-même sous nos yeux »).

Le philosophe Claude Lefort a justement relevé cette prétention du *Manifeste* à faire disparaître l'écart entre le réel et son énoncé. « Exposition, le *Manifeste* veut l'être absolument. Marx n'expose pas la théorie des communistes, les communistes ne s'exposent pas eux-mêmes, c'est le monde, c'est l'histoire, qui s'exposent à travers lui, à travers eux.⁴⁷ »

En raison de cette prétention au savoir absolu de l'histoire sur elle-même, la vision marxiste de l'histoire suscitera la même certitude dogmatique que les religions révélées.

Elle sera tenue pour d'autant plus sacrée et religieusement intouchable qu'elle prétend exprimer le point de vue des exploités, le seul qui puisse coïncider par essence avec la vérité. Toute autre conception de l'histoire exprime alors le point de vue trompeur de la classe des exploités et doit être combattue et rejetée en bloc sans débat.

47 Claude Lefort, Article *Manifeste communiste*, in *Dictionnaire des œuvres politiques*, P.U.F. 1986.

Théorie scientifique ou philosophie de l'histoire ?

La vision de l'histoire qui sous-tend ce récit est-elle une théorie de l'Histoire scientifique, au même titre que la théorie darwinienne de l'évolution des espèces naturelles?

La réponse est non, sur tous les plans.

Elle n'est pas née d'observations et d'enquêtes. Aux dires de Marx lui-même, sa « manière de voir l'histoire » a résulté d'une critique philosophique de la philosophie de l'histoire de Hegel ⁴⁸.

Elle est finaliste, et même providentialiste, ce qui est acceptable dans les religions et dans certaines philosophies, mais ne l'est plus dans les sciences⁴⁹.

Elle ne s'expose pas à une possible réfutation, ce critère de la science que Popper désigne par le mot de *falsifiability*. Elle interprète ce qu'on lui objecte à partir de son système, c'est-à-dire à l'intérieur d'une grille de lecture que rien ne saurait perturber.

Elle prédit un avenir inéluctable, alors que les sciences (et a fortiori les sciences sociales) s'interdisent de prophétiser un destin fatal.

Elle dicte aux hommes ce qu'ils doivent faire, alors que les sciences ne sont ni normatives ni prescriptives.

Pour toutes ces raisons, le récit du *Manifeste* est un discours visant à justifier à tout prix une conclusion préalable, comme cela a été noté par Roger Caillois. « *Les deux auteurs du Manifeste communiste dans leurs divers ouvrages, paraissent avoir édifié un énorme échafaudage pour se bien persuader que l'idéal que leur conscience leur commande de désirer n'est pas seulement un rêve évangélique ou humanitaire.*⁵⁰ »

De plus, cette vision de l'histoire sert à justifier une pratique politique. Or telle est la définition de l'idéologie, par opposition à la théorie et à la science, selon le philosophe marxiste Althusser. Celui-ci affirme que « *l'idéologie comme système de représentations se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance).*⁵¹ »

On doit en conclure que la fresque historique du *Manifeste* se situe sur un terrain étranger à la théorie et à la science.

Sa vraie place se situe dans la tradition des *philosophies de l'histoire*, à la suite de celles de Kant et de Hegel. Les philosophes de l'histoire interprètent le passé de l'humanité à partir de ce qu'ils pensent être son avenir. Cela leur permet de trouver cet avenir sur le prolongement de la trajectoire déjà parcourue. Ils pensent avoir découvert *le fil conducteur* unique qui explique tout le passé ainsi que la fin ultime. Ils révèlent ainsi *le sens de l'histoire*.

⁴⁸ Voir plus haut *Les antécédents du Manifeste*

⁴⁹ En 1859, dans son *Introduction à la critique de l'économie politique*, Marx exprime la conviction finaliste selon laquelle chaque étape de l'histoire des espèces s'explique par la suite qu'elle prépare. « L'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. »

⁵⁰ Roger Caillois, *Description du marxisme*, Gallimard, 1950.

⁵¹ Louis Althusser « *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, 1970.

Ces philosophes ne cachent pas qu'ils élaborent une construction philosophique, qui n'est ni l'histoire des historiens ni une théorie scientifique de l'Histoire.

Kant reconnaît dans le titre même de son essai *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* qu'il a découvert une Idée philosophique susceptible de donner un fil conducteur et un sens à l'histoire humaine. Il tient à préciser qu'il ne prétend pas faire œuvre d'historien.

S'il avouait ce qu'il est réellement, le *Manifeste du parti communiste* devrait s'intituler *Idée d'une histoire universelle au point de vue communiste*.

Cela n'a pas été le cas. Marx s'est acharné au contraire à répéter que son récit n'est pas le résultat d'une Idée philosophique. À la différence de Hegel, qui prétend ne porter à la théorie que l'histoire déjà advenue-conformément à sa formule « l'oiseau de Minerve prend son envol au crépuscule » - Marx annonce l'avenir à partir du passé, avec la même certitude absolue. Cette prétention caractérise les prophéties.

L'autre différence essentielle avec les philosophes de l'histoire qui l'ont précédé est que Marx entend être l'artisan de l'avenir, le créateur du parti qui va le faire advenir par la violence révolutionnaire. Dans la dernière de ses *Thèses sur Feuerbach*, il caractérise la nature de tous ses écrits par leur destination pratique. « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses façons, il importe maintenant de le transformer. »

Il quitte ainsi le terrain de la philosophie, qui s'impose d'être une interprétation libre de tout engagement partisan, pour celui de l'idéologie.

Une remarque de Léo Strauss sur Platon nous fera mesurer ce qui sépare le *Manifeste du parti communiste* d'un texte de philosophie politique comme la *République*.

« Platon a composé ses écrits de manière à empêcher pour toujours de les utiliser comme des textes faisant autorité. (...). Son enseignement ne peut jamais devenir l'objet d'un endoctrinement. En dernière analyse, il est impossible d'utiliser ses écrits pour une fin autre que la pratique de la philosophie. En particulier, aucun ordre social et aucun parti passé, présent ou futur, ne peut légitimement prétendre avoir Platon pour patron.⁵² »

S'il est exact que le *Manifeste* comporte de brillants développements intellectuels qui peuvent être isolés de leur finalité révolutionnaire pour appréhendés en tant que thèses philosophiques, il est de part en part, y compris dans ces extraits, un texte militant au service d'une idéologie révolutionnaire.

Au nom du sens de l'Histoire, cette idéologie dicte son sens à l'existence humaine avec la même force que la foi religieuse.

Dans le *Manifeste*, l'Histoire devient la référence absolue. Est jugé positif ce qui va dans le sens de l'histoire. Le reste est soit conservateur, soit réactionnaire, soit utopique. L'Histoire prend ainsi la place de fondement unique de toutes les normes, une place occupée auparavant et ailleurs par Dieu ou par la Nature.

C'est en ce sens que le *Manifeste* a été la bible d'une religion séculière. Dans sa *Sociologie du communisme*, parue en 1949, Jules Monnerot qualifiait à juste titre le communisme d'« Islam du XXe siècle »⁵³.

⁵² Léo Strauss *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*, 1946, éditions allia, 2004

⁵³ *Sociologie du communisme*, Gallimard 1949. Éditions du Trident 2004-2005.

Conclusion, sur une remarque de Mona Ozouf

Une remarque de l'historienne Mona Ozouf éclaire ce qui sépare ce type de discours de l'histoire des historiens.

En 1989, après la parution du *Dictionnaire critique de la Révolution française*, qu'elle a co-dirigé avec François Furet, elle est interviewée à la télévision par Bernard Pivot qui lui demande : « *L'historien doit-il avoir un projet politique ?* »

Mona Ozouf. « *Je ne suis pas du tout sûre que la seule mission de l'historien ce soit d'apporter aux masses en lutte le réconfort dont elles ont besoin. Pourquoi ? Pour une raison très simple. Si c'est ça qui est en jeu, n'importe quelle histoire va faire l'affaire, ou en tout cas une histoire très très simplifiée, réduite à quelques traits, réduite à quelques images, et j'irais même jusqu'à dire que dans ce cas-là, la légende va faire l'affaire, mais dix fois mieux que l'histoire ! Il y a un proverbe hindou merveilleux qui dit 'dites nous des choses qui nous plaisent et nous vous croirons'.* »

Nous trouvons là une raison du succès de la pensée de Marx. Celui-ci a réussi à faire passer sa *philosophie de l'histoire* pour la théorie absolue de l'histoire, donnant ainsi à ses idées la force de séduction d'un messianisme scientifiquement fondé.

Une confirmation éclatante, et même terrifiante, de cet envoûtement des intelligences a été apportée par la dispute retentissante entre le philosophe Maurice Merleau-Ponty et l'écrivain Arthur Koestler en 1947, tout juste un siècle après la rédaction du *Manifeste*.

Dans son roman paru en 1940, *Le zéro et l'infini*⁵⁴ Koestler avait fait comprendre pourquoi les dirigeants communistes qui furent condamnés à mort lors des procès de Moscou de 1937 et 1938 s'étaient proclamés coupables de crimes qu'ils n'avaient pas commis. Leur foi dans la conception marxiste de l'Histoire les avait intimement convaincus que le prolétariat et son parti, le parti communiste, ne pouvaient pas se tromper, et que tout désaccord avec la ligne du Parti communiste constituait une faute criminelle, justifiant leurs aveux et leur exécution. Dans son roman, Koestler dénonçait en même temps les procès de Moscou et le soi-disant sens de l'histoire qui les justifie.

Dans *Humanisme et terreur*, qui paraît en 1947, Maurice Merleau-Ponty, qui n'est pourtant ni marxiste en philosophie, ni adhérent au parti communiste, justifie les procès de Moscou, y compris les aveux qu'il sait mensongers, au nom du sens de l'Histoire, au nom du rôle historique du prolétariat et de son Parti. Il contestera seulement que les accusés aient été *subjectivement* des ennemis du peuple. Il admet qu'il suffit d'être en désaccord avec la ligne du parti pour aller à contresens de l'histoire, et donc pour mériter la mort, et donc encore pour la demander. Dans sa réponse à Arthur Koestler, il écrit. « *La théorie du prolétariat comme porteur du sens de l'histoire est la force humaniste du marxisme* », et il en tire cette conclusion : « *Le marxisme n'est pas une philosophie de l'histoire, c'est la*

⁵⁴ Arthur Koestler, *Le Zéro et l'Infini*. Écrit entre 1938 et 1940, à l'époque où Staline coopère avec Hitler, ce livre paraît en 1941 en Angleterre sous le titre *Darkness at noon*. Il est publié en France en 1945. Il est réédité chez Calmann-Lévy en 2005.

philosophie de l'histoire, et y renoncer, c'est faire une croix sur la raison historique. Après quoi il n'y a plus que rêveries ou aventures »⁵⁵.

Arthur Koestler estimera que face à cette réponse de Merleau-Ponty « le dialogue logique devient impossible, et l'on doit céder la place à la psychothérapie.⁵⁶ »

Rappelons qu'à l'époque, c'est Arthur Koestler qui se fera haïr et insulter par Sartre, Simone Beauvoir et par la quasi-totalité de l'intelligentsia française⁵⁷. En 1960 encore, Sartre écrira que « le marxisme est l'horizon indépassable de notre temps. »⁵⁸

⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty *Humanisme et terreur*. Essai sur le problème communiste, 1947, Gallimard

⁵⁶ Arthur Koestler *Petit guide des névroses politiques*, Preuves, 1954

⁵⁷ Cf. Claude Lanzmann, *Arthur Koestler : un message d'outre-tombe*, Les Temps modernes, 1954, réédité dans *La tombe du divin plongeur*, Gallimard 2012, pages 340 et sqq.

⁵⁸ *Questions de méthode*, 1957, republié avec la *Critique de la raison dialectique* en 1960.

Le *Manifeste*, annonciateur du XXI^e siècle ?

Le grand récit mythologique du *Manifeste* et ses prédictions ont été reçus par des générations d'intellectuels comme la vision historique et scientifique de l'avenir.

De nos jours encore, comme on l'a vu plus haut ⁵⁹il est souvent présenté par des intellectuels qui ne sont nullement marxistes, tel Jacques Attali, comme une anticipation géniale que l'histoire a confirmée.

Il est indéniable que Marx a prévu l'extension mondiale de l'industrialisation et de l'économie de marché du fait du capitalisme. Il a également prévu que ce capitalisme ne cesserait de traverser des crises économiques. Il a prévu que les ouvriers s'organiseraient en une force sociale et politique indépendante, et il y a même puissamment contribué.

On a donc le droit d'écrire que Marx s'est consacré à la théorie du capitalisme plus qu'à celle du socialisme, mais à la condition d'ajouter qu'il s'est totalement trompé dans « son analyse de l'évolution historique », et particulièrement dans les conclusions et les prévisions qu'il en a tirées. Et cela parce que sa critique du capitalisme était exclusivement destinée à pronostiquer sa ruine et à y contribuer. Il estimait que son livre *Le capital* était « certainement le plus redoutable missile qui ait été lancé à la tête de la bourgeoisie ».

Certes l'économie de marché s'est mondialisée, en s'imposant même à la Chine communiste, mais le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'a pas connu la mort programmée annoncée comme imminente en 1848 par le *Manifeste*. Or tout le marxisme s'effondre si le capitalisme n'est pas promis à une mort inévitable du fait de ses contradictions internes.

Certes encore, l'économie de marché traverse de graves crises récurrentes, mais elle les traverse sans jamais se heurter à sa limite infranchissable.

C'est si vrai qu'en désespoir de crise finale du capitalisme, une grande partie des marxistes a remplacé la thèse du blocage du développement des forces de production par le reproche inverse, de tout sacrifier au productivisme.

Contrairement à la thèse de la prolétarianisation des classes intermédiaires, dont sa théorie révolutionnaire avait besoin, l'ensemble de la société ne s'est pas prolétarianisé.

Les prolétaires n'ont pas été soumis à une paupérisation croissante qui en aurait fait des indigents. Pour cette raison aussi, la pertinence du *Manifeste* s'effondre, puisqu'il repose sur la thèse selon laquelle « les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes » dans la révolution communiste. La vérité est qu'ils ont eu assez à perdre pour ne pas se rallier massivement au communisme. Jamais aucun peuple n'a choisi démocratiquement de porter un parti communiste au pouvoir.

Voici d'ailleurs comment Jaurès jugeait le *Manifeste* en 1901 déjà.

Dans une lettre adressée à Charles Péguy, il expose la différence fondamentale entre son socialisme et le marxisme du *Manifeste* ⁶⁰»

« Marx et Blanqui croyaient tous deux à une prise de possession révolutionnaire du pouvoir par le prolétariat. Mais la pensée de Marx était beaucoup plus complexe. Sa méthode de révolution avait des aspects

⁵⁹ Voir page 9.

⁶⁰ *Études socialistes/Question de méthode* -

multiples. C'est donc chez Marx surtout que je veux la discuter. Or, toute entière et en quelque sens qu'on la prenne, elle est surannée. Elle procède ou d'hypothèses historiques épuisées, ou d'hypothèses économiques inexactes. Mais si l'hypothèse historique dont procède la conception révolutionnaire du Manifeste communiste est en effet épuisée, (...) le prolétariat (...) peut-il du moins attendre son avènement soudain d'un brusque effondrement économique de la bourgeoisie, d'un cataclysme du système capitaliste acculé enfin à l'impossibilité de vivre et déposant son bilan ? C'était encore là une perspective de Révolution prolétarienne ouverte par Marx. Il comptait à la fois, pour susciter la dictature de classe du prolétariat, sur l'avènement politique révolutionnaire de la bourgeoisie et sur sa chute économique. De lui-même, un jour, sous l'action toujours plus intense et plus fréquente des crises déchaînées par lui, et par l'épuisement de misère auquel il aurait réduit les exploités, le capitalisme devait succomber. Il n'est pas possible de contester sérieusement que ce fût là, dans le Manifeste, la pensée de Marx et de Engels.

Et c'est à ce moment que, l'exploitation bourgeoise et capitaliste ayant atteint pour ainsi dire la limite de tolérance vitale des classes exploitées, il se produit une commotion inévitable, un soulèvement irrésistible, et la guerre civile latente entre les classes se dénoue enfin par « l'effondrement violent de la bourgeoisie ».

Voilà bien la pensée de Marx et de Engels, à cette date. Je sais que l'on cherche maintenant à jeter un voile sur la brutalité de ces textes. Je sais que de subtils interprètes marxistes disent que Marx et Engels n'ont entendu parler que d'une paupérisation « relative ». Ainsi, quand les théologiens veulent mettre d'accord les textes de la Bible avec la réalité scientifiquement constatée, ils disent que dans la genèse, le mot jour désigne une période géologique de plusieurs millions d'années. Je n'y contredis point. Ce sont des élégances et des charités d'exégèse qui permettent de passer sans douleur du dogme longtemps professé à la vérité mieux connue.

Et puisque des esprits « révolutionnaires » ont besoin de ces ménagements, qui songerait à les contrarier ? Pourtant si Marx n'avait voulu parler que d'une paupérisation relative, comment aurait-il conclu que le capitalisme ferait tomber ses esclaves au-dessous même du minimum vital et les contraindrait ainsi, par une suite de réflexes irrésistibles, à faire s'effondrer violemment la bourgeoisie ? (...)

Je dirai presque que Marx avait besoin d'un prolétariat infiniment appauvri et dénué, dans sa conception dialectique de l'histoire moderne. Le prolétariat, pour être dans la dialectique hégélienne de Marx le moment humain, pour être vraiment l'idée même de l'humanité, devait à ce point être dépouillé de tout droit social, que l'humanité seule, infinie en détresse et en droit, subsistât en lui. Et comment pourrait-on se flatter de comprendre Marx sans descendre aux origines dialectiques, aux sources profondes de sa pensée ? Sa Critique de la philosophie hégélienne du droit, parue en 1844 dans les Annales germano-françaises, est à cet égard un document décisif. « Où est donc, dit-il, la possibilité positive de l'émancipation allemande ? Réponse : dans la formation d'une classe avec des chaînes radicales, d'une classe de la société bourgeoise, qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, d'un état, qui soit la dissolution de tout

état, d'une sphère qui ait un caractère universel par la souffrance universelle et qui ne revendique aucun droit particulier, parce que ce n'est point une injustice particulière, mais l'injustice totale qui est accomplie sur lui, qui ne puisse faire appel à aucun titre historique, mais seulement au titre d'humanité, qui soit non pas en opposition particulière avec telle ou telle conséquence, mais en opposition générale avec tous les principes de l'État allemand, d'une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper elle-même, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société, et sans émanciper par là toutes les autres sphères de la société, qui, en un mot, soit la perte totale de l'homme, et qui ne puisse par conséquent se retrouver elle-même que par l'entière restitution de l'homme. »

Ainsi, dès le début du XXe siècle, Jaurès avait parfaitement jugé les prévisions soi-disant scientifiques du *Manifeste*. Il avait compris qu'elles procédaient de postulats métaphysiques, et de l'espoir d'un avenir catastrophique.

Ceux qui aujourd'hui saluent en Marx le penseur du XXI e siècle, qui a effectivement fort bien prévu la mondialisation et les crises du capitalisme, oublient que la bonne nouvelle annoncée par l'évangile marxiste, n'était pas cette mondialisation, mais la paupérisation absolue du prolétariat et la crise finale du capitalisme.

II PROLÉTAIRES ET COMMUNISTES

Parce qu'elle est la seule qui présente les communistes, ce qu'ils sont, ce qu'ils pensent et ce qu'ils veulent faire, cette section est le coeur du *Manifeste*.

C'est dans ses 6 pages que l'on peut vérifier si ce texte conduisait inévitablement à ce que fut le système communiste ou s'il a été trahi et ouvrait sur d'autres destins possibles.

Le premier point décisif est le rôle du parti communiste dans son rapport avec les autres partis du mouvement prolétarien. Le rôle qui est revendiqué ici est-il étranger à la conception léniniste qui l'a emporté dans le mouvement communiste ?

C'est historiquement sur ce point que s'est jouée la bifurcation entre les deux lectures opposées du *Manifeste*. La question cruciale de l'histoire du communisme est de savoir lesquels, parmi les disciples opposés de Marx, ont été fidèles à sa lettre et à son esprit.

Les non léninistes ont cru lire dans le *Manifeste* que le parti communiste devait être un parti ouvrier parmi d'autres, respectueux du pluralisme politique, se mettant au service du prolétariat pour l'éclairer de ses conseils, mais le laissant seul maître de son action.

Les léninistes ont tiré la leçon opposée. Ils ont y ont lu que le parti communiste avait vocation à devenir *Le Parti* du prolétariat, seul détenteur de la vérité, son parti dirigeant, destiné à devenir Parti unique, à diriger l'État, et à exercer sa dictature sur le prolétariat et sur la société, toujours au nom du prolétariat. Lénine ajoutait cependant que l'objectif final était que chaque cuisinière apprenne à diriger l'État... un jour⁶¹. Pour ne citer que quelques noms parmi les partisans des deux lignes, qui est fidèle au *Manifeste* ? Rosa Luxemburg, Plekhanov, Kautsky ? Ou Lénine, Staline, Mao et leurs émules ?

Le deuxième point sur lequel on peut juger du rapport entre le texte et son destin historique est la longue réponse de Marx aux principales objections adressées au communisme. Bien que ces objections visent le communisme d'avant le *Manifeste*, et pour cause, Marx accepte de répondre à toutes, y compris à celles qui semblent ne viser que le communisme de Platon, telle la communauté des femmes et des enfants. Le plus important est d'analyser comment il répond à ceux qui dénoncent précisément et par anticipation ce qu'a donné le communisme. Récuse-t-il d'avance ce que feront le léninisme, le stalinisme, le maoïsme et leurs diverses variantes, à la manière d'un Jean-Jacques Rousseau qui prévoit et dénonce les effets pervers mais inévitables de son *Contrat social*⁶² ? Bref, se révèle-t-il étranger à ce qui se fera en son nom ?

Le troisième point à scruter est la liste des dix mesures du programme révolutionnaire, en tenant compte des retouches qui lui ont été

⁶¹ Lénine *Les bolchéviks garderont-ils le pouvoir* ? Octobre 1917.

⁶² Cf *Du contrat social*, livre III, chapitre X, de *l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer*.

apportées après la Commune de Paris. Ces mesures indiquent ce qui devra succéder au régime de la propriété privée. Elles disent si l'étatisation et la centralisation de l'économie des pays communistes furent conformes à l'esprit du *Manifeste*. Elles disent également si l'équation qui identifie le prolétariat au parti et à l'État est déjà présente, sachant que cette équation fatale justifiera la domination totalitaire du Parti-État sur la société, au nom du prolétariat.

Le quatrième point qui mérite qu'on s'y attarde est la très célèbre phrase qui clôt cette section. « *À la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.* » Cette annonce est toujours présentée comme un hymne à l'individu, qui balayerait toutes les objections examinées précédemment reprochant au communisme de vouloir abolir l'individu. À en croire cette péroraison de la section II, le projet communiste mettrait la société au service de l'individu. Au lieu du « chacun pour tous » dont ses adversaires l'accusent, ce serait le « tous pour un ». Que vaut ce renversement de perspective qui place l'individu au centre de la société communiste ? Est-il assorti de garanties qui le rendent crédible, ou n'est-il qu'un leurre, un miroir aux alouettes, une mise en perspective illusionniste ?

II, 1

Le parti communiste dans ses rapports avec les autres partis ouvriers

La question posée à l'entrée de cette section est la suivante : « *Quelle est la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires ?* »

L'enjeu de cette question est clair : les communistes veulent-ils imposer leur domination sur l'ensemble du mouvement ouvrier ou mettent-ils modestement leurs lumières à son service ?

La portée historique de la réponse est claire, elle aussi : elle doit nous indiquer si le *Manifeste* conduisait au type de parti forgé par Lénine, et à des conséquences tragiques pour des centaines de millions d'êtres humains, ou s'il a été trahi par celui-ci.

Il est admis aujourd'hui que la conception léniniste d'un parti communiste armé de la doctrine de Marx, dirigeant le prolétariat, et exerçant sa dictature en son nom, conduisait inmanquablement au régime du parti-État totalitaire. On sait aussi que des dirigeants marxistes de haute volée, parmi lesquels Rosa Luxembourg, Plekhanov, ou Kautsky, se sont opposés dès 1902 à cette conception autoritaire et même dictatoriale du parti communiste, en se réclamant de ce passage du *Manifeste*. La leçon qu'ils en tiraient était que la classe ouvrière devait se constituer et agir librement, sans tutelle, en sujet souverain de la révolution. Rosa Luxembourg préconisait même « *la démocratie la plus large et la plus illimitée* », et considérait que « *sans une liberté illimitée de la presse, sans une liberté absolue de réunion et d'association, la domination des larges masses populaires est inconcevable* ». Le rôle du parti n'était donc pas de prétendre à la direction de la classe ouvrière ; il devait se limiter à éclairer le prolétariat. Le jour de l'action révolutionnaire, la distinction entre dirigeants et dirigés n'aurait plus lieu d'être.

Le destin totalitaire ou démocratique de la révolution communiste s'est ainsi joué entre ces deux interprétations.

Dans l'édition originale du *Manifeste*, la réponse à la question « *Quelle est la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires ?* » tient en une demi-page, et procède en deux temps et cinq phrases.

Le premier temps expose, en trois courtes phrases négatives ce que la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires n'est pas. Le ton est défensif ; la formulation vise à rassurer les autres composantes du mouvement ouvrier sur les intentions à leur égard du parti communiste, ce nouveau venu. Aucune mainmise n'est à craindre de sa part.

Cette entrée en matière modeste est-elle sincère, ou est-elle ce que Umberto Eco appelle « *une manœuvre rhétorique superbe* », et qu'il commente ainsi : « *Ici, le jeu se fait subtil, car le Manifeste semble répondre à toutes ces questions comme pour amadouer l'adversaire – puis, avec un coup soudain, il le frappe au plexus solaire* ⁶³ ». Pour le dire en termes moins admiratifs et plus freudiens, n'est-elle que la dénégation d'objectifs inavouables ? C'est la suite qui nous le fera savoir.

Le second temps expose, en deux phrases positives, ce qu'est effectivement la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires. Il faudra les interpréter pour savoir si elles sont rassurantes ou menaçantes.

⁶³ Ouvrage cité page 42.

Ce qui n'est pas douteux, par contre, c'est que ces deux phrases positives éclairent la signification véritable des trois premières, qui n'ont fait que les préparer.

Il faut donc consentir à lire cette demi-page d'une seule traite. Le jeu en vaut la chandelle, puisque l'histoire du communisme d'État s'est jouée sur son interprétation.

« Quelle est la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires ?

Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers.

Ils n'ont point d'intérêts qui les séparent de l'ensemble du prolétariat.

Ils n'établissent pas de principes particuliers sur lesquels ils voudraient modeler le mouvement ouvrier.

Les communistes se distinguent des autres partis ouvriers seulement sur deux points : d'une part, dans les différentes luttes nationales des prolétaires, ils mettent en avant et font valoir les intérêts indépendants de la nationalité et communs à tout le prolétariat ; d'autre part, dans les différentes phases que traverse la lutte entre prolétaires et bourgeois, ils représentent toujours les intérêts du mouvement dans sa totalité.

Pratiquement, les communistes sont donc la fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, la fraction qui stimule toutes les autres ; théoriquement, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des fins générales du mouvement prolétarien. »

Un lecteur non prévenu par l'Histoire, qui accepterait de croire ce texte sur parole, pourrait estimer que les communistes n'ont aucune mauvaise intention. Ils ne veulent pas s'opposer aux autres défenseurs du prolétariat. Ils ne défendent pas d'autres intérêts qu'eux, et n'ont pas d'autres principes. Ils ambitionnent seulement de se montrer les meilleurs dans la lutte de tous les prolétaires.

Le lecteur prévenu par l'Histoire qui est sortie de ce texte doit examiner d'un œil critique la question posée et les cinq propositions qui construisent la réponse à cette question.

« Quelle est la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires ? ⁶⁴»

Le mot clé ici est le mot allemand *überhaupt*, qu'on traduit généralement par *l'ensemble* des prolétaires, et qu'on pourrait tout aussi bien traduire par les prolétaires *dans leur ensemble* ou *dans leur totalité*.

On s'apercevra en effet que l'argument qui sert de fil conducteur à toutes les phrases qui exposent le rôle des communistes est que ceux-ci ont pour seule particularité de ne pas en avoir, ou, pour dire la même chose autrement, que leur unique particularité consiste à assumer le mouvement prolétarien dans sa totalité.

« Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers ⁶⁵ ».

⁶⁴ In welchem Verhältnis stehen die Kommunisten zu den Proletariern überhaupt?

Sur quoi porte la négation ? Signifie-t-elle que les communistes ne veulent pas former un parti distinct (*besondere*), qui serait par définition un concurrent, un rival, un adversaire face aux autres partis ouvriers ?

Veulent-ils au contraire former un parti distinct pour venir renforcer les partis ouvriers existants, en toute solidarité ?

La réponse qui semble s'imposer au premier abord est qu'ils veulent forcément former un parti distinct, puisque c'est l'objet même du *Manifeste*, mais que ce parti se tiendra aux côtés des autres, et non en face d'eux (*gegenüber*). Les autres partis ouvriers n'ont rien à craindre sur ce plan.

Ce n'est pas l'interprétation qu'en propose Maximilien Rubel, l'éditeur des œuvres complètes de Marx. D'après lui, « les communistes ne forment pas un parti séparé, ils sont les conseillers des ouvriers constitués en partis. On mesure la distance qui sépare Marx de tels de ses disciples pour qui (et par qui) le parti ouvrier, élevé comme tel au rang d'« avant-garde » politique, dispose d'une autorité et d'un pouvoir qui font de lui une véritable oligarchie. »⁶⁶

On doit néanmoins prêter attention à une troisième signification possible : « *Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers* parce qu'ils refusent la persistance de la pluralité des partis au sein du mouvement ouvrier. On a vu en effet dans la section I du *Manifeste* que les prolétaires doivent se constituer « en classe et en parti », ces deux mots étant mis au singulier, c'est-à-dire s'unifier en *une* seule classe et *un* seul parti. La perspective d'un parti unique du prolétariat n'est donc peut-être pas absente de cette formulation.

« *Ils n'ont point d'intérêts qui divergent des intérêts de l'ensemble du prolétariat*⁶⁷ ».

On pourrait là encore s'en tenir à une interprétation apparemment évidente : les communistes ne défendent pas d'autres intérêts que ceux des ouvriers. Comme c'est également le cas des autres partis ouvriers, ceux-ci n'ont rien à craindre de ce renfort. La suite du texte oblige à rectifier cette interprétation. En réalité, il est dit que les communistes n'ont pas d'autres intérêts que ceux de *l'ensemble du prolétariat*, et il sera précisé plus loin qu'ils sont les seuls à être en charge de cet ensemble. Les autres partis ouvriers défendent des intérêts ouvriers particuliers : ceux d'un pays, ou d'une catégorie spéciale, ou d'un moment de la lutte. Le propre du parti communiste est d'être le parti de la totalité du mouvement ouvrier pour le présent et pour l'avenir.

La perspective d'une mainmise du parti communiste sur tout le mouvement ouvrier se précise.

« *Ils n'établissent pas de principes particuliers sur lesquels ils voudraient modeler le mouvement prolétarien*⁶⁸ ».

⁶⁵ Die Kommunisten sind keine besondere Partei gegenüber den andern Arbeiterparteien

⁶⁶ in *Karl Marx, Philosophie*, folio essais, note 415, page 601

⁶⁷ Sie haben keine von den Interessen des ganzen Proletariats getrennten Interessen

⁶⁸ Sie stellen keine besonderen Prinzipien auf, wonach sie die proletarische Bewegung modeln wollen.

Même évidence apparente. Au premier abord, on croit comprendre que les communistes veulent évidemment établir et faire adopter leurs principes particuliers, sans quoi ils n'écriraient et ne diffuseraient pas le *Manifeste*, mais qu'ils ne veulent pas imposer ces principes particuliers au mouvement ouvrier, par respect pour l'indépendance de celui-ci.

Cette interprétation apparemment évidente est doublement discutable.

En premier lieu, il est exact que les communistes ne prétendent pas établir des principes particuliers. Le sens qu'ils donnent à cette expression sera précisé dans le *Manifeste* même, en 1888, plusieurs années après la mort de Marx, quand Engels remplacera l'adjectif « particuliers » (*besondern*) par (*sectarian*), relevant d'un esprit de secte.

Mais on y trouve déjà en 1848 cette affirmation : « Les propositions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde. »

« Les communistes n'établissent pas de principes particuliers » ne signifie donc pas que les communistes n'établissent des principes qui leur sont propres. L'un des deux textes préparatoires au *Manifeste* rédigés par Engels a d'ailleurs pour titre *Grundsätze des Kommunismus* traduit en français par *Principes du communisme*. Cette phrase signifie donc que ces principes n'expriment pas les idées particulières d'une secte, comme il en existe tant. Positivement, elle signifie que les principes du communisme expriment le point de vue de l'ensemble du mouvement ouvrier sur lui-même.

L'assertion suivante affirmera très clairement que loin de jeter un regard *particulier* sur le mouvement ouvrier, les principes des communistes en énoncent la théorie *générale*.

La deuxième erreur d'interprétation consiste à croire que le membre de phrase « *sur lesquels ils voudraient modeler le mouvement prolétarien* » signifie que les communistes ne veulent pas imposer leurs vues au mouvement ouvrier.

Pour comprendre pleinement le sens de cette formulation, on doit la rapprocher de la lettre adressée par Marx à son ami Arnold Ruge, en 1843.

« *Nous ne nous présentons pas au monde en doctrinaires armés d'un principe nouveau : voici la vérité, agenouille-toi ! Nous développons pour le monde des principes nouveaux que nous tirons des principes mêmes du monde. Nous ne lui disons pas : « renonce à tes luttes, ce sont des enfantillages ; c'est à nous de te faire entendre la vraie devise du combat ».* Tout ce que nous faisons, c'est montrer au monde pourquoi il lutte en réalité, et la conscience est une chose qu'il doit faire sienne, qu'il le veuille ou non. »

Le *Manifeste* reprend cette thèse. En remplaçant le *nous* par *les communistes*, et le *monde* par le *prolétariat*, on obtient ceci : « *Les communistes ne se présentent pas au prolétariat en doctrinaires armés d'un principe nouveau : voici la vérité, agenouille-toi ! Ils développent pour le prolétariat des principes nouveaux qu'ils tirent des principes mêmes du prolétariat. Ils ne lui disent pas : « renonce à tes luttes, ce sont des enfantillages ; c'est à nous de te faire entendre la vraie devise du combat ».* Tout ce qu'ils font, c'est montrer au prolétariat pourquoi il lutte en réalité, et la conscience est une chose qu'il doit faire sienne, qu'il le veuille ou non. »

Les communistes ne veulent pas que le mouvement prolétarien se modèle sur leurs principes : ils se contentent de lui apporter les principes que le mouvement prolétarien a développés lui-même en son sein. Ces principes sont une chose qu'il *doit* faire sienne, qu'il le veuille ou non.

Parce que les communistes expriment la vérité du mouvement prolétarien, leur privilège est de lui faire prendre conscience de ce qu'il est et de ce qu'il fait, et, donc, de ce qu'il doit faire conformément à ce qu'il est.

C'est pourquoi, dans le vocabulaire du mouvement communiste, des expressions comme « le point de vue du prolétariat », ou « la conscience de classe du prolétariat » ne désignent jamais ce que pensent, font et veulent les prolétaires concrets, empiriques, mais ce qu'ils sont censés penser et vouloir, d'après le marxisme.

Il n'est écrit nulle part dans le *Manifeste* que les communistes n'ont pas de leçons à donner au prolétariat sur le plan pratique. On n'y trouve aucune allusion à l'indépendance du prolétariat dans sa pratique à l'égard du magistère théorique des communistes. On verra un peu plus loin que la supériorité des communistes est revendiquée tant sur le plan pratique que sur le plan théorique.

Claude Lefort propose une lecture très fine des trois propositions que nous venons d'analyser.

« De fait, à l'entendre, (Marx) les communistes ne sont destinés qu'à exercer une sorte de « pouvoir spirituel », si l'on ose employer cette expression sacrilège, en guise d'allusion à Saint-Simon et à Comte. Comme l'enseigne la seconde section : « *Les communistes ne constituent pas un parti particulier en face des autres partis ouvriers. Ils n'ont point d'intérêt séparé du prolétariat tout entier.* » En ce sens, l'on a jugé à bon droit que la conception léniniste du parti était absolument étrangère à l'esprit de Marx. » La suite du texte de Claude Lefort permet pourtant d'en douter. « *Mais reste que se joue sur le registre du savoir une aventure sans précédent dont on nierait imprudemment qu'elle pût rester sans effet sur le registre de l'action.* »

Claude Lefort fait ici allusion à la prétention du *Manifeste* d'exposer le savoir absolu sur l'Histoire, ce qui justifie inévitablement le leadership intellectuel des communistes sur la pratique du mouvement ouvrier. Il poursuit sa réflexion dans le même sens. « *Marx maintient une précieuse différence entre la théorie et la pratique. L'affaire des communistes est la théorie. L'acteur ne peut être que le prolétariat dans lequel s'imprime le mouvement de l'histoire. À celui-ci, les communistes n'ont pas de leçon à donner. Mais il ne saurait par principe se trouver dans la pratique quoi que ce soit qui se dérobe à la théorie, car la pratique contient la théorie comme sa propre expression.*⁶⁹ »

Pour le dire plus simplement, bien que la pratique du mouvement ouvrier soit formellement reconnue comme étant indépendante de la théorie marxiste, elle ne saurait se dérober à cette théorie, c'est-à-dire qu'elle ne saurait la contredire en suivant une autre direction puisque la théorie marxiste est déjà présente dans la pratique. Elle se contente de l'exprimer, de la formuler.

⁶⁹ idem pages 775-776

En conclusion, on peut considérer que la modestie affichée par les formulations négatives du *Manifeste* est toujours contredite par le reste du texte. Dans sa pratique, le mouvement ouvrier n'aura aucune indépendance à l'égard des principes de la théorie marxiste.

La suite le confirme.

«Les communistes ne se distinguent des autres partis ouvriers que sur deux points. D'une part, dans les différentes luttes nationales des prolétaires, ils mettent en avant et font valoir les intérêts indépendants de la nationalité et communs à tout le prolétariat. D'autre part, dans les différentes phases de développement que traverse la lutte entre prolétariat et bourgeoisie, ils représentent toujours les intérêts du mouvement dans sa totalité.⁷⁰»

Traduisons : les communistes se distinguent seulement sur deux points. Ils sont les seuls à défendre la totalité du prolétariat à l'échelle internationale, et ils sont les seuls à assumer le mouvement dans sa totalité. Par ce mot, il faut entendre à la fois l'ensemble des composantes du prolétariat, et l'avenir de son combat.

En d'autres termes, les communistes ne sont rien d'autre que l'unique parti légitime de la *totalité du mouvement prolétarien*.

Quel est alors le rôle spécifique qui revient de plein droit au parti communiste et à lui seul?

Ce rôle se limite à deux plans.

« Sur le plan de la pratique, les communistes sont donc la fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, la fraction qui entraîne toutes les autres ; sur le plan de la théorie, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des résultats généraux du mouvement prolétarien. »

Comme on le voit, l'avantage du parti communiste sur les autres partis ouvriers se limite modestement à la pratique à la théorie. Pour le reste...

À condition de les lire à partir de leur point d'aboutissement, les cinq phrases les plus débattues du *Manifeste* tranchent nettement le débat entre ceux qui estiment que le *Manifeste* ne donne au parti communiste qu'un rôle d'éclaireur, de stimulant, d'aiguillon, et ceux qui y lisent son rôle dirigeant dans la pensée et dans l'action. Le *Manifeste* penche complètement du côté de Lénine. Si le parti communiste est seul apte à diriger le prolétariat sur le plan des idées et sur celui de l'action, il en résulte indiscutablement qu'il ne doit laisser aucun rôle aux autres partis ouvriers, qui sont de moins bons guides, et qu'il a vocation à devenir l'unique parti du prolétariat, celui qu'on nommera *Le Parti*.

La suite de l'exposé fait un pas supplémentaire dans cette direction, en

⁷⁰ Die Kommunisten unterscheiden sich von den übrigen proletarischen Parteien nur dadurch, daß sie einerseits in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats hervorheben und zur Geltung bringen, andererseits dadurch, daß sie in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, stets das Interesse der Gesamtbewegung vertreten.

attribuant aux autres partis ouvriers l'objectif qui est en réalité l'objectif propre au parti communiste.

« Le but immédiat des communistes est le même que celui de tous les partis ouvriers : constitution du prolétariat en classe, renversement de la domination bourgeoise, conquête du pouvoir politique par le prolétariat. »

Cet objectif est loin d'être celui de tous les partis ouvriers, comme on le verra dans la section III du *Manifeste* consacrée à la *Littérature socialiste et communiste*, où les idées de ces partis sont passées en revue et jetées dans les poubelles de l'Histoire. Nombre de ces partis, de ces courants, de ces organisations ouvrières veulent au contraire réformer toujours plus la société démocratique en faveur des ouvriers, sans renverser la société pour établir la dictature du prolétariat. On comprend aisément le but de la manœuvre du *Manifeste*: si tous les partis ouvriers ont par définition pour objectif immédiat la conquête politique du pouvoir par le prolétariat et par lui seul, ils n'ont plus qu'à se rallier au parti qui est le mieux à même d'atteindre cet objectif, le parti communiste.

Conclusion de II, 1

Lénine a-t-il tourné le dos à la conception du parti exposée dans le *Manifeste* ?

C'est la question la plus cruciale que l'on puisse se poser sur la responsabilité du *Manifeste* dans l'histoire du communisme.

Si la tragédie communiste est imputable à une conception non marxiste qui serait celle du parti léniniste, alors Marx et son *Manifeste* n'en sont pas directement responsables. Dans cette hypothèse, tout est la faute de Lénine, dont le régime aura été la suite inévitable du type de parti qu'il a conçu et forgé pour la conquête et l'exercice du pouvoir.

Nombreux sont les historiens et les marxologues qui ont adopté ce point de vue, estimant que le *Manifeste* ouvre sur deux lectures possibles et sur deux pratiques politiques opposées. Soit il recommanderait d'attendre pour faire la révolution que le prolétariat en soit devenu l'acteur souverain, comme l'entendent Plekhanov et d'autres critiques du léninisme. Soit il appellerait à créer un parti du prolétariat sur le modèle de l'état-major d'une armée, afin d'être prêt à conquérir le pouvoir à la première occasion, là où le système capitaliste est le plus vulnérable et non là où il est le plus développé. C'est la théorie léniniste du « maillon faible de la chaîne capitaliste ».

Nous avons vu que le *Manifeste* affirme que la place des communistes est à la tête du prolétariat. Sur ce plan, on ne peut donc pas considérer que le parti léniniste était étranger à l'esprit de Marx. Lénine introduit sans aucun doute une innovation, en adaptant le parti communiste et son rôle dirigeant à une situation que le *Manifeste* n'a pas prévue dans sa première section, quand il brosse à grands traits le cours de l'histoire. Le *Manifeste* n'a pas prévu que le capitalisme ne s'écroulerait pas sur lui-même, et il n'a pas prévu non plus que les prolétaires ne se constitueraient pas dans leur masse en parti communiste.

À partir de ces constats, on peut s'interroger sur les destins possibles du *Manifeste*.

On peut se demander si le leadership des communistes, incontestablement revendiqué par Marx sur les plans de la théorie et de la pratique, aurait pu s'exercer sans hégémonie, sans dictature, au sein d'une démocratie totale et directe, comme le voulaient les adversaires marxistes de Lénine, au premier rang desquels Rosa Luxembourg et les conseillistes. Aurait-il été possible par exemple qu'en 1917 les communistes russes ne confisquent pas le pouvoir des Soviets, ces comités de base ?

Cette question ne relève pas entièrement de l'histoire-fiction, car l'histoire réelle du communisme n'a pas dépendu seulement de facteurs circonstanciels et aléatoires.

Bien avant 1917, et même avant la révolution de 1905, la dispute entre Lénine et ses adversaires marxistes porte sur l'interprétation de la théorie marxiste de l'histoire. La fresque historique du *Manifeste* indique-t-elle que la révolution prolétarienne *ne doit pas avoir lieu* tant que le prolétariat ne s'est pas organisé lui-même et massivement en classe et en parti, autrement dit, tant qu'il n'est pas devenu révolutionnaire et même communiste, et qu'il faut attendre que le capitalisme soit allé au bout de sa course ?

Le désaccord entre Lénine et Plekhanov porte précisément sur cette question.

D'après l'historien Stéphane Courtois, leur conflit oppose « un marxisme qui veut s'en tenir à de supposées « lois de l'Histoire », et un subjectivisme activiste à qui tout est bon pour soutenir la passion révolutionnaire. La tension sous-jacente à la démarche de Marx entre le messianisme du Manifeste du parti communiste de 1848, et la froide analyse des mouvements de la société du Capital (...) se transforme en une profonde et irrémédiable déchirure qui fera des socialistes et des communistes les frères ennemis les plus célèbres du XXe siècle. L'enjeu de la querelle n'en demeure pas moins majeur : démocratie ou dictature, humanité ou terreur.⁷¹ »

Le philosophe Leszek Kolakowski estimait, lui aussi, que la pensée de Karl Marx pouvait probablement conduire en cas de victoire au totalitarisme, mais que ce régime n'en était pas pour autant une suite inévitable.

On a vu plus haut que selon Marcel Gauchet, « la théorie du parti léniniste, c'est le contraire du marxisme, mis au service du marxisme théorique comme dogme ». Un jugement quelque peu nuancé toutefois, puisque, poursuit l'auteur, « le léninisme permet de donner un corps pratique aux virtualités totalitaires inscrites dans la pensée marxiste, mais qui ne sont chez Marx, à mon sens, que des virtualités.⁷² » Pour l'essentiel, la responsabilité de la tragédie communiste retombe sur Lénine.

À les en croire, la pensée de Marx serait intrinsèquement ambivalente et donc susceptible de deux lectures, de deux types d'application pratique. Selon la première lecture, la révolution doit mûrir de façon continue jusqu'au moment où elle se fera par la volonté du peuple quasi unanime, sans besoin de terreur ni de dictature. L'autre lecture ne retiendrait des propos de Marx que les remarques insistant sur la rupture volontariste, sur la dictature du prolétariat nécessairement violente.

En 1902, dans *Que faire ?* Lénine refuse d'attendre que le prolétariat soit devenu massivement conscient et organisé. Sans doute a-t-il compris que ce moment n'arriverait jamais. C'est pourquoi les prolétaires réels doivent être organisés et conduits par un parti qui soit l'avant-garde d'une armée. Il crée donc un parti révolutionnaire centralisé, constitué de « révolutionnaires de profession » pour que le parti communiste joue le rôle historique que le *Manifeste* lui a prescrit. La conscience de classe du prolétariat devra lui être apportée de l'extérieur, par des intellectuels bourgeois, comme ce fut le cas avec les auteurs du *Manifeste communiste*.

Nous avons vu que dans la première section du *Manifeste*, il n'est pas affirmé ni suggéré qu'il faille attendre la complète maturation du prolétariat pour faire la révolution. Quand il est arrivé à Marx de mettre les impatients en garde contre le déclenchement prématuré de la révolution, c'était exclusivement quand il considérait que les conditions n'étaient pas mûres pour la conquête du pouvoir et pour son maintien. La révolution n'est prématurée à ses yeux que lorsqu'elle débouche sur un échec. On verra même plus loin que le *Manifeste*, dans sa quatrième section, recommande aux partis communistes de s'allier aux partis bourgeois d'opposition en vue de prolonger leur révolution bourgeoise en révolution prolétarienne. Le

⁷¹ *Le livre noir du communisme*, page 811.

⁷² page 13

prolétariat doit donc prendre le pouvoir avant d'être assez fort et assez mûr pour agir par lui-même.

Lénine en tire pour leçon qu'être fidèle au programme révolutionnaire du *Manifeste*, c'est se doter d'un parti qui sera capable de conquérir le pouvoir et de s'y maintenir par tous les moyens, sans attendre la maturité du prolétariat.

On raconte qu'il a dansé sur la neige quand sa révolution a dépassé d'un jour la durée de vie de la Commune de Paris. Il connaissait sans doute la lettre que Marx envoya en 1881 à F. Domela Nieuwenhuis : « Vous pouvez être sûr d'une chose : un gouvernement socialiste n'arriverait jamais au pouvoir si les conditions n'étaient pas développées au point qu'il puisse avant toute chose prendre les mesures nécessaires à intimider la masse des bourgeois de sorte qu'il conquiert ce dont il a le plus besoin: du temps pour une action durable. (...) La compréhension scientifique de la dissolution inéluctable et toujours plus grave sous nos yeux de l'ordre social dominant et les masses poussées à coups de fouet à la passion révolutionnaire par les vieux simulacres de gouvernements, en même temps que par le prodigieux développement positif de moyens de production, tout cela suffit à garantir qu'au moment où éclatera une véritable révolution prolétarienne, nous aurons également les conditions de leur modus operandi immédiat, qui ne s'avèrera certainement pas idyllique. »

Ce message est sans équivoque : être marxiste, c'est faire la révolution quand les conditions sont réunies pour qu'elle triomphe et qu'elle dure, sans rechigner sur les moyens, aussi peu idylliques qu'ils soient. Lénine est d'autant plus fidèle à Marx que celui-ci, dans sa préface de 1882 au *Manifeste*, avait admis la possibilité que « la révolution russe donne le signal d'une révolution prolétarienne en Occident ». En 1902, quand Lénine écrit *Que faire ?* la situation lui paraît encore plus favorable qu'elle ne l'était vingt ans plus tôt. Assez en tout cas pour que la révolution réussisse en Russie avant que le prolétariat russe ne soit assez mûr pour pouvoir se diriger lui-même. Lénine a donc indéniablement conçu et formé un parti d'un type nouveau. C'est ce parti léniniste qui a fait en 1917 la révolution que le *Manifeste* annonçait comme imminente soixante ans plus tôt, et c'est ce même parti qui s'est logiquement et irrésistiblement transformé après la prise du pouvoir en un Parti-État totalitaire.

La stratégie de conquête du pouvoir par une minorité active suivie par Lénine, était si conforme à celle du *Manifeste* que Jean Jaurès l'avait durement critiquée dans son commentaire de 1901.

« L'erreur de Marx est d'avoir voulu recommencer la Révolution française par l'action violente d'une minorité incapable de prendre le pouvoir progressivement et légalement, et qui profite d'une action qui n'est pas la sienne propre. (...) Ainsi, c'est sur une Révolution bourgeoise victorieuse que se greffera la Révolution prolétarienne. L'esprit de Marx, en sa haute ironie un peu sarcastique, se complaisait à ces jeux de la pensée. Que l'histoire mystifiât la bourgeoisie en lui arrachant des mains sa victoire toute chaude, c'était pour lui une âpre joie. Mais c'était un plan de révolution prolétarienne trop compliqué et contradictoire⁷³. »

⁷³ Jaurès, *Études socialistes/Question de méthode* in Cahiers de la Quinzaine, 1901

Lénine a pourtant suivi avec succès ce plan du *Manifeste* : sa révolution prolétarienne d'Octobre s'est greffée sur la révolution démocratique de Février 1917 et l'a détruite.

Les conséquences seront celles que Jaurès prévoit en 1901 : « *C'est par un coup de force que le prolétariat s'est installé d'abord au pouvoir : c'est par un coup de force qu'il l'a arraché aux révolutionnaires bourgeois. Il « conquiert la démocratie », c'est-à-dire qu'en fait il la suspend, puisqu'il substitue à la volonté de la majorité des citoyens librement consultés la volonté dictatoriale d'une classe. (...) Une classe, née de la démocratie, qui, au lieu de se ranger à la loi de la démocratie, prolongerait sa dictature au-delà des premiers jours de la révolution, ne serait bientôt plus qu'une bande campée sur le territoire et abusant des ressources du pays.* »

II, 2 Les propositions théoriques des communistes

Après avoir défini le rapport entre le parti communiste et l'ensemble du mouvement prolétarien, le *Manifeste* expose les thèses principales de ce parti.

Pour définir leur nature spécifique en deux phrases, Marx recourt au même procédé rhétorique : il commence par dire ce qu'elles ne sont pas, pour marteler que les communistes ne sont pas une secte désireuse d'imposer ses vues, avant d'assumer ce qu'elles sont, apparemment en toute modestie.

« *Les propositions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde.* »

Cette formulation reprend et précise le point qui a été exposé un peu plus tôt : « les communistes n'établissent pas de principes particuliers sur lesquels ils voudraient modeler le mouvement ouvrier. » Il s'agit de préciser ici l'origine et les fondements de ces propositions, et, du même coup, leur nature spécifique.

On retrouve logiquement la même ambiguïté, et la même question : sur quoi porte précisément la négation ?

Faut-il entendre que ces « propositions théoriques » ne sont pas des « idées » et des « principes » à proprement parler, ou qu'elles le sont, tout en n'ayant pas pour origine et seul fondement le cerveau d'un penseur ? Un peu des deux sans doute.

D'une part, il est légitime de considérer qu'elles ne sont pas des idées ou des principes comme les autres, car elles ne se présentent pas comme des hypothèses discutables et contestables, ce qui est le sort général des idées et des principes. Contrairement aux idées et aux principes des penseurs en chambre qui pâtissent de l'irréductible différence de nature entre le réel et la représentation théorique qu'en donnent les penseurs, les propositions théoriques du *Manifeste* se présentent comme des énoncés indiscutables, parce qu'en elles la différence entre la vérité et la réalité est abolie.

Qu'est-ce donc qui leur permet cette parfaite coïncidence de la réalité et de la vérité ? La réponse, apparemment modeste, est la suivante.

« *Elles ne sont que l'expression générale des conditions réelles d'une lutte de classe existante, d'un mouvement historique qui s'opère sous nos yeux.* »

Le choix du mot expression (*Ausdrücke*) est hautement significatif. À la différence d'une représentation théorique, qui résulte nécessairement d'une élaboration, et donc d'une transformation du réel, l'expression est censée provenir directement de la réalité elle-même et la donner à voir sans altération. Elle peut se présenter comme la vérité absolue.

Cette adéquation parfaite entre le réel et son expression générale est rendue possible parce que « le mouvement de l'histoire qui se déroule sous nos yeux » est devenu visible à l'œil nu, pour les communistes qui adoptent le point de vue du prolétariat sur l'histoire.

Les communistes proclament ainsi qu'ils sont les détenteurs du savoir absolu sur le cours de l'histoire.

C'est indubitablement ainsi que le texte du *Manifeste* a été révééré et cité aussi religieusement que les textes sacrés des religions révélées. Ses disciples ont pu se battre entre eux à coups de citations et d'interprétations ;

ils n'ont jamais pu envisager d'en sortir ou de le contester.

II, 3

LES IDÉES DES COMMUNISTES EXPOSÉES EN RÉPONSE AUX ACCUSATIONS

Une réponse polémique

Le préambule avait promis que dans le *Manifeste* « *les communistes exposent à la face du monde entier leurs conceptions, leurs buts et leurs tendances* ». Au lieu de cela, le *Manifeste* choisit de présenter leurs idées et leurs buts en répondant aux accusations dont ces idées et ces buts font l'objet, avant même que le communisme ait été mis en pratique.

Marx raffole de ce mode polémique d'exposition. En 1844, pour se positionner par opposition à la mouvance des jeunes hégéliens dans laquelle il s'est formé, il publie une *Critique de la philosophie du droit* de Hegel et une critique de *La question juive* de Bauer. Il poursuit cette critique dans *La sainte famille*, qui porte en sous-titre *Critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consorts* (1845) et dans *L'idéologie allemande, critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*. En 1845, il règle ses comptes avec le penseur de cette mouvance qu'il a le plus admiré dans ses *Thèses sur Feuerbach*. En 1847 il s'attaque à la *Philosophie de la misère* de Proudhon en publiant *Misère de la philosophie*. En 1857, le *Capital* porte en sous-titre *Critique de l'économie politique*. En 1859 paraît sa *Contribution à la critique de l'économie politique* et en 1875 sa *Critique du programme de Gotha*.

Cette démarche consistant à se poser en s'opposant révèle sans doute le tempérament d'un polémiste et l'allergie au dialogue rationnel fondé sur le respect de l'interlocuteur.

Elle présente également certains avantages. Elle permet de ne pas se prononcer clairement sur le bien fondé d'une accusation, en la renvoyant à l'accusateur, sur le mode bien connu du « c'est celui qui dit qui l'est ». En l'occurrence : « Vous les bourgeois, vous faites bien pire que ce que vous nous accusez de vouloir faire ».

Cet argument *ad hominem* est un sophisme caractérisé, une faute déontologique de raisonnement. Asséner un argument sur la tête de l'adversaire bourgeois ne prouve nullement que son anéantissement et l'avènement du communiste ne soient pas infiniment pires.

Cette façon exclusivement polémique, et anti-bourgeoise, de présenter les positions des communistes va permettre à Marx de laisser croire, à certains moments de l'argumentation, que les communistes ne se proposent pas de tout détruire, comme on les en accuse, comme s'ils voulaient seulement détruire *la forme bourgeoise* de ce qui existe, à savoir : la propriété *bourgeoise*, l'individu *bourgeois*, la liberté *bourgeoise*, la culture *bourgeoise*, la famille *bourgeoise*, et finalement l'ensemble des idées, des valeurs et des institutions *bourgeoises* existantes.

Mais au bout du compte, après que cette feinte ait désarçonné l'adversaire, le but fièrement proclamé à la fin du *Manifeste* est bel et bien « le

renversement violent de tout l'ordre social passé», sans qu'un ordre supérieur ait été proposé pour le remplacer.

Face au refus d'indiquer positivement quel avenir est promis par le *Manifeste*, on ne peut le juger qu'en faisant apparaître les effets immanents, inévitables et non dits, dont ses formulations sont porteuses,

Le *Manifeste* riposte aux accusations, sans les rejeter.

L'analyse du long passage exposant les idées de communistes doit nous faire savoir quel est le sort que le *Manifeste* réserve aux accusations adressées au communisme avant qu'il ait été mis en pratique. Que répond-il aux prédictions que l'Histoire a tragiquement confirmées ?

S'il les a récuses d'avance et dénoncées comme des aberrations étrangères à son projet, les suites tragiques de sa mise en pratique sont imputables soit à une trahison, soit à des circonstances indépendantes de sa nature, soit à effets pervers, qui certes sont immanents et inévitables mais qui n'ont été ni prévus ni voulus.

Dans ce cas, les intentions des auteurs du *Manifeste* étaient étrangères à ce que les régimes communistes ont fait en son nom.

Dans le cas contraire, si les auteurs du *Manifeste* acceptent sans états d'âme les conséquences monstrueuses dont ses adversaires accusent le communisme, ce texte devrait être tenu pour responsable et même coupable, sans qu'il y ait même besoin d'une mise en examen⁷⁴.

Il se trouve que le *Manifeste* n'adopte aucune de ces deux positions tranchées. Il ne récuse pas, il n'assume pas non plus : il ruse. Nous verrons qu'il aboutit cependant à donner raison aux pires accusations.

Examen des accusations et des répliques, avant et après expérimentation

En 1848, l'idée communiste n'ayant jamais encore été mise en pratique, le débat entre les accusations et les réponses du *Manifeste* est purement spéculatif. Ce débat procède à l'évaluation *ex ante* d'une expérimentation qui n'a pas encore eu lieu. Ni Marx ni ses adversaires ne peuvent trouver dans le passé une preuve de ce qu'ils avancent en pour et en contre. C'est que le communisme se veut un commencement absolu, sans référence dans le passé : une rupture radicale et sur tous les plans avec l'histoire qui l'aura précédé. Aristote faisait déjà remarquer cette absence de preuve expérimentale dans sa critique du communisme de Platon : « Ce que nous disons de la *République* de Platon, serait encore bien autrement évident, si l'on voyait un gouvernement pareil exister en réalité.⁷⁵ ».

Nous sommes aujourd'hui dans une situation opposée à celle de 1848. Nous sommes en mesure de procéder à une évaluation *ex post*. Nous savons que la pratique a tragiquement confirmé les accusations et les pires prédictions. Cette coïncidence constitue pour le moins un fort élément de présomption en faveur des accusations. Néanmoins, la coïncidence entre les effets prévus et les faits historiques ne suffit pas à prouver la responsabilité du *Manifeste*.

Seule l'interprétation des réponses de Marx aux accusations adressées au communisme peut faire apparaître l'avenir que ces réponses préparent sans aller jusqu'à l'assumer.

⁷⁴ À vrai dire, la criminalité des textes de ce genre ne saute jamais totalement aux yeux, sans quoi ils ne pourraient pas séduire aussi largement. C'est pourquoi la publication de *Mein Kampf* n'est autorisée en Allemagne qu'à la condition d'être encadrée par un commentaire et critique.

⁷⁵ *Politiques*, II 1264 a.

Les procédés sophistiqués de la riposte aux accusations

Sur presque chacune des accusations, Marx procède de la même façon.

- Sa riposte commence par imputer l'accusation aux seuls bourgeois, c'est-à-dire à des exploités qui font bien pire que ce qu'ils accusent les communistes de vouloir faire. Leurs accusations sont ainsi invalidées a priori et ne méritent pas examen.

- La riposte présente ensuite la révolution prolétarienne comme une étape normale de l'histoire. À ce titre, elle est aussi légitime que la révolution bourgeoise à laquelle elle succèdera. Les bourgeois qui émettent des accusations contre elle en prétendant défendre un ordre naturel et intangible ont été révolutionnaires, et sont donc mal placés pour dénoncer la prochaine révolution.

- La riposte laisse entendre que l'accusation est excessive. Les communistes ne veulent rien abolir dans l'absolu et hors contexte : ils veulent abolir la forme bourgeoise de ce qui existe : la propriété *bourgeoise*, l'individu *bourgeois*, la liberté *bourgeoise*, la culture *bourgeoise*, la famille *bourgeoise* et le reste à l'avenant.

- Mais, finalement, comme chacune de ces idées, valeurs et institutions repose entièrement sur la propriété privée, qui est la cause ultime de tous les maux, le *Manifeste* finit par admettre que les communistes feront effectivement ce qui leur est reproché : ils aboliront la totalité de l'ordre social existant.

En définitive et une fois de plus, cette riposte refuse de préciser l'avenir auquel le *Manifeste* veut conduire, en dehors des dix mesures à mettre en application dès la prise du pouvoir.

Ce refus n'est pas seulement une esquivé, une simple ruse rhétorique destinée à dissimuler une vérité dérangeante. On doit chercher ailleurs la raison pour laquelle Marx a refusé d'écrire une Politique, à la manière de Platon et d'Aristote.

Ses fidèles ont voulu y voir la preuve de sa modestie vis-à-vis de l'avenir, et de son respect de l'indépendance du mouvement ouvrier.

La véritable raison de ne pas préciser ce que devront être les institutions d'une société communiste, cette raison proprement stupéfiante, Marx l'avait formulée dès 1846 dans *L'idéologie allemande*.

« De ce que nous avons dit plus haut contre Feuerbach, il ressort que les révolutions qui ont eu lieu jusqu'à présent, dans le cadre de la division du travail, ont nécessairement conduit à de nouvelles institutions politiques ; il en ressort également que la révolution communiste, qui abolit la division du travail, aboutit en fin de compte à la disparition des institutions politiques ; il en ressort enfin que la révolution communiste ne se laissera pas guider par les « institutions sociales de réformateurs ingénieux », mais bien par l'état des forces productives. »

Il suffit d'imaginer une société humaine sans institutions politiques pour comprendre que rien n'y protège plus l'existence humaine.

Marx répètera son refus de se prononcer sur l'avenir des institutions politiques et sociales de la façon la plus précise et la plus tranchante par deux fois au moins. En 1875 dans sa *Critique du programme de Gotha*, et en 1881 dans la lettre à Domela Nieuwenhuis dont a vu un passage un peu

plus haut⁷⁶. En 1875, il reproche au projet de programme élaboré par le parti social-démocrate d'Allemagne d'annoncer de ce que sera l'État après la révolution.

« Dès lors, la question se pose : quelle transformation subira l'État dans une société communiste ? Autrement dit quelles fonctions sociales s'y maintiendront analogues aux fonctions actuelles de l'État? Seule la science peut répondre à cette question; et ce n'est pas en accouplant de mille manières le mot Peuple avec le mot Etat qu'on fera avancer le problème d'un saut de puce.

Entre la société capitaliste et la société communiste, se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci. À quoi correspond une période de transition politique où l'Etat ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat.

Le programme n'a pas à s'occuper, pour l'instant, ni de cette dernière, ni de l'État futur dans la société communiste. »

On retrouve la même virulence dans sa lettre à Domela Nieuwenhuis du 22 février 1881.

« À propos du prochain Congrès de Zurich, la question que vous me posez [sur les mesures législatives à prendre en vue d'assurer la victoire du socialisme en cas d'arrivée au pouvoir des socialistes] me semble des plus maladroites. Ce qu'il faut faire immédiatement à un moment bien déterminé de l'avenir dépend naturellement tout à fait des circonstances historiques dans lesquelles il faut agir. Votre question se pose au pays des nuages et représente donc pratiquement un problème fantasmagorique, auquel on ne peut répondre qu'en faisant la critique de la question elle-même. Nous ne pouvons résoudre une équation que si elle inclut déjà dans ses données les éléments de sa solution. (...) Je suis convaincu que la conjoncture de crise n'existe pas encore pour une nouvelle Association internationale des travailleurs. En conséquence, je considère que tous les congrès ouvriers ou socialistes - pour autant qu'ils ne se préoccupent pas des conditions données immédiates de telle ou telle nation - ne sont pas seulement inutiles, mais encore nuisibles. Ils se perdront toujours en fumée, en rabâchant mille fois des généralités banales. »

En raison de ce refus de se prononcer sur l'avenir, les réponses aux accusations ne leur répondent pas. En dehors de la dictature du prolétariat, l'avenir doit rester une page blanche. Mao Tsé Toung l'a bien compris, lui qui écrit en avril 1958 : *« La Chine est pauvre et blanche : mais sur une page blanche, on écrit les plus beaux poèmes. »* Faire l'éloge de la page blanche est une autre façon de proclamer *« du passé faisons table rase »* comme le fera l'hymne du communisme, l'*Internationale*.

⁷⁶ Page 55

Réponse à la première accusation : les communistes veulent abolir la propriété privée

Le *Manifeste* commence par aborder le reproche de vouloir abolir la propriété, ce qui est effectivement la première accusation qu'en toute logique on doit adresser au communisme. C'est pourquoi cette première accusation n'est pas placée dans la bouche de l'adversaire. Elle est présentée au détour d'une phrase, comme s'il s'agissait seulement d'illustrer par elle une affirmation générale. « *Elles (les propositions théoriques des communistes) ne sont que l'expression générale des conditions réelles d'une lutte de classe existante, d'un mouvement historique qui s'opère sous nos yeux. L'abolition des rapports de propriété qui ont existé jusqu'ici n'est pas le caractère distinctif du communisme.* »

Cette dernière phrase se présente comme le simple constat d'un fait incontestable : les communistes ne sont pas les premiers à préconiser l'abolition des rapports de propriété existants, puisque la forme des rapports de propriété a souvent changé au cours de l'histoire. Dans le passé déjà, les rapports de propriété existant à une époque ont souvent été abolis.

La ruse de cette formulation est qu'elle répond à une accusation que personne ne profère. L'accusation des adversaires du communisme vise le caractère distinctif du communisme, qui n'est pas d'abolir les rapports de propriété qui ont existé jusqu'ici, mais d'abolir toute forme de propriété privée. Car telle est bien la seule définition possible du communisme. « Mise en commun de tous les biens », et « abolition de la propriété privée », sont des définitions interchangeables du communisme sous toutes ses variantes possibles.

La réponse du *Manifeste* à cette accusation commence par éluder ce caractère spécifique du communisme.

« *Les rapports de propriété ont tous subi de continuel changements, de continues transformations historiques.*

La Révolution française, par exemple, a aboli la propriété féodale au profit de la propriété bourgeoise.

Ce qui distingue le communisme, ce n'est pas l'abolition de la propriété en général, mais l'abolition de la propriété bourgeoise. »

Il y a là de quoi écarquiller les yeux. Le communisme ne se distinguerait donc pas par l'abolition de la propriété *en général* ? Il ne voudrait abolir qu'une certaine forme de propriété, la propriété *bourgeoise* ? Serait-ce pour lui substituer une autre forme de propriété ?

Cette présentation est doublement trompeuse. D'abord parce qu'il n'existe pas d'autre définition possible du communisme que la mise en commun de tous les biens par l'abolition de la propriété *en général*. Ensuite, parce que dans *Sur la question juive*, Marx a fait le procès de la propriété privée individuelle même quand elle est généralisée, car c'est en elle qu'il situe la cause principale de l'aliénation humaine.

Le deuxième temps de l'argumentation n'est pas moins retors.

« *Or, la propriété privée moderne, la propriété bourgeoise, est l'ultime et la plus parfaite expression du mode de production et d'appropriation qui repose sur des antagonismes de classe, sur l'exploitation des uns par les autres.* »

Si la propriété bourgeoise n'est pas la forme ultime et la plus parfaite de la

propriété privée en général, mais seulement de la propriété privée qui sert à l'exploitation des uns par les autres, on s'attend à voir proposée une nouvelle forme de propriété privée, qui ne puisse pas servir à l'exploitation. En réalité, la phrase confond volontairement dans la même condamnation la propriété *bourgeoise* et la propriété *en général* coupable de reposer sur les antagonismes de classe et l'exploitation.

Ce qui conduit à la conclusion. « *En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique: abolition de la propriété privée.* »

Toute cette dénégation pour en arriver là !

Quelle peut bien être la différence entre ce qui est nié au départ

« *Ce qui distingue le communisme, ce n'est pas l'abolition de la propriété en général, mais l'abolition de la propriété bourgeoise.* » et ce qui est affirmé à l'arrivée : « *En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique: abolition de la propriété privée.* » ?

Cette argumentation spécieuse témoigne d'un indéniable génie sophistique, ce qui lui vaut une fois de plus l'admiration d'Umberto Eco.

« *Avant de dire d'une façon programmatique ce qu'ils (les communistes) sont et ce qu'ils veulent, le Manifeste, (avec une manœuvre rhétorique superbe) se place du point de vue du bourgeois qui les craint, et avance quelques interrogations terrorisées : mais vous voulez abolir la propriété privée ? Vous voulez la communauté des femmes ? Vous voulez détruire la religion, la patrie, la famille ? Ici, le jeu se fait subtil, car le Manifeste semble répondre à toutes ces questions de manière rassurante, comme pour amadouer l'adversaire – puis avec un coup soudain, il le frappe au plexus solaire, et obtient les applaudissements du public prolétarien.* »

Dans la réalité, un public capable d'applaudir ces jeux oratoires en adoptant le point de vue d'un sportif ou celui d'un esthète, ce public n'a rien de prolétarien. Une des grandes mystifications des intellectuels a été de croire qu'en applaudissant Marx ils rejoignaient le public des prolétaires réels.

Réponse à l'accusation : en abolissant la propriété privée personnellement acquise, les communistes veulent abolir la liberté individuelle

« On nous a reproché, à nous autres communistes, de vouloir abolir la propriété personnellement acquise, fruit du travail de l'individu, propriété qui serait la base de toute liberté, de toute activité, de toute indépendance personnelles⁷⁷. »

Ce reproche exprime, en le mettant au conditionnel, le point de vue fondamental du libéralisme contre le communisme. Le droit de propriété personnelle, défini par Locke, et défendu par tous les philosophes, y compris par Rousseau, est vu par eux comme la base sociale qui seule rend possibles la liberté et l'indépendance personnelles.

Marx rapporte fidèlement ce point de vue, mais qu'en pense-t-il ?

Il se garde bien de répondre franchement à cette question cruciale. Il ne prétend pas qu'il n'y a pas de rapport entre propriété et liberté personnelles ; ni qu'il y a effectivement entre eux un rapport nécessaire, et qu'il accepte de supprimer allègrement les deux ; et encore moins qu'il veut préserver l'une et l'autre.

Son premier élément de réponse est un refus de répondre. C'est la bourgeoisie qui a fait disparaître cette forme de propriété personnelle.

« La propriété, fruit du travail et du mérite personnel ! Veut-on parler de cette forme de propriété antérieure à la propriété bourgeoise qu'est la propriété du petit bourgeois et du petit paysan ? Nous n'avons que faire de l'abolir, le progrès de l'industrie l'a abolie et continue chaque jour de l'abolir. »

Cette esquivé nie la réalité en affirmant que la grande industrie fait disparaître la propriété privée petite et moyenne, si bien qu'il aura été absorbée par la grande industrie, si bien qu'il n'existera plus de classes moyennes entre les grands industriels et les prolétaires dépourvus de tout bien.

Une seconde esquivé consiste à opposer la propriété des biens d'usage à celle de biens de production.

« Le communisme n'enlève à personne le pouvoir de s'approprier des produits sociaux; il n'ôte que le pouvoir d'asservir le travail d'autrui à l'aide de cette appropriation. »

Il n'est pas vrai que le communisme ne veut supprimer que la propriété servant à exploiter autrui, c'est-à-dire les non propriétaires. Marx le sait mieux que personne, puisqu'en 1844, dans *Sur la question juive*, il a fait le procès de cette forme préindustrielle de propriété, qu'il rend responsable de l'aliénation humaine. Non à cause de l'exploitation (il n'en est pas encore question) mais parce que la propriété privée enferme les propriétaires dans leur seule individualité, les place dans des rapports de concurrence contraires à leur essence humaine véritable, et leur fait privilégier les besoins les plus basement pratiques. Marx présente alors l'abolition de cette forme de propriété et de liberté individuelles comme la condition nécessaire et suffisante de l'émancipation humaine.

Prétendre en 1848 que cette propriété individuelle a disparu et que le

⁷⁷ *welches die Grundlage aller persönlichen Freiheit, Tätigkeit und Selbständigkeit bilde.*

problème ne se pose plus est une contre-vérité qui permet d'éluder l'accusation de liberticide.

Pour étayer cette affirmation, et démontrer que la propriété privée n'existe plus, Marx n'hésite pas à affirmer que le bourgeois lui-même n'est pas un propriétaire privé. La justification de cette stupéfiante assertion est qu'il ne peut pas faire usage individuellement de son capital. L'exproprier, ce ne sera donc pas changer une propriété personnelle en propriété sociale !

Être capitaliste, c'est occuper non seulement une position purement personnelle, mais encore une position sociale dans la production. Le capital est un produit collectif; il ne peut être mis en mouvement que par l'activité commune de nombreux individus, et même, en dernière analyse, que par l'activité commune de tous les membres de la société.

Le capital n'est donc pas une puissance personnelle ; c'est une puissance sociale.

Dès lors, si le capital est transformé en propriété commune appartenant à tous les membres de la société, ce n'est pas une propriété personnelle qui se change en propriété sociale. Seul le caractère social de la propriété change. Il perd son caractère de classe. »

Ce tour de passe-passe en forme de syllogisme tente de faire accroire que les chefs d'entreprise ne possèdent pas une propriété privée personnelle, qu'ils ne font pas preuve d'initiative personnelle, et que la collectivisation et l'étatisation des entreprises ne changeront rien d'autre que le titre de propriété. Ces subterfuges ne changent rien à la réalité : l'étatisation de la propriété privée qui caractérise le communisme prive les individus de la liberté de produire et de vendre pour leur propre compte. Or cette liberté de produire et d'échanger est la condition première de la liberté individuelle tout court. À quoi Marx rétorque :

« Dès que la propriété individuelle ne peut plus se transformer en propriété bourgeoise, vous déclarez que l'individu est supprimé. (...) Vous avouez donc que, lorsque vous parlez de l'individu, vous n'entendez parler que du bourgeois, du propriétaire bourgeois. Et cet individu-là, certes, doit être supprimé. »

Au fil de cette argumentation contournée, il se confirme que l'objectif premier du communisme n'est pas de supprimer l'exploitation pour établir une forme de liberté individuelle supérieure à celle des droits de l'homme. Il est de supprimer tous les rapports marchands entre libres propriétaires, afin de remplacer la concurrence entre les individus par leur association et leur coopération forcées. Dans *Sur la question juive*. Marx désigne ces rapports d'échange par un mot infamant et à connotations antijuives, *der Schacher*, qu'on peut traduire approximativement par *marchandage*, au sens le plus méprisant du terme.

Il reprend ce mot dans le *Manifeste* et le martèle à quatre reprises⁷⁸.

« Par liberté, dans le cadre des actuels rapports de production bourgeois, on entend la liberté du commerce, la liberté d'acheter et de vendre. Mais si le marchandage disparaît, le libre marchandage disparaît aussi. Au reste, tous les beaux discours sur la liberté du commerce, de même que toutes les forfanteries libérales de notre bourgeoisie, n'ont de sens que par contraste

⁷⁸ Après la mort de Marx, Engels fera disparaître ce terme malséant dans la traduction anglaise de 1888 et le remplacera systématiquement par la formulation neutre « *selling and buying* ».

avec le marchandage entravé, avec le bourgeois asservi du moyen âge ; mais ils n'en ont aucun lorsqu'il s'agit de l'abolition, par le communisme, du marchandage, des rapports de production bourgeois et de la bourgeoisie elle-même. »

La conséquence historique de cette conclusion ? On la trouve dans un court roman de Vassili Grossman. *Tout passe*, quand son personnage, Ivan Grigorievitch, tire le bilan des trente ans qu'il a passés au Goulag.

«Autrefois je pensais que la liberté, c'était la liberté de parole, la liberté de la presse, la liberté de conscience. Mais la liberté s'étend à toute la vie de tous les hommes. La liberté c'est le droit de semer ce que l'on veut, de faire des chaussures et des manteaux, c'est le droit pour celui qui a semé de faire du pain, de le vendre ou de ne pas le vendre. C'est le droit pour le serrurier, le fondeur d'acier ou l'artiste de vivre et de travailler comme ils l'entendent et non comme on le leur ordonne. Mais ici il n'y a pas de liberté ni pour celui qui écrit, ni pour celui qui fait du pain, ni pour celui qui fait des bottes...»⁷⁹

Cette conséquence liberticide de l'idée communiste avait été prévue de longue date. Aristote l'annonce dans le passage de sa *Politique* où il critique le communisme défendu par Platon dans la *République*.

« Certes, cette législation a un visage riant et semblerait bien traduire de l'amour pour le genre humain : celui qui en entend parler l'accueille avec joie, pensant qu'elle établira quelque merveilleuse amitié de tous à l'égard de tous, surtout quand on impute à l'absence de communauté des biens tous les vices qui existent actuellement dans les différentes constitutions (...). Or il apparaît clairement que, sous ce régime, la vie est complètement impossible. »⁸⁰

Le *Manifeste* ne propose aucune protection de l'individu en tant que personne autonome, en tant que sujet de sa vie personnelle. La destruction annoncée de l'individu engage dans la voie de la barbarie. Cette conséquence a été reconnue lucidement, et elle a même été admise par Maurice Blanchot, un penseur communiste et anti-stalinien dont le prestige fut immense après la seconde guerre mondiale. Dans un texte de 1953, il admet et salue *« l'immensité de l'effort à accomplir, la nécessité de remettre en question toutes les valeurs auxquelles nous sommes attachés, d'en revenir à une nouvelle barbarie pour rompre avec la barbarie polie et camouflée qui nous sert de civilisation, l'inconnu vers lequel nous nous dirigeons – car nous ne savons absolument pas ce que pourrait être l'homme... »*⁸¹ L'avenir a confirmé les pires prévisions que le *Manifeste* voulut ridiculiser. Face à l'État totalitaire, l'individu a perdu en même temps que son droit de propriété, son autonomie, sa valeur, sa dignité, ses droits et souvent sa vie. Il était logique qu'en 1948 l'Union soviétique ne signe pas la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'ONU.

⁷⁹ Vassili Grossman, *Tout passe*, Presses Pocket, page 110.

⁸⁰ Aristote, *Politique*, II,2,§11.

⁸¹ Maurice Blanchot, *Sur une approche du communisme* 1953, in *L'AMITIÉ*, Gallimard, 1971, page 111.

Réponse à l'accusation : en supprimant la propriété privée, le communisme conduit à la paresse

« On a objecté qu'avec l'abolition de la propriété privée toute activité cesserait, qu'une paresse générale s'emparerait du monde.

Si cela était, il y a beau temps que la société bourgeoise aurait péri de fainéantise puisque, dans cette société, ceux qui travaillent n'en profitent pas et que ceux qui en profitent ne travaillent pas. »

Marx se contente de riposter à l'accusation en la renvoyant à l'envoyeur, c'est-à-dire par une pirouette, sans prendre la peine d'indiquer quel sera le motif désintéressé qui poussera les hommes à travailler.

C'est pourtant une accusation bien fondée et qui a été confirmée par l'histoire, comme en témoigne cette célèbre blague polonaise de l'époque communiste. « Que fait l'ouvrier quand il rentre chez lui après l'usine ? Il sort les mains de ses poches ! »

Lénine lui-même a dû se rendre à l'évidence énoncée par Adam Smith. « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais plutôt du soin qu'ils apportent à la recherche de leur propre intérêt. Nous ne nous en remettons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme. »

Lénine a réintroduit le moteur du profit quand il a lancé en 1921 sa Nouvelle Politique Économique (la NEP) qui « faisait au capitalisme une place limitée pour un temps limité » afin de dynamiser l'économie. La même chose s'est produite dans la Chine communiste à partir de 1979. Le mépris – très idéaliste – de Marx envers la recherche du profit individuel dans l'activité humaine est en grande partie responsable de la catastrophe économique des États communistes.

Pourrait-on avancer pour la défense de Marx qu'il pensait que les producteurs associés travailleraient par pur dévouement à leur intérêt commun ? Ou encore qu'ils travailleraient d'une façon désintéressée, animés comme Marx lui-même par le seul désir d'exercer et de développer leurs forces et leurs talents ?

On ne peut hélas pas le suspecter de cette touchante naïveté, quand on découvre, dans le *Manifeste* la 8^e des dix premières mesures qui devront être mises en application par la révolution. « Travail également obligatoire pour tous, organisation d'armées industrielles, particulièrement pour l'agriculture. »

La suppression du profit individuel a bel et bien entraîné la démotivation et la paresse, comme cela avait été prévu, avec, en prime, les camps de travail forcé.

Réponse à l'accusation : les communistes veulent la disparition de la culture

« De même que, pour le bourgeois, la disparition de la propriété de classe équivaut à la disparition de toute production, de même la disparition de la culture de classe s'identifie, pour lui, à la disparition de toute culture. (...)

Mais inutile de nous chercher querelle en appliquant à l'abolition de la propriété bourgeoise l'étalon de vos notions bourgeoises de liberté, de culture, de droit, etc. Vos idées résultent elles-mêmes des rapports bourgeois de propriété et de production, comme votre droit n'est que la volonté de votre classe érigée en loi, volonté, dont le contenu est déterminé par les conditions matérielles d'existence de votre classe. »

L'accusation de vouloir abolir toute forme de liberté, de culture, de droit etc, reçoit strictement la même réponse que l'accusation de vouloir abolir toute propriété privée individuelle. Les communistes veulent abolir les valeurs bourgeoises, et, plus précisément, la forme bourgeoise de ces valeurs, sans plus.

On a vu précédemment qu'à la vérité, les communistes veulent abolir toute forme de propriété privée individuelle. On voit ici qu'ils veulent en tirer les conséquences, en abolissant toutes les défenses culturelles de l'individu, en abolissant non la conception bourgeoise de la liberté, de la culture et du droit, mais l'idée même de liberté, de droit et de culture. Si tel n'était pas le dessein de Marx, il opposerait aux conceptions existantes ses propres idées de liberté, de culture et de droit. Au lieu de quoi il s'en tient à un programme de destruction qui fut effectivement mis en œuvre. Sous couvert de combattre « les notions bourgeoises de liberté, de culture, de droit, etc », les États communistes ont imposé la domination totalitaire du « point de vue de classe » et de « l'esprit de parti » » jusque dans les arts et les sciences. En ce qui concerne le droit, les grands procès de Moscou et les tribunaux populaires de la révolution culturelle en Chine ont poussé la parodie de justice à un point jamais atteint dans l'Histoire par un autre régime totalitaire.

Comment expliquer alors qu'une prise de position si lourde de conséquences n'ait pas fait polémique ?

C'est sans doute qu'on s'est contenté d'y voir la thèse marxiste affirmant que la sphère des représentations et des normes d'une société n'est que la « superstructure » de cette société ; le produit et la justification de « l'infrastructure » économique et sociale ; bref qu'elle est exclusivement au service de l'ordre social existant.

Tant qu'on en reste à la théorie, même si cette thèse peut être jugée réductionniste et fautive, elle n'a pas de quoi faire bondir d'indignation. En revanche, sa conclusion pratique détruit l'idée même du droit impartial, puisqu'elle tient toute justice pour une justice de classe.

Quand la dénonciation du « droit bourgeois » n'est pas complétée par la défense d'un droit plus juste, plus équitable, plus impartial, quand elle cache l'abolition de l'idée de droit, et, donc de l'État de droit, elle ouvre la voie au pouvoir sans bornes de l'État totalitaire. La responsabilité directe du *Manifeste* dans l'histoire du totalitarisme ne laisse ici aucun doute.

Réponse à l'accusation : les communistes veulent l'abolition de la famille

« L'abolition de la famille ! Même les plus radicaux s'indignent de cet infâme dessein des communistes. »

Cette accusation est présentée sur un ton ironique, comme si « cet infâme dessein » relevait du pur fantasme, ne concernait en rien l'idée communiste, et ne méritait que dédain. Quel rapport en effet entre la mise en commun des moyens de production et l'abolition de la plus importante des institutions de la sphère privée ?

La réponse se trouve dans le communisme exposé par Platon, qui comporte en effet l'abolition de la famille. L'objectif de la suppression du couple parental et de l'attachement réciproque des parents et des enfants est qu'en aucun domaine un individu n'ait à dire « *Ceci est à moi* ». L'objectif anti-familialiste du communisme de Platon n'est assurément pas d'assurer l'indépendance de chacun à l'égard des liens de la famille ; il est de rendre exclusive, totale et fusionnelle la dépendance de chacun à l'égard de la collectivité, et cela afin de mettre fin à tous les conflits.

- « *Et puis, la chicane et les procès ne sortiront-ils pas d'un État où personne n'aura rien à soi que son corps et où tout le reste sera commun ? D'où viendraient toutes les dissensions qui naissent parmi les hommes à l'occasion de leurs biens, de leurs femmes et de leurs enfants, lorsque la matière de toute dissension sera ôtée ?*

- *Tous ces maux seront nécessairement prévenus* »⁸².

Le communisme du *Manifeste* conduit-il explicitement, comme celui de Platon, à l'abolition de la famille ? Fidèle à sa méthode, le *Manifeste* ne répond pas de manière directe à cette accusation. Il prétend ne s'en prendre qu'à la famille bourgeoise, et même à la nature bourgeoise de la famille, pour pouvoir en déduire par pure nécessité logique que les prolétaires n'ont pas de famille.

« Sur quelle base repose la famille bourgeoise actuelle ? Sur le capital, le profit individuel. La famille n'existe, sous sa forme achevée, que pour la bourgeoisie ; mais elle a pour corollaire l'absence de toute famille et la prostitution publique auxquelles sont contraints les prolétaires.

La famille bourgeoise s'évanouit naturellement avec l'évanouissement de son corollaire, et l'une et l'autre disparaissent avec la disparition du capital. »

Rien ne vient ensuite justifier l'affirmation qui réduit la famille au capital et au profit individuel. Rien ne vient non plus justifier son corollaire « *l'absence de toute famille et la prostitution publique auxquelles sont contraints les prolétaires.* »

Pas un mot n'est dit sur la fonction générale de la famille, ni sur ce qui prendra la place de la famille bourgeoise. Qu'est-ce donc qui remplacera la propriété privée individuelle dont dépend actuellement la protection des membres d'une famille ? La suite va bientôt nous l'apprendre. Mais avant de révéler ce qui remplacera la famille actuelle, le *Manifeste* dénie à cette famille sa fonction de protection de l'enfance, en réutilisant l'argument

⁸² Platon, *République*, V, 7-13, traduction Victor Cousin

selon lequel rien ne saurait être pire que la condition des enfants dans la société bourgeoise.

« *Nous reprochez-vous de vouloir abolir l'exploitation des enfants par leurs parents ? Ce crime-là, nous l'avouons.* »

« *Les phrases de la bourgeoisie sur la famille et l'éducation, sur les doux liens qui unissent l'enfant à ses parents sont de plus en plus écœurantes à mesure que la grande industrie détruit tout lien de famille pour le prolétaire et transforme les enfants en simples articles de commerce, en simples instruments de travail.* »

N'étant plus une protection pour les enfants, la famille aurait perdu entièrement sa fonction sociale traditionnelle.

Reste le fond de l'objection adressée au communisme : qui s'occupera des enfants si la famille disparaît en même temps que le capital ?

« *Mais nous supprimons, dites-vous, les liens les plus intimes, en substituant à l'éducation familiale, l'éducation par la société.* »

La réponse à cette accusation sera-t-elle qu'il n'est pas question de remplacer la famille et ses liens privilégiés par la société ? Nullement. Sa réponse reprend l'astuce déjà utilisée à propos de la propriété des capitalistes. Comme celle-ci, explique le *Manifeste*, l'éducation est déjà socialisée. Le communisme ne la socialisera donc pas, il changera seulement la nature de classe de cette socialisation.

« *Et votre éducation, n'est-elle pas, elle aussi, déterminée par la société ? Déterminée par les rapports sociaux dans le cadre desquels vous élevez vos enfants, par l'immixtion plus ou moins directe de la société, par le canal de l'école. etc. Les communistes n'inventent pas l'action de la société sur l'éducation ; ils en changent seulement le caractère et arrachent l'éducation à l'influence de la classe dominante.* »

Les communistes ne cherchent-ils réellement pas à arracher les enfants à l'influence de leurs parents pour leur imposer leur idéologie d'État ?

On trouve la réponse la plus explicite dans les deux textes préparatoires au *Manifeste* qu'Engels a rédigés en 1847, et que Marx s'est contenté de réécrire à sa façon. Dans *Profession de foi communiste*, « l'éducation de tous les enfants aux frais de l'État » figure parmi les trois premières mesures à prendre. À la question : « Comment organiserez-vous cette instruction au cours de la période transitoire ? », Engels répond : « *À partir du moment où ils peuvent se passer des premiers soins maternels, tous les enfants seront élevés et éduqués dans des institutions d'État* ». Avec cette prise en charge totale par l'État, nous ne sommes pas loin du programme de Platon. Dans ses *Principes du communisme*, Engels apporte d'ailleurs une réponse complète à la question : « Quelle sera l'influence du régime communiste sur la famille ? »

« *Il transformera les rapports entre les deux sexes en rapports purement privés, ne concernant que les personnes qui y participent, et dans lesquels la société n'a pas à intervenir. Cette transformation sera possible grâce à la suppression de la propriété privée et à l'éducation des enfants par la société—ce qui détruira ainsi les deux bases du mariage actuel qui sont liées à la propriété privée, à savoir la dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme et celle des enfants vis-à-vis des parents. Ceci donne aussi réponse à toutes les crailleries des moralistes bourgeois sur la communauté des femmes que veulent, paraît-il, introduire les communistes. La communauté*

des femmes est un phénomène qui appartient uniquement à la société bourgeoise et qui est réalisé actuellement en grand sous la forme de la prostitution. Mais la prostitution repose sur la propriété privée et disparaît avec elle. Par conséquent, l'organisation communiste, loin d'introduire la communauté des femmes, la supprimera, au contraire.⁸³ »

On aimerait pouvoir saluer l'objectif communiste d'émanciper la femme de sa dépendance envers le mari et son argent. On constate malheureusement que le prix de l'indépendance de la femme et des enfants, ainsi que de l'homme, est leur dépendance totale à l'égard de l'État.

De plus, Marx n'a jamais admis que les femmes s'émancipaient et gagnaient progressivement en indépendance financière en entrant sur le marché du travail. Il a toujours ramené le travail des femmes à une extension de l'exploitation, en raison de son postulat selon lequel le salaire d'une famille se limite au coût de la reproduction de la force de travail de ses membres.

Dans le *Manifeste*, Marx ne se contente pas de reprendre à sa façon la fin de la réponse d'Engels à l'accusation concernant la communauté des femmes. Il y ajoute un passage très révélateur de son style de pensée, où la polémique vire à la satire.

⁸³ Engels, *Principes du communisme*, question 21.

Réponse à l'accusation : les communistes veulent instaurer la communauté des femmes

« Mais la bourgeoisie tout entière de s'écrier en chœur : « Vous autres, communistes, vous voulez introduire la communauté des femmes ! »

Cette accusation vise le communisme de Platon qu'Aristote examine et discute très sérieusement dans sa *Politique*⁸⁴.

Une fois de plus, Marx retourne l'accusation à l'accusateur.

« Rien de plus grotesque, d'ailleurs, que l'indignation vertueuse qu'inspire à nos bourgeois la prétendue communauté officielle des femmes en système communiste. Les communistes n'ont pas besoin de l'introduire, elle a presque toujours existé.

Nos bourgeois, non contents d'avoir à leur disposition les femmes et les filles de leurs prolétaires, sans parler de la prostitution officielle, se font le plus grand plaisir de débaucher leurs épouses réciproques. »

Ce couplet sarcastique et moralisateur m'incite à lui opposer un argument *ad hominem* de la même veine. Il se trouve que Marx eut une vie de *pater familias* des plus bourgeoises⁸⁵, qu'il engrossa Hélène Demuth, la gouvernante et amie de la famille, qu'il s'abstint de reconnaître l'enfant, lequel ne fut pas élevé par sa mère. Marx tenta même de faire attribuer la paternité de ce Frédéric Demuth à son fidèle ami Engels. Celui-ci tint à rétablir la vérité sur son lit de mort. Fin de la parenthèse sur l'homme Marx.

Quel a été l'impact ce que dit le *Manifeste* sur la famille dans l'histoire du communisme réel ? Celui-ci n'a pas réussi à détruire entièrement la famille. Il a cependant tout fait pour qu'elle n'échappe pas au contrôle absolu de l'État, en incitant les enfants à se faire les délateurs et les accusateurs de leurs parents⁸⁶.

La dissolution des liens familiaux recherchée par le communisme n'a rien à voir avec une émancipation de l'individu. Son objectif est intrinsèquement totalitaire, comme Aristote l'avait aperçu : il revient à l'État de former intégralement les citoyens afin que ceux-ci ne se reconnaissent pas d'autres origines, d'autres appartenances et d'autres références que lui. Des individus identiques, sans histoires familiales et sans qualités particulières, qui formeront une société totalement homogène. Il faut pour cela que les individus ne se rattachent pas à une origine familiale particulière, ni, on va le voir, à une origine nationale particulière.

⁸⁴ « Je demande si, pour les choses où la communauté est facultative, il est bon qu'elle s'étende, dans l'État bien organisé que nous cherchons, à tous les objets, sans exception, ou qu'elle soit restreinte à quelques-uns ? Ainsi, la communauté peut s'étendre aux enfants, aux femmes, aux biens, comme Platon le propose dans sa République ; car Socrate y soutient que les enfants, les femmes et les biens doivent être communs à tous les citoyens. Je le demande donc : L'état actuel des choses est-il préférable ? Ou faut-il adopter cette loi de la République de Platon ? » Aristote, *Politique* II, 126. La réponse d'Aristote est qu'il serait catastrophique de mettre en commun les femmes et les enfants comme le veut le communisme de Platon.

⁸⁵ Voir Françoise P. Lévy *Karl Marx. Histoire d'un bourgeois allemand*, 1976, Grasset.

⁸⁶ En avril 2001, le quotidien *Libération* publie un reportage sur un plasticien chinois avec ce commentaire : « Garde rouge pendant la Révolution culturelle de Mao, le jeune Zhang Hongbing a dénoncé et fait exécuter sa mère. Une mort qu'il expie aujourd'hui à grand bruit, quitte à contrarier le régime. Cette pratique se perpétue actuellement dans la Corée du Nord ».

Réponse à l'accusation : les communistes veulent abolir la patrie et la nation

« *En outre on a accusé les communistes de vouloir abolir la patrie, la nationalité.* »

La réponse du *Manifeste* se situe à deux niveaux.

« *Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut leur prendre ce qu'ils n'ont pas.* »

Cette première réponse signifie que les ouvriers n'appartiennent pas réellement à une nation, parce qu'ils sont des prolétaires et rien d'autre. Ils n'appartiennent pas à une communauté nationale parce qu'ils n'ont rien de commun avec leurs ennemis de classe, qui ne sont donc pas leurs compatriotes. En conséquence de quoi les prolétaires ne doivent rien à leur langue, à leur culture, à leur passé. Leur identité de prolétaire les en a « émancipés ».

Cette vision d'ouvriers sans patrie et sans identité nationale est évidemment fausse. L'histoire du XX^e siècle l'a d'ailleurs prouvé, pour le pire et pour le meilleur. « Les prolétaires n'ont pas de patrie » n'est qu'un slogan trompeur, qui n'empêcha pas les États communistes de jouer sur la corde patriotique de leurs peuples.

Le *Manifeste* se félicite de la mondialisation qui entraîne selon lui l'effacement des particularités et des antagonismes nationaux. Il annonce même que le prolétariat au pouvoir poursuivra ce mouvement d'uniformisation mondiale.

« *Déjà les démarcations nationales et les antagonismes entre les peuples disparaissent de plus en plus avec le développement de la bourgeoisie, la liberté du commerce, le marché mondial, l'uniformité de la production industrielle et les conditions d'existence qu'elle entraîne.*

Le pouvoir du prolétariat les fera disparaître plus encore. Son action commune, dans les pays civilisés tout au moins, est l'une des premières conditions de son émancipation. »

Faut-il applaudir sans réserve d'une part l'internationalisme du *Manifeste* et d'autre part son éloge de la mondialisation ?

Pas vraiment. Tout d'abord parce que son internationalisme n'est ni universaliste ni pacifiste. On verra plus loin qu'il est avant tout prolétarien et belliciste. Il appelle à l'unité mondiale des prolétaires dans la guerre de classes.

Ensuite parce que l'éloge d'une mondialisation qui fera disparaître les nations et le sentiment national s'explique en grande partie par la conception de l'émancipation humaine que Marx a exposée dans *Sur la question juive*. L'émancipation humaine consiste selon lui à se libérer de tout passé familial et national, de toute origine particulière, de tout ancrage, de toute transmission, de toute appartenance, jusqu'à devenir un individu universel (un « être générique » membre du genre humain) en tout point. C'est ainsi que Marx se voit : en penseur universel de l'universel.

L'universaliste selon Marx exige l'arrachement radical des individus à l'origine dont ils sont issus et qui constitue leur identité.

Réponse à l'accusation ultime et globale: le communisme veut supprimer totalement la religion, la morale, la philosophie, la politique, le droit et toutes les normes.

Cette dernière accusation rassemble les précédentes et les porte à leur paroxysme. Le communisme est ici accusé de vouloir détruire toutes les valeurs et les règles : les impératifs et les interdits, ainsi que les institutions qui en sont les agents.

Autrement dit, il projetterait de faire table rase de la civilisation acquise pendant plusieurs millénaires, au risque de laisser libre cours à la violence illimitée, c'est-à-dire à la barbarie

Marx répond à cette accusation comme il l'a fait précédemment pour la propriété privée et les autres chefs d'accusation, en deux temps qui se contredisent.

Dans le premier temps, celui de la feinte, il prétend que les communistes veulent seulement transformer le domaine religieux, philosophique et idéologique, comme la bourgeoisie l'a fait en son temps et pour son propre compte. Sa démonstration s'appuie une fois de plus sur le postulat du matérialisme historique qui réduit la culture à n'être que la justification de la classe dominante, et à être transformée quand une classe dominante en remplace une autre.

« Quant aux accusations portées d'une façon générale contre le communisme, d'un point de vue religieux, philosophique et idéologique, elles ne méritent pas un examen approfondi.

Est-il besoin d'une grande perspicacité pour comprendre qu'avec toute modification de leurs conditions de vie, de leurs relations sociales, de leur existence sociale, les représentations, les conceptions et les notions des hommes, en un mot leur conscience, changent aussi ?

Que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle⁸⁷ se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante. (...) Quand au XVIIIe siècle les idées chrétiennes cédèrent devant les idées des Lumières, la société féodale livrait sa dernière bataille à la bourgeoisie, alors révolutionnaire. Les idées de liberté de conscience, de liberté religieuse ne faisaient que proclamer le règne de la libre concurrence dans le domaine de la conscience⁸⁸. »

Rien ne devra résister à cette transformation culturelle, pas même les idées de liberté apportées par le XVIIIe siècle. Les droits de l'homme correspondant à un moment de l'histoire, ils n'ont aucune valeur intrinsèque, et il n'y aura pas lieu de les conserver.

Dans le deuxième temps, celui de la radicalité à visage découvert, Marx accepte d'affronter l'accusation de vouloir aller bien au-delà de la simple transformation de la culture passée : de vouloir aller jusqu'à l'abolition radicale de la culture, de la philosophie, de la morale, du droit.

« Sans doute, dira-t-on, les idées religieuses, morales, philosophiques,

87 En allemand *die geistige Produktion* signifie la production de l'esprit.

88 Les éditions allemandes de 1872, 1883 et 1890 remplaceront « domaine de la conscience » par « domaine du savoir ». Cette rétraction devant le mot conscience tombe mal, car la liberté de conscience ne se situe pas dans le domaine du savoir positif, mais bien dans celui de la conscience et des idéaux qu'elle se donne.

politiques, juridiques, etc., se sont en effet modifiées au cours du développement historique. Cependant la religion, la morale, la philosophie, la politique, le droit se maintenaient toujours à travers ces transformations. « Il y a de plus des vérités éternelles, telles que la liberté, la justice, etc., qui sont communes à tous les régimes sociaux. Or, le communisme supprime les vérités éternelles, il supprime la religion et la morale au lieu d'en renouveler la forme, et il contredit en cela tous les développements historiques antérieurs. »

La réponse apportée par le *Manifeste* à cette accusation de nihilisme absolu constitue une pièce décisive dans l'examen de sa responsabilité devant l'Histoire. Car s'il est désormais admis que les États communistes détruisirent effectivement tout l'héritage culturel et moral qui faisait obstacle à leur pouvoir totalitaire - comme cela avait été annoncé par l'accusation examinée ici- il reste encore à déterminer s'ils furent inspirés en cela par la réponse du *Manifeste* à cette accusation, ou s'ils en trahirent le message.

En dépit du relativisme historique sur lequel il vient de s'appuyer pour justifier les transformations révolutionnaires qui se succèdent dans l'Histoire, Marx ne conteste pas l'existence de valeurs communes à toutes les époques et civilisations du passé. Et il ne conteste pas non plus que le communisme les abolira. Son argument est simple :

Étant donné que la culture a toujours été au service des dominants et des exploités, rien du passé de la civilisation ne devra être préservé de la destruction.

« L'histoire de toute la société jusqu'à nos jours était faite d'antagonismes de classes, antagonismes qui, selon les époques, ont revêtu des formes différentes.

Mais, quelle qu'ait été la forme revêtue par ces antagonismes, l'exploitation d'une partie de la société par l'autre, est un fait commun à tous les siècles passés. Rien d'étonnant, donc, si la conscience sociale de tous les siècles, en dépit de toute sa variété et de sa diversité, se meut dans certaines formes communes - formes de conscience qui ne se dissoudront complètement qu'avec l'entière disparition de l'antagonisme des classes. »

Cette affirmation reprend, en l'inversant, la position de Calliclès, le personnage du *Gorgias* que Platon oppose à Socrate. Prenant pour modèle le règne des plus forts dans la nature, Calliclès récuse la loi morale et le droit dans leur principe même : ils exigent le même respect pour autrui, qu'il soit fort ou faible. Ils ne servent en réalité qu'à limiter et contrecarrer les plus puissants, à imposer aux meilleurs, à l'élite, aux plus forts la loi des faibles, des inférieurs, la loi du grand nombre. À la Loi, (en grec *nomos*), Calliclès oppose la nature, (*phusis*) qui donne tous les droits à ceux qui sont nés pour dominer parce qu'ils sont les plus forts. Symétriquement, Marx récuse la Loi au prétexte qu'elle n'a jamais servi qu'à imposer la domination des puissants sur les exploités.

Pour des raisons symétriques, aucun des deux n'admet le règne de la Loi qui se veut la même pour tous et qui seule permet de civiliser la vie en société, en substituant la règle à la violence, le contrat et le compromis à la lutte à mort, en imposant des limites au pouvoir des uns sur les autres.

Marx recourt à un argument massue pour éliminer définitivement la présence de la Loi, du droit, de la morale et des autres contraintes normatives : quand les prolétaires prendront la pouvoir et l'exerceront par la violence, ils n'auront pas à s'imposer de limites morales ou juridiques, puisqu'ils n'exploiteront personne.

Voilà qui a justifié domination totale du parti et de l'État du prolétariat sur l'ensemble de la société : une domination qui se proclamera elle-même « dictature du prolétariat », le second terme justifiant le premier.

Et qu'advient-il du droit et de la morale *après* la dictature du prolétariat ? Il n'y aura pas non plus de place pour le droit et la morale quand les classes auront disparu, et, avec elles, les conflits entre les hommes, et quand l'abondance des biens aura fait disparaître le problème de leur juste répartition. C'est-à-dire dans l'avenir paradisiaque où tous les problèmes qui rendent nécessaires le droit et la morale auront disparu.

Que ce soit à court ou à très long terme, la morale et le droit n'ont pas de place dans la société communiste conçue par Marx.

En conclusion, l'accusation de vouloir faire entièrement table rase du passé de la civilisation paraît pleinement acceptée.

« La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec les rapports traditionnels de propriété ; rien d'étonnant si dans le cours de son développement, elle rompt de la façon la plus radicale avec les idées traditionnelles. »

Pour les raisons qu'on a vues, Marx juge inutile de préciser que le prolétariat ne devra pas se doter d'une culture intégralement nouvelle et supérieure. Rien n'est annoncé qui prendrait place sur les ruines de la culture traditionnelle.

Il est légitime d'en conclure que la destruction par les États communistes de toutes les défenses contre la barbarie était inscrite dans le *Manifeste*. Son injonction sans équivoque adressée à ceux qui feront la révolution est que le parti et l'État du prolétariat ne devront d'aucune façon respecter des valeurs et des règles placées en eux ou au-dessus d'eux. Le prolétariat (c'est-à-dire en réalité son parti et son État) est à lui-même sa seule et unique référence. Son pouvoir doit donc être sans bornes. Sa dictature doit être totalitaire.

Cette injonction du *Manifeste* a été parfaitement comprise et appliquée par Lénine et tous ses successeurs⁸⁹, sous des formes variables et à des degrés divers, en fonction des situations et des traditions nationales. Néanmoins, l'influence des contextes ne doit pas masquer la responsabilité première de l'idéologie qui avait fait tomber tous les obstacles à la barbarie.

⁸⁹ On retrouve la même idée dans le texte de Trotski *Leur morale et la nôtre*.

II, 4 Les dix premières mesures du programme communiste

Après les réponses aux objections qui ont confirmé la destruction de l'ordre social et culturel hérité du passé, vient le moment de préciser les objectifs positifs. « *Mais laissons là les objections faites par la bourgeoisie au communisme.* »

Sur les cinq pages et demie de cette deuxième section, il ne faut qu'une page pour présenter le programme à mettre en œuvre dès la conquête du pouvoir politique. Dans la préface de 1872, Marx et Engels jugeront que ces mesures rédigées en 1847 sont devenues largement dépassées⁹⁰. Toutefois, ils confirment que « leurs principes généraux. conservent dans leurs grandes lignes, aujourd'hui encore, toute leur exactitude. »

« *Nous avons déjà vu plus haut que le premier pas dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante, la conquête de la démocratie.* »

En 1901, Jean Jaurès commente l'audacieuse apposition « *la constitution du prolétariat en classe dominante, la conquête de la démocratie* », qui fait comme si les deux formules étaient synonymes. Rappelons ce commentaire.

« *Il faudrait plutôt dire qu'en fait, il la suspend, puisqu'il substitue à la volonté de la majorité des citoyens librement consultés la volonté dictatoriale d'une classe. Une classe née de la démocratie qui, au lieu de se ranger à la loi de la majorité, prolongerait sa dictature au-delà des premiers jours de la révolution, ne serait bientôt plus qu'une bande campée sur le territoire et abusant des ressources du pays.* »

La suite du paragraphe nous apprend que le *Manifeste* appelle à l'étatisation totale de l'économie et de la vie sociale, comme ce sera effectivement le principe de base des États communistes. Elle formule la justification du parti-État totalitaire : l'État communiste est le prolétariat organisé en classe et en parti.

« *Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tout capital, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter au plus vite la masse des forces productives.* »

« L'État, c'est-à-dire le prolétariat organisé en classe dominante. »

Il faut s'arrêter sur cette équation de février, glissée subrepticement dans une incise. Elle est sidérante. Elle ne signifie nullement que les moyens de production

⁹⁰ « Bien que les circonstances aient beaucoup changé au cours des vingt-cinq dernières années, les principes généraux exposés dans ce Manifeste conservent dans leurs grandes lignes, aujourd'hui encore, toute leur exactitude. Il faudrait revoir, çà et là, quelques détails. Le Manifeste explique lui-même que l'application des principes dépendra partout et toujours des circonstances historiques données, et que, par suite, il ne faut pas attribuer trop d'importance aux mesures révolutionnaires énumérées à la fin du chapitre II. Ce passage serait, à bien des égards, rédigé tout autrement aujourd'hui. Etant donné les progrès immenses de la grande industrie dans les vingt-cinq dernières années et les progrès parallèles qu'a accomplis, dans son organisation en parti, la classe ouvrière, étant donné les expériences, d'abord de la révolution de février, ensuite et surtout de la Commune de Paris qui, pendant deux mois, mit pour la première fois aux mains du prolétariat le pouvoir politique, ce programme est aujourd'hui vieilli sur certains points. »

passeront entre les mains des prolétaires eux-mêmes, devenus collectivement l'État. Si tel était le sens de l'équation, il aurait été écrit : « le prolétariat organisé en classe dominante se servira de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tout capital, pour centraliser tous les instruments de production entre ses mains. » Le sens véritable de l'équation est que l'État se fera passer pour le prolétariat organisé en classe, de même que le parti communiste se fera passer pour le prolétariat organisé en parti.

La substitution de l'État et du parti aux prolétaires en chair et en os n'a donc pas été une dérive, une usurpation de bureaucrates violant l'esprit du *Manifeste*.

La substitution opérée par le *Manifeste* est très précisément ce qui a permis à l'État et au parti communiste de légitimer leur pouvoir totalitaire en se faisant passer pour le prolétariat organisé en classe dominante, sans que les prolétaires réels ne disposent du moindre pouvoir, ni sur la production, ni sur leurs vies.

Il restait tout de même à expliquer comment « la suprématie politique du prolétariat » permettrait d'« *augmenter au plus vite la masse des forces productives.* »

Pour Marx, ce point est décisif car d'après sa théorie, le développement maximum des forces productives est la seule cause nécessaire de la révolution prolétarienne. Or, sur ce point, sa démonstration n'est pas éblouissante. Marx donne l'impression de ne pas bien voir comment l'étatisation pourra se révéler plus productive que l'économie de marché.

Il admet même que dans une première phase, la production pâtera de cette mainmise de l'État. « *Cela ne pourra se faire, naturellement, au début, que par une intervention despotique dans le droit de propriété et les rapports bourgeois de production, c'est-à-dire par des mesures qui économiquement paraissent insuffisantes et insoutenables, mais qui, au cours du mouvement, se dépassent elles-mêmes et sont inévitables comme moyen de bouleverser le mode de production tout entier.* »

Rien dans cette explication n'est précis, concret et convaincant, si ce n'est que le communisme sera d'abord contre-productif.

Cet aveu contredit ce que le *Manifeste* n'a cessé d'affirmer, tant qu'il en restait aux généralités, à savoir que la socialisation de la propriété des moyens de production était une simple formalité, étant donné que la socialisation de l'économie était déjà réalisée par l'évolution du système capitaliste.

Au moment de vérité, Marx semble admettre que si le capitalisme a « augmenté la masse des forces productives », rien n'indique qu'une économie étatisée pourra en faire autant. À partir de 1917, l'expérience des régimes communistes a illustré l'échec d'une économie centralisée et fonctionnarisée.

Après avoir pris la précaution d'annoncer que les débuts seraient difficiles, le *Manifeste* énonce les dix grandes mesures à prendre au lendemain de la révolution. Ces mesures indiquent l'esprit général. Leur application pourra varier selon les pays.

« *Ces mesures, bien entendu, seront fort différentes selon les différents pays. Cependant, pour les pays les plus avancés, les mesures suivantes pourront assez généralement être mises en application* »

Trois mesures ne sont pas vraiment révolutionnaires :

2. *Impôt fortement progressif.*

3. *Abolition du droit d'héritage*

10. *Éducation publique et gratuite de tous les enfants ; abolition du travail des enfants dans les fabriques tel qu'il est pratiqué aujourd'hui. Coordination de l'éducation avec la production matérielle, etc. »*

La mesure numéro 9 peut prêter à sourire :

9 *Coordination de l'activité agricole et industrielle ; mesures tendant à supprimer progressivement l'opposition ville-campagne.*

Cinq autres mesures sont tout bonnement étatistes:

1. *Expropriation de la propriété foncière et affectation de la rente foncière aux dépenses de l'État.*

4. *Confiscation des biens de tous les émigrés et rebelles.*

5. *Centralisation du crédit entre les mains de l'État, par une banque nationale, dont le capital appartiendra à l'État et qui jouira d'un monopole exclusif.*

6. *Centralisation entre les mains de l'État de tous les moyens de transport.*

7. *Multipliation des usines nationales et des instruments de production; défrichement et amélioration des terres selon un plan collectif.*

La mesure n° 8 est la plus prémonitoire.

« 8. *Même travail obligatoire pour tous; organisation d'armées industrielles, particulièrement pour l'agriculture. »*

II, 5 Un avenir radieux

Dans les lignes qui suivent le programme étatiste que la révolution devra mettre en oeuvre sans délai, un double revirement brutal s'opère. Il est annoncé que l'État s'effacera progressivement, que la société bourgeoise laissera place à une association, et que celle-ci sera au service de chaque individu⁹¹.

Il est vrai que ces promesses sont renvoyées à un avenir indéterminé.

Certains des disciples de Marx s'appuient pourtant sur ces deux paragraphes pour tirer le *Manifeste* dans un sens anti-étatiste et même individualiste.

Examinons pour commencer ce qu'il en est de l'anti-étatisme de Marx.

« Les différences de classes une fois disparues dans le cours du développement, toute la production étant concentrée dans les mains des individus associés, le pouvoir public perd alors son caractère politique. Le pouvoir politique, à proprement parler, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, se constitue forcément en classe, s'il s'érige par une révolution en classe dominante et, comme classe dominante, abolit par la violence les anciens rapports de production, il abolit en même temps que ces rapports les conditions de l'antagonisme des classes, il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination de classe. »

Autrement dit, au départ, le pouvoir du prolétariat sera un pouvoir d'État dictatorial et violent, mais il abolira son pouvoir à mesure qu'il fera disparaître ce qui rend l'État indispensable, les classes et leurs conflits. « Le pouvoir public » continuera d'exister, mais il ne s'exercera plus sur les hommes : il administrera les choses. Marx reprend à son compte cette idée des saint-simoniens pour en faire, lui, la justification de la dictature totalitaire du prolétariat. Celle-ci est présentée comme le moyen dialectique d'aller vers la disparition de toute forme de pouvoir, c'est-à-dire vers l'anarchie, au sens premier du terme. Staline l'a bien lu et bien compris. En 1906, dans sa brochure, *Anarchisme ou socialisme ?* il s'y réfère pour repousser les accusations des anarchistes qui, dès cette époque, prédisent que le pouvoir des marxistes sera étatiste et dictatorial.

« Là où les classes n'existent pas, là où il n'y a ni riches ni pauvres, l'État devient inutile, et inutile le pouvoir politique qui opprime les pauvres et défend les riches. Par conséquent, la société socialiste n'aura pas besoin de maintenir le pouvoir politique. Voilà pourquoi Karl Marx disait dès 1846 : « La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui exclura les classes et leur antagonisme et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit. »

⁹¹ Marx a déjà formulé cette idée en 1847 : « La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile. » (*Misère de la philosophie*, II, 5)

(Misère de la philosophie)

La dictature socialiste du prolétariat lui est nécessaire pour qu'il puisse, par ce moyen, exproprier la bourgeoisie, lui confisquer la terre, les forêts, les fabriques et les usines, les machines, les chemins de fer, etc.

L'expropriation de la bourgeoisie, voilà ce que doit amener la révolution socialiste. Tel est le moyen principal et décisif par lequel le prolétariat renversera le régime capitaliste d'aujourd'hui.

Aussi Karl Marx disait-il dès 1847 : « La première étape dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante. Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher petit à petit tout le capital à la bourgeoisie, pour centraliser tous les instruments de production dans les mains... du prolétariat organisé en classe dominante... » (Voir le Manifeste communiste).

Telle est la voie que doit suivre le prolétariat s'il veut réaliser le socialisme. (...)

Des raisonnements des anarchistes, il résulte donc que : 1. Selon les social-démocrates (le parti de Lénine, A.S.), la société socialiste est, paraît-il, impossible sans un gouvernement qui, en qualité de patron principal, embauchera les ouvriers et aura obligatoirement « des ministres... des gendarmes, des espions ». (...)

Comme on le voit, selon les social-démocrates, la société socialiste est une société où il n'y aura pas de place pour ce qu'on appelle l'Etat, pour le pouvoir politique avec ses ministres, ses gouverneurs, ses gendarmes, ses policiers et ses soldats. La dernière étape de l'existence de l'Etat sera la période de la révolution socialiste, celle où le prolétariat s'emparera du pouvoir d'Etat et créera son gouvernement propre (la dictature), afin d'abolir définitivement la bourgeoisie. Mais, une fois la bourgeoisie supprimée, les classes supprimées et le socialisme consolidé, on n'aura plus besoin d'aucun pouvoir politique, — et ce qu'on appelle l'Etat relèvera du domaine de l'histoire.

Ainsi, l'«accusation » des anarchistes, mentionnée plus haut, n'est qu'un commérage dénué de tout fondement.⁹² »

Ainsi parlait Staline en 1906. L'histoire a tranché cette discussion entre les prévisions des anarchistes et les celles des marxistes.

Les lecteurs anti-étatistes de Marx s'appuient également sur la remarque apportée dans la préface à l'édition allemande du *Manifeste* de 1872 et que nous avons déjà citée.

« Bien que les circonstances aient beaucoup changé au cours des vingt-cinq dernières années, les principes généraux exposés dans ce Manifeste conservent dans leurs grandes lignes, aujourd'hui encore, toute leur exactitude. Il faudrait revoir, çà et là, quelques détails. Le Manifeste explique lui-même que l'application des principes dépendra partout et toujours des circonstances historiques données, et que, par suite, il ne faut pas attribuer trop d'importance aux mesures révolutionnaires énumérées à la fin du chapitre II. Ce passage serait, à bien des égards, rédigé tout autrement aujourd'hui. Étant donné les progrès immenses de la grande industrie dans les vingt-cinq dernières années et les progrès parallèles qu'a

⁹²Staline, *Anarchisme ou socialisme ?* les éditions sociales, 1953, pages 296-298.

accomplis, dans son organisation en parti, la classe ouvrière, étant donné les expériences, d'abord de la révolution de février, ensuite et surtout de la Commune de Paris qui, pendant deux mois, mit pour la première fois aux mains du prolétariat le pouvoir politique, ce programme est aujourd'hui vieilli sur certains points. La Commune, notamment, a démontré que "la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine de l'Etat et de la faire fonctionner pour son propre compte" (voir La guerre civile en France où cette idée est plus longuement développée). »

Cette préface insiste surtout sur l'exactitude des principes généraux du *Manifeste*, vingt-quatre ans après sa parution. « Il faudrait revoir, çà et là, quelques détails » signifie tout le contraire d'une révision, d'un sérieux coup de barre, ou même d'une évolution comme en connaissent les sciences. Quand on lit à propos des mesures révolutionnaires énumérées à la fin de la section II. « *Ce passage serait, à bien des égards, rédigé tout autrement aujourd'hui* », on comprend que le fond n'est pas remis en cause. Si Marx et Engels avaient voulu remplacer l'étatisme du programme de 1848 par l'exigence claire et nette de la démocratie directe, de l'autogestion, c'est-à-dire de l'inspiration proudhonienne qui fut dominante dans la Commune de Paris, ils l'auraient certainement expliqué noir sur blanc, et l'auraient inséré en une note de pas de page corrective dans le *Manifeste*, qui est demeuré jusqu'à leur mort l'unique bréviaire du révolutionnaire communiste.

De toute façon, la promesse d'un peuple agissant en toute chose comme un seul homme semble à première vue porter la démocratie à son point de perfection. En réalité, une démocratie totalitaire directe est un leurre liberticide, qui conduit fatalement au contraire de la démocratie. On sait en effet, grâce à Montesquieu, que la liberté exige la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire et leur contrôle réciproque⁹³. La souveraineté du peuple, directe, indivisible et totale, exclut cette séparation des pouvoirs, et prive ainsi la liberté individuelle de toute protection, comme la Terreur l'a prouvé.

Examinons maintenant ce que vaut la promesse de donner priorité à l'individu

La première section du *Manifeste* se terminait en fanfare ; elle annonçait l'inévitable triomphe du prolétariat. La deuxième section s'achève sur le très célèbre point d'orgue, qui sonne comme un hymne à l'association et à l'individu.

« À la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous. »

Cette image idyllique semble être une réplique de l'abbaye de Thélème, laissant croire que la société communiste du futur sera une association sans pouvoir ni au-dessus de sa tête ni en son sein, où tous seront au service de chaque individu, lequel aura pour seule devise « *Fais ce que voudras* ».

Examinons froidement les deux morceaux de cette image d'Épinal : l'association d'une part, et le libre développement de chacun d'autre part.

Le *Manifeste* promet le remplacement de la société bourgeoise soumise au règne de la concurrence par une association, qu'on suppose solidaire et

⁹³ Cf Montesquieu. "Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice."

fraternelle. Or le mot association ne signifie pas seulement le fait d'être associés. Il désigne aussi une institution ayant des pouvoirs propres. Toute pensée politique qui prétend instituer une société, c'est-à-dire une vaste association, doit préciser deux choses : l'acte fondateur dont une association doit résulter pour être légitime ; l'extension et les limites de son pouvoir sur ses membres. C'est exactement ce que fait Rousseau dans le *Contrat social*. Le *Manifeste* choisit d'ignorer ces deux questions. Il passe ainsi sous silence les formes dans lesquelles les individus s'associeront pour faire surgir leur association. La raison de ce silence est que son programme révolutionnaire est tout le contraire d'un acte d'association volontaire entre des individus libres, à l'opposé de ce que Rousseau entend par le contrat social.

Le *Manifeste* ne définit pas non plus les limites du pouvoir que l'association aura sur ses membres. La raison en est que ce pouvoir sera illimité, puisque les individus associés ne seront souverains que collectivement, et lui seront totalement soumis en tant que membres. Une association qui ne résulte pas du libre choix de ses membres, et qui dispose d'un pouvoir sans limites sur eux, qu'est-ce donc, sinon une association totalitaire ?

Il reste à analyser l'hymne apparent à l'individu que fait entendre la formulation fameuse : « *une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.* »

Cette promesse est au mieux un vœu pieux, au pire un attrape-nigauds

On se demande quel est le type d'association dans lequel le libre développement de tous aurait pour condition univoque le libre développement de chacun. Le bon sens suffit à comprendre que « tous pour un » ne peut être que la réciproque du « Un pour tous », c'est-à-dire de la collectivisation intégrale de l'individu.

On doit également se demander comment « le libre développement de chacun » serait possible dans l'interdépendance absolue de tous et de chacun, c'est-à-dire en l'absence d'une autonomie individuelle et de droits individuels.

Enfin, et surtout, comme Claude Lefort l'a clairement montré, l'expression « libre développement » accole les mots *développement* et *libre* en un sens qui n'a rien à voir avec le développement d'une liberté individuelle. « Par libre développement de chacun et de tous, Marx entend seulement une croissance sans entrave des forces productives. Il n'admet pas que pour être libre il faille le vouloir, que la liberté soit autre chose qu'un état. Et son concept d'association - au reste communément répandu dans la littérature utopiste - ne donne pas figure à des individus qui s'appréhenderaient comme tels, c'est-à-dire revendiqueraient le droit d'être chacun singulier, différent d'autrui. »⁹⁴

On a déjà eu l'occasion de voir qu'aux yeux de Marx, seul compte l'impératif du développement de la force ou de la puissance de tous et de chacun. Il récuse la liberté qui consiste à choisir entre des possibles. Et de plus, il pense sincèrement que l'association crée les conditions optimales pour le libre développement des forces propres de chacun⁹⁵.

⁹⁴ Claude Lefort, article *Marx, le manifeste communiste*, in F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, page 778.

⁹⁵ C'est pourquoi dans *Sur la question juive*, il se retourne contre ce texte de Rousseau, sur lequel il vient pourtant de s'appuyer. « *Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire en partie d'un plus grand tout,*

Il faut donc admirer la rouerie de cette mise en perspective illusionniste qui présente la mise à mort de l'autonomie de l'individu comme l'assurance de sa glorieuse expansion.

Rousseau, au moins, ne masquait pas le sacrifice de l'individu à sa communauté.

« L'homme naturel est tout pour lui ; il est l'unité numérique, l'entier absolu, qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, & ne soit plus sensible que dans le tout. »⁹⁶

Comme on le voit, Rousseau ne se paie pas de mots. À la différence de Marx, il n'hésite pas à reconnaître que l'interdépendance absolue de chacun et de tous créerait une société sans individus. C'est pourquoi il a la sagesse de conserver cet idéal totalitaire à l'état de fantasme, et de placer à l'entrée de son *Contrat social* cet avertissement. *« Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. »*

Il n'est pas question pour lui de changer la nature des hommes. Pour paraphraser une formule de Pascal⁹⁷, la socialisation intégrale des individus vise en théorie à créer une société dont le centre est nulle part et la circonférence partout. Dans le communisme réel, c'est tout le contraire : l'État est partout et l'individu n'est nulle part, ni au centre ni de la société ni de lui-même. C'est ce que Marx avait appelé « l'homme émancipé » en 1844, et c'est « l'homme nouveau » que les régimes communistes ont prétendu forger.

dont cet individu reçoive, en quelque sorte, sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. » (*Contrat social*, livre II.) Marx répond qu'au contraire, seule la socialisation intégrale de l'individu lui permettra développer « ses forces propres ». D'une part, étant donné que ses *forces propres* ne sont pas proprement individuelles : elles sont des forces sociales. D'autre part, l'idée marxiste d'émancipation humaine repose sur la conviction selon laquelle les forces de chacun connaissent un développement illimité quand elles ont pour champ d'action toute la société et même l'humanité entière. On retrouve cette thèse dans *L'idéologie allemande* qui fut rédigée en 1846 « Au sein de la société communiste, la seule où le développement original et libre des individus n'est pas une phrase creuse, ce développement est conditionné précisément par l'interdépendance des individus, interdépendance constituée pour une part par les prémisses économiques, pour une part par la solidarité indispensable du libre développement de tous, et enfin par la forme universelle de l'activité des individus sur la base des forces productives existantes. »

⁹⁶ J.J Rousseau, *Émile*

⁹⁷ « Dieu est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part »

III LITTÉRATURE SOCIALISTE ET COMMUNISTE

Cette section est la deuxième en importance, si on juge par sa longueur. Dans l'édition originale, elle occupe six pages sur vingt et une. Elle est la plus datée, comme ses auteurs l'ont noté par la suite, parce qu'elle s'arrête à 1847.

Elle est la plus vieille, paradoxalement, parce qu'elle incroyablement réussi à faire oublier et à priver longtemps de leur audience les auteurs qu'elle passe en revue.

Elle est la plus décevante au regard de ce que son titre promet, puisque malgré son titre, elle ne nous fait pas connaître les idées de la littérature socialiste et communiste antérieure au *Manifeste*.

Elle mérite pourtant qu'on la lise, car elle illustre la conception polémique que Marx se fait de la discussion intellectuelle, et le critère inquisitorial qui en est le ressort : le fameux « d'où tu parles ? ».

Le titre annonce une revue générale de la « littérature socialiste et communiste » c'est-à-dire une présentation critique de l'expression écrite des différents courants de pensée qui prétendent défendre les intérêts du prolétariat.

Son objectif réel est d'éliminer une fois pour toutes la concurrence idéologique que Marx et Engels ont dû affronter au sein de la Ligue avant d'y imposer leur doctrine. C'est pourquoi elle s'acharne particulièrement sur le socialisme allemand et sur Proudhon. Ce jeu de massacre a fort bien réussi, dans le mouvement communiste, à remplacer la discussion par le rejet dogmatique, sectaire et terroriste de ce qui n'est pas marxiste. Hors la doctrine exposée dans le *Manifeste*, point de salut ! Pour faire place nette et assurer le monopole de sa pensée, Marx juge inutile de donner la parole aux autres courants de pensée en les citant, ou en exposant leurs idées avant de les réfuter, comme cela se pratique habituellement dans les débats rationnels et dans les revues générales de la littérature existant sur un thème donné. Ici, chaque autre forme de socialisme et de communisme est jugée et condamnée par principe sur la base de deux critères extérieurs à ses idées : son point de vue de classe, et son rapport au sens de l'Histoire. Il a été affirmé dans la section II que le parti communiste était le seul à exprimer le point de vue de classe du prolétariat dans son ensemble, et le seul aussi à épouser adéquatement le sens de l'histoire. Il en résulte que tout ce qui a précédé le *Manifeste* est doublement condamné a priori.

Ceux qui ont vu dans la pensée de Marx la théorie scientifique de l'Histoire ont parfois comparé cette annulation du passé à celle de l'alchimie par la chimie scientifique. C'est sans doute ce que pensait Engels en intitulant le livre qu'il publie en 1880 *Socialisme utopique et socialisme scientifique*.

Cette comparaison ne résiste pas à la lecture du *Manifeste*, où la réfutation des autres courants de pensée n'est pas fondée sur des critères scientifiques.

La façon même de les classer en atteste. Pour établir qu'aucune de ces idées ne correspond au sens de l'histoire, elles sont rangées par ordre d'archaïsme décroissant : 1 *Le socialisme réactionnaire*. 2 *Le socialisme conservateur ou bourgeois*. 3 *Le socialisme et le communisme critico-utopiques*.

Le socialisme réactionnaire est ainsi appelé parce qu'il propose de défendre le prolétariat en revenant à un passé révolu, antérieur à la société bourgeoise. *Le socialisme conservateur ou bourgeois* cherche à améliorer la condition ouvrière dans le cadre de la société existante, caractérisée par la domination de la classe bourgeoise. *Le socialisme et le communisme « critico-utopiques »* sont ainsi dénommés parce qu'ils veulent changer de société – en quoi ils sont critiques – mais sans partir des conditions et du mouvement de l'Histoire, qui seuls rendent historiquement possible le communisme – en quoi ils sont utopiques.

Ce premier clivage inscrit les autres conceptions socialistes et communistes sur la flèche du temps, ce qui les met hors-jeu du sens de l'histoire. Le marxisme n'est pas seulement le dernier venu : il est indépassable parce qu'il a saisi le sens de l'Histoire, parce qu'il est le seul à désigner le terme final de l'histoire universelle, et qu'il est exprimé donc le savoir absolu de l'histoire sur elle-même. Cette façon de cataloguer et d'éliminer les idées des autres n'est pas scientifique.

Le second clivage ne l'est pas non plus. Il concerne le point de vue de classe exprimé par chaque courant. C'est ainsi que le socialisme réactionnaire exprime les points de vue soit d'une classe dépassée, soit d'une culture politique retardataire, comme l'indiquent ses trois sous-chapitres : a) Le socialisme féodal ; b) Socialisme petit-bourgeois ; c) Le socialisme allemand ou socialisme « vrai ».

Dans la lecture marxiste des idées, on ne discute pas de ces dernières. On demande à ceux qui les défendent « d'où ils parlent » : si leur point de vue est prolétarien, petit-bourgeois, bourgeois, voire féodal, et s'ils sont réactionnaires, conservateurs ou progressistes. Parmi les qualificatifs infamants, « réactionnaires », « bourgeois » et « petit-bourgeois » auront la faveur des marxistes.

Sur la lancée du *Manifeste*, cette démarche inquisitoriale a exercé son terrorisme intellectuel pendant un siècle et demi, conduisant Jean-Paul Sartre à se faire le compagnon de route du parti communiste et à ne pas condamner les crimes du communisme soviétique au nom du soutien indéfectible au prolétariat. Son impératif politique « Il ne faut pas désespérer Billancourt », celui des ouvriers des usines Renault, témoignait de son ralliement politique au point de vue de classe prolétarien.

Dans cette section du *Manifeste*, la plus polémique, la verve de Marx se donne libre cours, tous les moyens étant bons pour laisser l'adversaire définitivement au tapis. En voici quelques échantillons.

La présentation du « socialisme féodal » se termine par un coup de grâce. « *Le socialisme chrétien n'est que l'eau bénite avec laquelle le prêtre consacre le dépit de l'aristocratie.* »

Celle du « socialisme petit-bourgeois » est tout aussi élégante. « *Au dernier terme de son évolution, cette école est tombée dans le lâche marasme des lendemains d'ivresse.* »

Même ton sarcastique en conclusion des nombreuses pages consacrées au 'socialisme allemand ou socialisme « vrai »'. « *À quelques exceptions près, toutes les publications prétendues socialistes ou communistes qui circulent en Allemagne appartiennent à cette littérature sale et lénifiante.* »

Au chapitre « Le socialisme conservateur ou bourgeois », c'est Proudhon qui est présenté de la façon la plus méprisante et la plus injuste.

« Une partie de la bourgeoisie cherche à porter remède aux anomalies sociales, afin de consolider la société bourgeoise. Dans cette catégorie, se rangent les économistes, les philanthropes, les humanitaires, les gens qui s'occupent d'améliorer le sort de la classe ouvrière, d'organiser la bienfaisance, de protéger les animaux, de fonder des sociétés de tempérance, bref, les réformateurs en chambre de tout acabit. Et l'on est allé jusqu'à élaborer ce socialisme bourgeois en systèmes complets. Citons, comme exemple, la Philosophie de la misère de Proudhon. »

Saluons au passage le mépris de fer envers tous ceux qui s'occupent d'améliorer le sort des ouvriers (et des autres vivants) au risque de les détourner de la révolution.

Quant aux bâtisseurs d'utopies communistes, dont les mérites passés sont reconnus, il leur faut finalement rejoindre les autres dans les poubelles de l'histoire.

« Si, à beaucoup d'égards, les auteurs de ces systèmes étaient des révolutionnaires, les sectes que forment leurs disciples sont toujours réactionnaires, car ces disciples s'obstinent à maintenir les vieilles conceptions de leurs maîtres en face de l'évolution historique du prolétariat. (...). Petit à petit, ils tombent dans la catégorie des socialistes réactionnaires ou conservateurs dépeints plus haut et ne s'en distinguent plus que par un pédantisme plus systématique et une foi superstitieuse et fanatique dans l'efficacité miraculeuse de leur science sociale. Ils s'opposent donc avec acharnement à toute action politique de la classe ouvrière, une pareille action ne pouvant provenir, à leur avis, que d'un manque de foi aveugle dans le nouvel évangile. »

Ils sont donc, eux aussi, des ennemis à combattre et à éliminer.

Dans leur préface de 1872, Marx et Engels ne renient en rien la façon polémique dont les idées non marxistes sont clouées au pilori. La leçon de cette troisième section est loin d'être négligeable : elle nous fait comprendre pourquoi le mouvement communiste a assassiné le libre débat, et donc la liberté de pensée, et d'où provenait son terrorisme intellectuel et moral. Le *Manifeste* leur avait donné le ton, et l'exemple.

IV POSITION DES COMMUNISTES ENVERS LES DIFFÉRENTS PARTIS D'OPPOSITION

Comme il est normal pour le manifeste d'un parti politique, la dernière section de celui-ci aborde la question tactique des alliances avec d'autres partis, et la question stratégique du dépassement de ces alliances par la révolution communiste.

L'évocation des partis et des situations nationales est forcément datée et obsolète, comme les auteurs le notent dans la préface de 1872.

« Si les remarques sur la position des communistes à l'égard des différents partis d'opposition (section IV), sont exactes aujourd'hui encore dans leurs principes, elles ont actuellement vieilli dans leur application parce que la situation politique s'est modifiée du tout au tout et que l'évolution historique a fait disparaître la plupart des partis qui y sont énumérés. »

Par contre, deux points stratégiques sont maintenus : le premier est qu'il faut s'allier aux autres partis, sans adopter leurs positions, afin de pouvoir chevaucher et dépasser la révolution non communiste qu'ils préparent ; le second est le sort fatal que les communistes réservent après la victoire de la révolution aux partis démocratiques auxquels ils affirment vouloir s'allier.

Le *Manifeste* commence par les partis ouvriers d'Angleterre, d'Amérique du Nord et de France avant d'en venir au plus important, l'Allemagne, où la situation est jugée particulièrement révolutionnaire. Ce pays est au bord d'une révolution bourgeoise que le prolétariat pourra soutenir afin de la transformer en révolution prolétarienne. Cette prévision fut démentie pour l'Allemagne, mais l'indication stratégique fut brillamment suivie par Lénine, qui assassina dans l'œuf en Russie la révolution démocratique de Février 1917.

« En Allemagne, le Parti communiste lutte en commun avec la bourgeoisie, toutes les fois qu'elle a un comportement révolutionnaire, contre la monarchie absolue, la propriété foncière féodale et la petite bourgeoisie.

Mais à aucun moment, il ne néglige de développer chez les ouvriers une conscience aussi claire que possible de l'opposition violente qui existe entre la bourgeoisie et le prolétariat, afin que, l'heure venue, les ouvriers allemands sachent convertir les conditions politiques et sociales que la bourgeoisie doit nécessairement amener en venant au pouvoir, en autant d'armes contre la bourgeoisie, afin que, sitôt renversées les classes réactionnaires de l'Allemagne, la lutte puisse s'engager contre la bourgeoisie elle-même.

C'est vers l'Allemagne que se tourne principalement l'attention des communistes, parce qu'elle se trouve à la veille d'une révolution bourgeoise, parce qu'elle accomplira cette révolution dans les conditions les plus avancées de la civilisation européenne et avec un prolétariat infiniment plus développé que l'Angleterre au XVII^e et la France au XVIII^e siècle, et que par conséquent, la révolution bourgeoise allemande ne saurait être que le prélude immédiat d'une révolution prolétarienne.

En un mot, les communistes appuient partout chaque mouvement révolutionnaire contre l'ordre social et politique existant.

Dans tous ces mouvements, ils mettent en avant la question de la propriété, à quelque degré d'évolution qu'elle ait pu arriver, comme la question

fondamentale du mouvement.

Enfin les communistes travaillent partout à l'union et à l'entente des partis démocratiques de tous les pays. »

Pour que ces partis démocratiques n'entretiennent aucune illusion sur leur survie après la révolution, le *Manifeste* avance à visage découvert. Aucun allié des communistes ne pourra dire qu'il n'avait pas été prévenu. Aucun lecteur d'aujourd'hui ne peut plus ignorer que les menaces formulées en termes philosophiques et sur un ton épique furent appliquées au pied de la lettre par des despotes sans états d'âme.

« Les communistes dédaignent de masquer leurs opinions et leurs intentions. Ils proclament ouvertement que leurs buts ne peuvent être atteints que par le renversement violent de tout l'ordre social passé. Que les classes dirigeantes tremblent devant une révolution communiste!

Les prolétaires n'ont rien à y perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner.

PROLÉTAIRES DE TOUS LES PAYS UNISSEZ-VOUS ! »

Ce final ne dissimule rien de l'avenir du communisme.

Il suffit de lire à tête reposée *« leurs buts ne peuvent être atteints que par le renversement violent »* pour comprendre que les communistes proclament cette violence et s'en vantent.

Ce renversement concernera *« tout l'ordre social passé »* dont il fera table rase. *« Tout l'ordre social passé »⁹⁸* désigne toute la culture, tout l'ordre de la civilisation. Et c'est bien ainsi qu'il a été compris par les régimes communistes dans les moments paroxystiques de la terreur. Pour tuer *« le vieil homme »*, ce résultat de l'ordre social passé, et pour faire surgir un homme nouveau, le régime khmer rouge a tué un quart de la population du Cambodge en moins de quatre ans, vidant les villes, supprimant la monnaie, la religion et l'éducation, et plongeant la société dans la terreur et la paranoïa.

« Que les classes dirigeantes tremblent » promet très clairement une réédition de la Terreur de 1793.

Quant à la formule *« Les prolétaires n'ont rien à y perdre que leurs chaînes »* qui évoque la révolte des esclaves, elle illustre une des erreurs fondamentales du *Manifeste*. Les prolétaires, dans leur immense majorité, n'ont pas été réduits à l'état d'indigence qu'annonçait le *Manifeste*. Ils n'ont pas préféré le communisme aux démocraties fondées sur les droits de l'homme et du citoyen, sur l'économie de marché et sur l'État de droit, parce qu'ils avaient à y perdre les droits politiques et sociaux que le communisme leur retirerait, et un niveau de vie que les pays communistes rêveront en vain de rattraper.

Enfin, dans ce point d'orgue du *Manifeste*, ce n'est pas la fraternité universelle qui est proclamée à son de trompe dans la devise *« Prolétaires de tous les pays unissez-vous ! »* Cette formulation a au contraire été imposée par Marx pour remplacer la devise précédente de la Ligue des communistes: *« Tous les hommes sont frères »*. Le *Manifeste* divise le monde en deux camps ennemis, et il appelle les prolétaires à s'unir contre leurs ennemis, dans la guerre sainte et mondiale des temps modernes.

⁹⁸ *der Gesellschaftsordnung* signifie l'ordre sociétal, qui recouvre l'ordre culturel et symbolique, tandis que, l'ordre social qui désigne communément en français la hiérarchie entre les classes, se dit en allemand *Sozialsordnung*.

On entend l'écho de cet appel exaltant dans le poème écrit par Vladimir Maïakovski en 1924 pour la mort de Lénine.

« *En rangs, prolétaires, pour le dernier corps à corps !*

Esclaves, redressez vos genoux pliés !

Armée des prolétaires, dans l'ordre, avance !

Vive la révolution, joyeuse et rapide !

Ceci est la seule et unique grande guerre,

De toutes celles que l'histoire ait connues. »⁹⁹

Ce lyrisme révolutionnaire aide à comprendre comment le *Manifeste du parti communiste* a passionnément séduit, envoûté et entraîné pour le pire, au nom des grands sentiments.

⁹⁹ Maïakovski, *Lénine*, 1924, in *Vers et proses*, traduction Elsa Triolet, Éditeurs Français Réunis, 1952.

Bilan 1
Les constituants de l'ADN totalitaire sont-ils présents dans le
***Manifeste* ?**

En 1958, Raymond Aron a identifié les cinq éléments fondamentaux des régimes totalitaires. Voyons si chacun d'entre eux est présent dans le *Manifeste*.

« 1- *Le phénomène totalitaire intervient dans un régime qui accorde à un parti le monopole de l'activité politique.* »

- Le *Manifeste* accorde le monopole de l'activité politique au parti du prolétariat.

« 2- *Le parti monopolistique est armé ou animé d'une idéologie à laquelle il confère une autorité absolue et qui, par suite, devient la vérité officielle de l'Etat.* »

- Le *Manifeste* ne parle pas de « vérité officielle », mais de « point de vue du prolétariat ». Le récit qui occupe la première section du *Manifeste* est considéré comme le savoir absolu de l'Histoire sur elle-même. La troisième section du *Manifeste* confirme que toutes les autres formes de pensée, à commencer par les autres idées socialistes ou communistes, sont par essence contre-révolutionnaires et doivent être combattues sans merci. Ce combat idéologique fait partie de la lutte des classes et doit être mené avec la même violence. Rien n'est plus étranger au marxisme que la neutralité idéologique de l'État et la tolérance envers les diverses convictions, c'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui la laïcité.

« 3- *Pour répandre cette vérité officielle, l'Etat se réserve à son tour un double monopole, le monopole des moyens de force et celui des moyens de persuasion. L'ensemble des moyens de communication, radio, télévision, presse, est dirigé, commandé, par l'Etat et ceux qui le représentent.* »

- Puisque le prolétariat devra dominer seul et totalement la société, et jusqu'à l'éducation des enfants, son État devra disposer de tous les moyens existants pour imposer son point de vue dans la culture et dans tous les aspects de la vie privée et publique. Dans *Sur la question juive*, Marx avait d'ailleurs salué le rétablissement de la censure sous la Terreur, en dépit du maintien théorique des droits de l'homme. « Tandis que, par exemple, la sûreté est déclarée l'un des droits de l'homme, la violation du secret de la correspondance est mise à l'ordre du jour. Tandis que « la liberté indéfinie de la presse » est garantie (Déclar. de 1793, art. 122) comme la conséquence du droit de la liberté individuelle, elle est complètement anéantie, car « la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique ». (*Robespierre jeune; Histoire parlementaire de la Révolution française*, par Buchez et Roux, tome XXVIII, p. 159.) Ce qui revient à dire : le droit de liberté cesse d'être un droit, dès qu'il entre en conflit avec la vie *politique*, alors que, en théorie, la vie politique n'est que la garantie des droits de l'homme, des droits de l'homme individuel, et doit donc être suspendue, dès qu'elle se trouve en contradiction avec *son but*, ces droits de l'homme. »

« 4- *La plupart des activités économiques et professionnelles sont soumises à l'Etat et deviennent, d'une certaine façon, partie de l'Etat lui-même.* »

- L'étatisation généralisée est bien l'idée directrice du programme à mettre en œuvre dès le premier jour de la prise du pouvoir.

« 5- Tout étant désormais activité d'Etat et toute activité étant soumise à l'idéologie, une faute commise dans une activité économique ou professionnelle est simultanément une faute idéologique. D'où, au point d'arrivée, une politisation, une transfiguration idéologique de toutes les fautes possibles des individus et, en conclusion, une terreur à la fois policière et idéologique. »

- Cette forme extrême de paranoïa, qui caractérisa parfaitement les régimes communistes, est absente du *Manifeste*. Cependant, l'expérience de la Terreur de 93 dont Marx et les marxistes sont des admirateurs enthousiastes, prouve que celle-ci conduit inévitablement à suspecter et à criminaliser tout ce qui n'est pas parfaitement révolutionnaire. C'est ce qui fait dire à Saint-Just: « Vous avez à punir non seulement les traîtres, mais les indifférents même ; vous avez à punir quiconque est passif dans la République et n'a rien fait pour elle. »

Raymond Aron conclut : « Il va de soi que l'on peut considérer comme essentiel, dans la définition du totalitarisme, ou bien le monopole du parti, ou bien l'étatisation de la vie économique, ou bien la terreur idéologique. Le phénomène est parfait lorsque tous ces éléments sont réunis et pleinement accomplis.¹⁰⁰ »

- Sur ces trois plans, l'idéologie formulée dans le *Manifeste* est bien la matrice d'un régime totalitaire.

¹⁰⁰ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, folio/essais, 2010, pages 284-285

Bilan 2 « Nous nous sommes trompés »

« Entre 1937 et 1938, Manya Schwartzman, une jeune juive révolutionnaire, partie de Kichinev en Bessarabie, disparaît en Ukraine dans les grandes purges staliniennes. Avant de disparaître, elle envoie aux siens un dernier message : "Ne venez pas. Nous nous sommes trompés"¹⁰¹».

Qui est responsable d'une aussi gigantesque tromperie ? Le *Manifeste* ou ses lecteurs ?

Les lecteurs auraient été trompés par le *Manifeste* si celui-ci avait menti sur les idées, les objectifs et les moyens de la révolution prolétarienne.

Or, on a vu qu'il n'en était rien : son couplet final se vante au contraire de ne pas cacher son programme de destruction radicale de la culture, de terreur, et de guerre de classe.

Les lecteurs se seraient trompés eux-mêmes si le texte ne recourait pas aux procédés sophistiqués qui lui valent les applaudissements d'Umberto Eco, et ne produisait aucun effet exaltant. Or, il a suscité espoir et exaltation en annonçant la victoire des exploités et la disparition de tous les maux, de tout conflit et de toute domination. Aristote disait déjà que l'idéal communiste est réellement séduisant, vu de loin. Quant aux effets les plus monstrueux que le communisme allait entraîner, ils ne sont pas proclamés, ni même anticipés

On peut donc conclure que le texte a trompé ses lecteurs sans cacher ses idées, ses buts et ses moyens, et que ceux-ci se sont laissés tromper.

Le destin tragique de Manya Schwartzman et de millions d'autres victimes de la gigantesque tromperie que fut la promesse communiste n'incite pas à applaudir le style du *Manifeste*. Il nous aide au contraire à comprendre que si, à une certaine époque, il n'était pas honteux, ni intellectuellement ni moralement, de se laisser séduire par le *Manifeste*, c'était à la condition d'accepter d'ouvrir assez tôt les yeux, et de dire publiquement à ceux qui étaient tentés de céder à son appel : « N'y allez pas, nous nous sommes trompés. »

C'est ce que je fais ici pour mon compte.

¹⁰¹ in Sandrine Treiner, *L'histoire d'une tombe sans nom*, Grasset 2013.

Un destin démocratique fidèle au *Manifeste* était-il possible ?

Les disciples de Marx ont expliqué que le communisme du *Manifeste* devait instaurer une démocratie poussée jusqu'à son plein épanouissement, puisque l'égalité y règnerait sur plan social et non plus seulement sur les plans politique et juridique. Il accomplirait ainsi la promesse de 1789 en élargissant la démocratie politique en démocratie sociale. De là le nom de « parti social-démocrate de Russie » donné par Lénine à son parti.

En réalité, Marx ne présente jamais son programme comme l'héritier des principes démocratiques de 1789. Il récuse le premier de ces principes, la liberté, qui proclame que les hommes naissent et demeurent libres, aussi bien en tant qu'individus particuliers qu'en tant que citoyens. Marx se déclare l'adversaire implacable des libertés individuelles, de ce que Benjamin Constant nomme la *liberté des Modernes*. Il entend établir sur leur abolition la seule *liberté des Anciens*, qui consistait en « la participation active et constante au pouvoir collectif ».

Respecte-t-il au moins le second pilier de la démocratie, l'égalité entre tous les citoyens ? Dans son acte fondateur, une société démocratique doit résulter en principe du libre choix de tous ceux qui décident de l'instituer. La révolution violente opérée par une minorité et imposée à toute la société est tout le contraire d'un tel contrat entre égaux.

D'autre part, étymologiquement, une société est dite démocratique quand le pouvoir est détenu par le peuple. Encore faut-il que le mot peuple désigne l'ensemble des citoyens. La démocratie se définit nécessairement par l'égalité en droits de *tous* ses citoyens : pour cette raison élémentaire, la domination d'une seule classe – et plus encore sa dictature – est tout le contraire de la démocratie.

Les États communistes ont pourtant affirmé à la face du monde qu'ils donnaient tout le pouvoir au peuple. Les pays européens satellisés par l'Union soviétique s'appelaient des « démocraties populaires », sans craindre le pléonasme. La Chine communiste s'intitule République populaire de Chine. L'astuce consiste à donner au mot peuple le sens de l'adjectif *populaire*. Ces régimes totalitaires s'affirmaient donc démocrates parce qu'ils réservaient le pouvoir aux seules classes populaires, les autres catégories sociales étant traitées d'« ennemis du peuple ».

Le programme communiste n'est compatible avec aucun des attributs de la démocratie.

Que nous apprennent les textes de Marx et d'Engels où le mot démocratie apparaît ?

Tous la présentent comme un moyen éventuel de conquête du pouvoir par le prolétariat, et nullement comme une fin. Une fois le pouvoir conquis, éventuellement par la voie démocratique, ou grâce à une révolution démocratique, viendra nécessairement le temps de la dictature du prolétariat, et donc de l'abolition de la démocratie.

Dans le *Manifeste*, le mot démocratie apparaît à deux reprises. Une fois pour désigner les partis non communistes avec lesquels il est bon de s'allier : « *Enfin les communistes travaillent partout à l'union et à l'entente des partis démocratiques de tous les pays.* » L'autre fois, pour définir l'usage révolutionnaire des élections démocratiques : « *Nous avons déjà vu plus*

*haut que le premier pas dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante, la conquête de la démocratie*¹⁰².

Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tout capital, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter au plus vite la masse des forces productives.

Cela ne pourra se faire, naturellement, au début, que par une intervention despotique dans le droit de propriété et les rapports bourgeois de production. »

Sous la domination exclusive et totale d'une classe, de son parti, de son idéologie et de son État, il ne saurait être question de pluripartisme, d'élections libres, de liberté de la presse, de l'alternance des équipes au pouvoir, des droits de l'homme, de l'État de droit, de la séparation des pouvoirs, et des autres attributs de la démocratie.

La révolution programmée par le *Manifeste* ne pouvait donc en aucun cas être démocratique. Lénine et ses successeurs ne l'ont pas trahie.

C'est pourtant ce que Karl Kautsky croit encore en 1937. Lui qui a été un familier d'Engels, lui qui s'est opposé à Lénine qui en retour le traitait de renégat, il s'en prend maintenant à Staline. Dans sa préface à l'édition danoise du *Manifeste*, il affirme que pour s'opposer au stalinisme et restaurer les libertés que celui-ci a détruites, le mouvement communiste doit simplement faire retour au *Manifeste*. Voici des extraits de sa préface intitulée *Communisme et démocratie*.

« Un des traits caractéristiques les plus importants des communistes fut leur mépris pour la démocratie. (...)

Staline (...) a promis au peuple russe une autre constitution qu'il explique desormais à la plus authentique et meilleure démocratie du monde. Et il espère ainsi gagner à sa cause les États démocratiques.

Il n'a naturellement pas atteint ce but. Seuls, des éléments politiques naïfs ont pris au sérieux sa démocratie. Et ce sont, pour la plupart, les éléments qui considéraient dédaigneusement les constitutions démocratiques en France et en Angleterre, comme des démocraties de façade.

S'il y a cependant une démocratie qui n'est qu'une démocratie apparente, c'est bien celle qui s'exprime dans la nouvelle constitution de Staline. Rien, en effet, dans cette constitution, ne ressemble aux traits essentiels qui caractérisent une démocratie. Pas de liberté de la presse, pas de liberté de parole, d'organisation. Le parlement n'est pas élu librement, et il est une simple chambre d'enregistrement. (...)

L'existence d'une vraie démocratie en Russie (...) amènerait la constitution rapide d'un front unique prolétarien dans le monde entier (...) une marche progressive victorieuse de la démocratie prolétarienne commencerait. (...)

La littérature des émigrés socialistes est remplie aujourd'hui de recherches fiévreuses en vue d'un nouveau programme, de nouvelles bases démocratiques du socialisme. Car beaucoup croient que la faiblesse momentanée des socialistes dans les pays de dictature vient du vieillissement de nos bases théoriques fondamentales. Mais tous les innovateurs orientent leurs recherches du nouveau sur la base du *Manifeste*

¹⁰² Laura Lafargue traduira ainsi : « la conquête du pouvoir politique par la démocratie »

communiste. Et avec raison. Il n'existe aucune autre théorie socialiste en dehors de celle qu'exprime le Manifeste.

Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas d'un programme théorique nouveau, d'une doctrine socialiste nouvelle, mais d'un développement de la démocratie, qui dépend seulement des communistes, et, bien entendu, de leurs chefs.

*Lutte pour la démocratie, également dans la Russie des Soviets ! C'est le mot d'ordre qui peut créer dans le monde le front unique invincible du prolétariat.*¹⁰³»

Kautsky ne s'appuie dans ce long plaidoyer sur aucun passage du *Manifeste*. Sa foi est si inébranlable qu'il n'aperçoit pas que la « démocratie prolétarienne » qu'il prétend opposer au stalinisme est un oxymore, une contradiction dans les termes, qui baptise démocratie la dictature d'une seule classe de la société.

Sa thèse ne s'appuie d'ailleurs sur aucune citation du *Manifeste*, sur aucun écrit de Marx et d'Engels, parce que ceux-ci n'ont jamais fait l'éloge de la démocratie pour elle-même. Elle peut être à leurs yeux un moyen de conquérir le pouvoir par les urnes, si le prolétariat devient majoritaire parmi les électeurs, et s'il s'est formé en parti révolutionnaire. Marx le dit sans fioritures dans son article de 1852 sur le mouvement chartiste en Angleterre. "[...] *La conquête du suffrage général en Angleterre serait par conséquent une réforme qui mériterait d'être qualifiée de socialiste plus que toute autre mesure honorée de ce nom sur le continent. Son résultat inévitable est la suprématie politique de la classe ouvrière*¹⁰⁴."

Pour ceux qui n'auraient pas compris que les révolutionnaires se servent de la démocratie sans intention de la respecter, Engels met les points sur les i, dans une lettre à Édouard Bernstein du 14 mars 1884.

« Cette notion de démocratie change avec chaque demos (peuple) donné à chaque fois, et ne nous fait donc pas avancer d'un pas. Ce qu'il y avait à dire, à mon avis, c'est que le prolétariat a besoin de formes démocratiques pour s'emparer du pouvoir politique, mais comme toutes les formes politiques, elles ne sont que des moyens. (...) Quoi qu'il en soit, la république démocratique restera toujours la forme ultime de la domination bourgeoise, forme dans laquelle elle crèvera. »

Ajoutons le fait que le communisme se targue d'instaurer le pouvoir direct et total du prolétariat en abolissant la séparation entre les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Or, sans cette séparation, l'individu se retrouve sans droits en face d'une collectivité toute puissante, d'une foule qui se fait justice elle-même, ou même d'un tribunal populaire irresponsable.

S'il est arrivé que le *Manifeste* soit défendu par des marxistes sincèrement épris de liberté et partisans d'une véritable démocratie, tel Kautsky, c'est que ceux-ci ont projeté leurs idéaux sur un texte qui leur était foncièrement hostile.

N'ayant jamais pu se prévaloir des textes de Marx sur la démocratie, et n'ayant jamais compris pourquoi la réalité du communisme était si tragiquement anti-démocratique, il ne leur restait d'autre recours pour sauver leur texte sacré que de dénoncer la trahison des mauvais dirigeants de la révolution victorieuse.

¹⁰³ Préface inédite à l'édition danoise du *Manifeste* (1937) (traduit par Berthe Fouchère).

¹⁰⁴ *New York Daily Tribune*, 25 août 1852

Notre époque a-t-elle besoin d'une réécriture du *Manifeste* ?

La plupart des intellectuels nostalgiques du *Manifeste* concèdent qu'il ne convient plus à notre époque. Le monde a changé, et ce texte s'est trompé dans ses prévisions ; sa mise en œuvre a échoué; et son Messie, le prolétariat industriel, ne peut plus prétendre être la classe d'avenir qui produit toutes les richesses et qui incarne à lui seul toute l'humanité.

Ils souhaitent donc qu'il soit révisé sans inhibition et qu'il soit réécrit en fonction de l'état actuel du monde, ajoutant même qu'une telle révision serait fidèle à l'esprit et à la démarche du *Manifeste*. Cela est nouveau pour des communistes, longtemps habitués à dénoncer les révisionnistes comme des traîtres.

Claude Lefort, l'un des meilleurs connaisseurs et critiques de Marx en France, fut l'un des premiers à défendre l'idée d'une reprise et d'un recommencement à nouveau frais.

« Peut-on encore lire Marx ? Non l'approcher dans la posture de l'historien, mais trouver dans ses écrits une incitation à penser, nouer avec lui un dialogue, de telle sorte que les questions qu'il tirait de l'expérience de son temps nourrissent celles dont nous charge l'expérience du nôtre ? À nos yeux, la réponse n'est pas douteuse. Le fait, peu contestable, que le marxisme s'est à présent décomposé, n'entraîne pas comme le croient quelques critiques désinvoltes, que l'œuvre de Marx a cessé de nous interpeller. La vérité est seulement que ses thèses nous importent moins que la voie qu'il a suivie pour tenter de comprendre, en rupture avec les différents courants de la tradition, le monde nouveau qui se dessinait dans l'Europe du XIXe siècle ; (...) pour acquérir une connaissance générale des rapports sociaux et du devenir historique. »¹⁰⁵

Nous avons vu plus haut que Jacques Derrida dit quelque chose de semblable, lui qui ne fut jamais ni communiste ni marxiste en philosophie¹⁰⁶.

« À la relecture du Manifeste et de quelques autres grands ouvrages de Marx, je me suis dit que je connaissais peu de textes, dans la tradition philosophique, peut-être nul autre, dont la leçon parût plus urgente aujourd'hui, pourvu qu'on tienne compte de ce que Marx et Engels disent eux-mêmes (par exemple dans la Préface de Engels à la réédition de 1888) de leur propre « vieillissement » possible et de leur historicité intrinsèquement irréductible. »

Dans cette demande d'une réécriture après révision, la plupart des nostalgiques n'incluent malheureusement pas l'examen de la responsabilité du *Manifeste* dans l'histoire tragique du communisme réel, comme si cette question ne pouvait même pas être posée.

Il arrive souvent que ces intellectuels assurent que le *Manifeste* de 1848 n'est plus une référence pour eux, qu'il ne structure plus leur réflexion, ce pourquoi d'ailleurs ils souhaitent qu'on le récrive sous une forme contemporaine.

On constate au contraire en les lisant et en les écoutant que la plupart d'entre eux continuent de penser et d'agir dans les catégories et les schémas

¹⁰⁵ Claude Lefort, article cité.

¹⁰⁶ Voir plus haut, page 5

qu'ils ont appris dans le *Manifeste* : ils expliquent tout par la lutte des classes, qu'ils élargissent aux rapports de domination ; ils incriminent le marché, le profit, la finance, la démocratie représentative, et tiennent pour évident que la mission de la pensée est de critiquer et de dénoncer la démocratie libérale comme étant un régime fondamentalement injuste. Le *Manifeste* leur a appris à porter un regard radicalement critique sur les sociétés démocratiques héritières de 1789. C'est lui encore lui qui leur fait désirer une autre révolution, sociale et totale cette fois, qui déboucherait sur un avenir radieux et tout neuf.

En toute bonne conscience, ils ne veulent pas voir qu'il serait insensé et indécent de réécrire le *Manifeste* sans avoir préalablement identifié ce qui s'y trouve et qui a conduit au pire.

François Furet, qui s'est consacré à analyser l'illusion communiste, prévoit, à son grand regret, que la société démocratique suscitera toujours l'aspiration à un dépassement vers une communauté humaine parfaite. Il se peut en effet que ce besoin et cette illusion soient indéracinables, et cela pendant très longtemps. Néanmoins, ceux qui tenteraient de réécrire le *Manifeste* pour le XXI^e siècle se heurteraient à la rationalité contemporaine. Celle-ci ne laisse plus de place aux grands récits mythologiques, ni aux systèmes philosophiques qui expliquent tout sur tous les plans à la fois. Quant à la foi révolutionnaire, elle n'est plus ce qu'elle a été. La tragédie communiste a désenchanté ceux qu'elle n'a pas retournés et immunisés.

Ce n'est donc nullement d'un nouveau *Manifeste* que notre époque a besoin. C'est d'abord de tirer les leçons du passé et d'abandonner les schémas de pensée marxistes.

Que reste-t-il du *Manifeste* ?

Il ne reste rien de la prophétie concernant l'économie capitaliste. Celle-ci ne cesse pas de développer la production, et réussit toujours à surmonter les crises qu'elle engendre.

Il ne reste rien de la prophétie concernant la classe ouvrière. Cette dernière n'a pas absorbé les classes moyennes, elle n'est pas devenue de plus en plus pauvre, et elle n'est pas devenue communiste.

Il ne reste rien non plus de la promesse concernant la société communiste, qui n'a pas donné le pouvoir aux travailleurs, qui n'a pas été fraternelle, et qui n'a pas permis le plein développement de chacun et de tous.

Le résultat de ce triple échec est qu'à peu près personne ne défend plus ni le grand récit historique du *Manifeste*, ni son analyse de la société, ni son programme révolutionnaire. Il n'est plus parole d'Évangile, et ne fait plus l'objet de disputes homériques entre les diverses sectes communistes.

Malgré ce désenchantement, l'esprit du *Manifeste* continue d'imprégner une grande partie de la culture commune, bien au-delà des tenants de la gauche radicale.

C'est à cause de lui que la société actuelle est tenue pour foncièrement injuste, malgré l'absence d'une alternative préférable. Le manichéisme porté par l'idée que tout est lutte des classes entre exploités et exploités a été étendu à d'autres domaines, après avoir été reformulé en opposition entre dominants et dominés.

On doit à l'influence du marxisme l'idée d'attribuer tous les problèmes aux inégalités sociales, comme si la culture, la religion et les passions n'étaient pas, elles aussi, des facteurs déterminants des conflits qui déchirent la société et le monde.

Cette imprégnation marxiste explique bien des impasses de la pensée politique contemporaine.

LE MANIFESTE JUGÉ PAR L'HISTOIRE

" *Dieu se rit des hommes qui déplorent les effets dont ils chérissent les causes.* "

Ce mot de Bossuet s'applique à ceux qui conservent l'idéal communiste auquel ils sont attachés, sans le soumettre au moins à examen, tout en déplorant les faits qui le déshonorent. Ceux-là se dérobent au devoir de vérité envers les victimes de la tragédie communiste.

Comment expliquer que les crimes du communisme étant reconnus, l'idéal communiste n'en soit toujours pas affecté ?

En premier lieu, il est toujours possible de décréter que si un idéal exaltant a tourné au cauchemar, c'est forcément qu'il a été trahi, sans chercher à le prouver, et cela afin d'éviter le risque du désenchantement.

En deuxième lieu, il est exact que les faits historiques ne désignent pas eux-mêmes les causes dont ils sont les effets. Pour qu'un fait criminel incontestable devienne une preuve contre son auteur, il faut encore que sa causalité ait été logiquement établie.

Il est vrai que le *Manifeste* n'annonce pas et n'assume pas explicitement les crimes dont le système communiste s'est rendu coupable, même s'il ne les récuse pas non plus à l'avance, quand il répond à ceux qui les prévoient.

Mais si on n'y trouve l'annonce d'aucun des crimes commis en son nom, on y rencontre, à chaque paragraphe, les prémisses de ces crimes, et leur justification. On peut alors établir logiquement le rapport de cause à effet entre le texte et ses suites historiques.

Quelques exemples.

- Le *Manifeste* n'appelle pas les enfants à dénoncer leurs parents à l'État, comme cela s'est fait en Union soviétique, en Chine, et se pratique encore en Corée du Nord. Il annonce seulement que les familles n'en auront plus la charge, que la vie familiale aura disparu, et que les enfants seront la propriété exclusive de l'État, qui sera tout pour eux.

- Le *Manifeste* ne fait explicitement pas l'apologie d'un État totalitaire exerçant sa terreur sur des individus privés de tout droit et de toute défense légale. Il se contente d'annoncer que le parti-État du prolétariat devra exercer la totalité d'un pouvoir sans limites, sans contre-pouvoirs, sur la totalité de la vie des individus, en menant une lutte à mort contre ses ennemis, c'est-à-dire ceux qu'il aura qualifiés d'ennemis de classe.

- Le *Manifeste* ne fait évidemment pas l'éloge de l'arbitraire qui allait présider aux déportations et aux exécutions de masse : il se contente de supprimer le Droit, ce qui laisse les mains libres à l'État.

- Pas plus qu'on ne trouve dans le *Manifeste* l'annonce des camps de travail concentrationnaires, des grands procès comme ceux de Moscou, des séances publiques d'autocritique et d'humiliation qu'a connues la révolution culturelle en Chine, on n'y trouve l'annonce que le marxisme devra être érigé en religion d'État dogmatique et inquisitoriale. Il y est seulement affirmé que sa conception de l'histoire exprime le savoir absolu dont dépend le salut de l'humanité, et que le parti communiste en est le seul dépositaire. Aucun communiste n'a pu citer Marx pour s'opposer aux délires des partisans de la science prolétarienne contre la science bourgeoise. Un délire si partagé qu'il poussa Louis Aragon à défendre la position du faussaire soviétique Lyssenko contre « les biologistes bourgeois » et contre les défenseurs de « la génétique réactionnaire », au rang desquels le futur prix Nobel Jacques Monod.

- Le *Manifeste* ne reconnaît pas que la socialisation intégrale de l'individu aura forcément pour prix sa dénaturation, sa destruction en tant que personne privée. À la différence de Platon et de Rousseau, il prône cette métamorphose en promettant qu'elle assurera le plein épanouissement des forces de l'individu. Mais on doit juger une thérapie sociale sur ses effets immanents, non sur ses promesses.

Les millions de lecteurs que le *Manifeste* a exaltés par son extrême radicalité y ont vu la disparition d'un monde imparfait, la promesse d'un monde neuf, sans apercevoir les conséquences inévitables de cette destruction radicale de la culture. Rappelons-nous qu'Aristote avait pourtant annoncé que si le système communiste, qui semble si philanthropique vu de loin, était mis en application, on constaterait que la vie y est impossible¹⁰⁷.

C'est seulement quand on a fait apparaître les conséquences inévitables des buts et des moyens affichés par le *Manifeste*, que les faits historiques deviennent des preuves de sa responsabilité.

Il existe pourtant des faits historiques qui accusent directement le *Manifeste*, au-delà de tout doute raisonnable. En voici deux.

Le premier est le coup de force par lequel Lénine s'est emparé du pouvoir en octobre 1917, en assassinant la démocratie parlementaire établie par la révolution de février. On a vu qu'en opérant ce coup de force, Lénine appliquait à la lettre la prescription opérationnelle du *Manifeste*, et on a vu également que les effets définitivement liberticides de ce coup de force avaient été prévus dès 1901 par Jaurès. L'Histoire n'a fait que confirmer cette causalité : le coup de force préconisé par le *Manifeste* pour imposer la dictature du prolétariat conduisait inmanquablement au régime instauré par Lénine.

Un autre fait historique atteste de la responsabilité directe du *Manifeste*. On peut lui imputer directement la transformation d'un homme comme les autres en l'un des pires tortionnaires du régime des Khmers rouges. Cet homme s'appelle Duch.

¹⁰⁷ Aristote *Politiques* 1263 b

Le tortionnaire Duch, lecteur du *Manifeste*

Qu'est-ce qui a rendu possible la barbarie totalitaire du XXe siècle ?

En dernier lieu, mais en dernier lieu seulement, ce sont les hommes qui ont commis de monstrueux crimes d'État. Ce fut le cas pour le dénommé Duch, l'un des pires tortionnaires de masse sous le régime des Khmers rouges.

Mais ces hommes ne sont que le dernier maillon d'une chaîne, qu'il faut remonter jusqu'à sa cause première.

Tout de suite en amont des criminels, on trouve les États totalitaires qui ont fait de ces hommes des criminels monstrueusement inhumains, en ordonnant les crimes et en les normalisant. Ces États avaient édicté une loi nouvelle qui balayait les sentiments humains élémentaires, et qui jetait bas les fragiles défenses morales édifiées par des siècles de civilisation.

Pour comprendre comment ce changement de cadre mental collectif fut possible, il faut remonter en amont des criminels et des États totalitaires jusqu'à l'idéologie qui les a inspirés.

On ne peut comprendre Duch le tortionnaire qu'en le plaçant au bout d'une chaîne qui commence avec l'idéologie communiste.

On ne traîne pas les idéologies en justice, du moins devant des tribunaux. Duch, lui, fut jugé. Son procès a été filmé par Rithy Panh, qui fut l'une de ses victimes, et qui a écrit un livre à partir d'entretiens avec son ancien bourreau.

L'historien et philosophe Tzvetan Todorov en a fait le compte-rendu suivant.

« Si nous voulons empêcher que recommencent les désastres du passé, nous devons nous pencher sur les auteurs de ces crimes : pourquoi ont-ils agi ainsi ? Quel est le mécanisme qui engendre l'horreur ? Avant, comme après son engagement politique, Duch est un être ordinaire, une personne attentive aux autres, appliquée dans son travail, intelligente. Pendant sa période Khmer rouge, il commet des crimes inouïs, présidant aux tortures et aux exécutions d'au moins 12.500 personnes. Son passage de l'un à l'autre état s'explique moins par son passé personnel que par son rapport à l'histoire collective : la monstruosité ne provient pas de l'individu. La force qui meut le régime est l'idéologie communiste, poussée ici au paroxysme et soutenue par la force armée (elle ne sera nullement mise en cause par le tribunal, qui ne juge que des individus). Les dirigeants Khmers rouges se réclament de Marx, Lénine et Mao, des communistes en France – où plusieurs d'entre eux ont étudié. Le but est de créer un homme nouveau et une société nouvelle.

« Quel est le régime politique le plus inhumain ? » se demande Rithy Panh, et il répond : celui qui décide quel doit être le bien de l'homme, et l'impose à tous ». ¹⁰⁸

¹⁰⁸ Tzvetan Todorov, in *Books*, magazine, numéro 31, mars 2012.

Manifeste du parti communiste¹⁰⁹

Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme. Toutes les puissances de la vieille Europe se sont unies en une Sainte-Alliance contre ce spectre : le pape et le tsar, Metternich et Guizot, les radicaux de France et les policiers d'Allemagne.

Quel est le parti d'opposition qui n'a pas été accusé de communisme par ses adversaires au pouvoir ? Quel est le parti d'opposition qui n'a pas renvoyé aux opposants plus avancés que lui, tout comme à ses adversaires réactionnaires, le grief infamant de communisme ?

Il en résulte un double enseignement.

Déjà le communisme est reconnu par toutes les puissances européennes comme une puissance.

Il est grand temps que les communistes exposent, à la face du monde entier, leurs conceptions, leurs buts et leurs tendances; qu'ils opposent aux fables que l'on rapporte sur ce spectre communiste¹¹⁰ un manifeste du parti lui-même.

C'est à cette fin que des communistes de diverses nationalités se sont réunis à Londres et ont rédigé le manifeste suivant, publié en anglais, français, allemand, italien, flamand et danois¹¹¹.

¹⁰⁹La traduction française de Laura Lafargue, la fille de Karl Marx, a été ponctuellement modifiée. Les notes de bas de page d'Engels sont signalées et datées. Les autres notes sont de moi (A.S).

Les noms de Karl Marx et de Friedrich Engels ne figuraient pas dans la première édition.

¹¹⁰ « *den Märchen von Gespenst des Kommunismus* »

¹¹¹ Le *Manifeste* parut seulement en allemand, à Londres, en février 1848.

I

BOURGEOIS¹¹² ET PROLÉTAIRES¹¹³

L'histoire de toute société jusqu'à nos jours¹¹⁴ est l'histoire de luttes de classes¹¹⁵. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, bref oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une lutte ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une lutte qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la disparition commune des classes en lutte.

Dans les premières époques historiques, nous constatons presque partout une structuration achevée de la société en corps sociaux distincts¹¹⁶, une hiérarchie extrêmement diversifiée des conditions sociales. Dans la Rome antique, nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves; au moyen âge, des seigneurs, des vassaux, des maîtres, des compagnons, des serfs et, de plus, dans presque chacune de ces classes une nouvelle hiérarchie particulière.

La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classes¹¹⁷. Elle n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à celles d'autrefois.

¹¹² « Par bourgeoisie, on entend la classe des capitalistes modernes, possesseurs des moyens de la production sociale et employeurs du travail salarié. Par prolétariat, la classe des travailleurs salariés modernes qui ne possèdent pas en propre de moyens de production et sont réduits à vendre leur force de travail pour pouvoir subsister. » (*note d'Engels, édit. anglaise de 1888*)

¹¹³ *Bourgeois und Proletarier*. Le mot Bourgeois figure en français dans le texte allemand, et il en va de même dans la version anglaise, le substantif bourgeois n'existant pas dans ces deux langues.

Le sens originel de ce mot français est étranger au sens marxiste qu'Engels définit en 1888. Marx le sait parfaitement. La présence du mot Bourgeois dans le titre de la première section du *Manifeste* sert à montrer que les capitalistes sont l'aboutissement moderne de la bourgeoisie qui a surgi du sein de la société féodale, avant de se constituer en classe et de conquérir le pouvoir. L'histoire des bourgeois raconte d'avance celle des prolétaires, qui traverseront des étapes analogues.

¹¹⁴ « Ou plus exactement l'histoire transmise par *écrit*. En 1847, la préhistoire, l'organisation sociale qui a précédé, toute l'histoire écrite, était à peu près inconnue. Depuis, Haxthausen a découvert en Russie la propriété commune de la terre. Maurer a démontré qu'elle est la base sociale d'où sortent historiquement toutes les tribus allemandes et on a découvert, peu à peu, que la commune rurale, avec possession collective de la terre, a été la forme primitive de la société depuis les Indes jusqu'à l'Irlande. Finalement la structure de cette société communiste primitive a été mise à nu dans ce qu'elle a de typique par la découverte décisive de Morgan qui a fait connaître la nature véritable de la gens et de sa place dans la tribu. Avec la dissolution de ces communautés primitives commence la division de la société en classes distinctes, et finalement opposées. J'ai tenté de décrire ce processus de dissolution dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, 2e édition, Stuttgart 1886 ». (*note d'Engels, édit. anglaise et allemande de 1890, 1888.*)

¹¹⁵ Contrairement à de nombreuses traductions, le texte ne dit pas « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'est que l'histoire de luttes de classes. » Il se contente apparemment de noter un attribut constant de l'histoire, sans en faire explicitement l'essence et la cause ultime. Mais il le suggère si fort que c'est ainsi qu'il a toujours été entendu.

¹¹⁶ *Stände* désigne les états et les ordres de l'époque féodale.

¹¹⁷ *Klassengegensatz* qui signifie littéralement « opposition de classes » est toujours traduit dans le *Manifeste* avec l'accord de Engels, par « antagonisme de classes » qui rend mieux son caractère d'opposition totale.

Cependant, le caractère distinctif de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. La société se scinde de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes qui s'affrontent directement: bourgeoisie et prolétariat.

Des serfs du moyen âge naquirent les bourgeois des premières villes¹¹⁸; de cette population municipale¹¹⁹ sortirent les premiers éléments de la bourgeoisie¹²⁰.

La découverte de l'Amérique, la circumnavigation de l'Afrique offrirent à la bourgeoisie montante un nouveau champ d'action. Les marchés des Indes Orientales et de la Chine, la colonisation de l'Amérique, le commerce colonial, la multiplication des moyens d'échange et, en général, des marchandises donnèrent un essor jusqu'alors inconnu au négoce, à la navigation, à l'industrie et assurèrent, en conséquence, un développement rapide à l'élément révolutionnaire de la société féodale en décomposition.

L'ancien mode d'exploitation féodal ou corporatif de l'industrie ne suffisait plus aux besoins qui croissaient sans cesse à mesure que s'ouvraient de nouveaux marchés. La manufacture prit sa place. La classe moyenne industrielle supplanta les maîtres de jurande: la division du travail entre les différentes corporations céda la place à la division du travail au sein de l'atelier même.

Mais les marchés s'agrandissaient sans cesse: les besoins croissaient toujours. La manufacture, à son tour, devint insuffisante. Alors la vapeur et la machine révolutionnèrent la production industrielle. La grande industrie moderne supplanta la manufacture; la classe moyenne industrielle céda la place aux millionnaires de l'industrie, aux chefs de véritables armées industrielles, aux bourgeois modernes.

La grande industrie a créé le marché mondial, préparé par la découverte de l'Amérique. Le marché mondial a accéléré prodigieusement le développement du commerce, de la navigation, des voies de communication. Ce développement a réagi en retour sur l'extension de l'industrie; et, au fur et à mesure que l'industrie, le commerce, la navigation, les chemins de fer se développaient, la bourgeoisie se développait décuplant ses capitaux et refoulant à l'arrière-plan les classes liguées par le moyen âge.

La bourgeoisie, nous le voyons, est elle-même le produit d'un long processus de développement, d'une série de révolutions dans le mode de production et d'échange.

Chaque étape de développement de la bourgeoisie s'accompagnait d'un progrès politique correspondant. Corps social opprimé par le despotisme féodal, association armée s'administrant elle-même dans la commune¹²¹, ici république urbaine indépendante¹²², là tiers état taillable et corvéable de la monarchie¹²³, puis, durant la période manufacturière, contrepoids de la noblesse dans la monarchie féodale ou absolue, pierre angulaire des grandes monarchies, la

¹¹⁸ *Die Pfahlbürger der ersten Städte* désigne ceux qui habitaient hors les murs de la ville mais à l'intérieur de barrières faites de pieux (Pfalhe) et de fossés. En échange d'un impôt, ils se trouvaient sous la protection de la ville. La traduction qui fait autorité propose « les citoyens des premières communes ».

¹¹⁹ *auf dieser Pfahlbürgerschaft*
¹²⁰ *der Bourgeoisie*

¹²¹ « C'est ainsi que les habitants des villes (*die Städtbürger*) d'Italie et de France, appelaient leur communauté urbaine (*städtisches Gemeinwesen*), une fois achetés ou arrachés à leurs seigneurs féodaux leurs premiers droits à une administration autonome. » (*Note d'Engels, édit. all. de 1890*).

¹²² (comme en Italie et en Allemagne) (*éd. anglaise de 1888*).

¹²³ (comme en France) (*éd. angl. de 1888*)

bourgeoisie, depuis l'établissement de la grande industrie et du marché, mondial, s'est finalement emparée de la souveraineté politique exclusive dans l'État représentatif moderne. Le pouvoir étatique moderne n'est qu'un comité chargé de gérer les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière¹²⁴.

La bourgeoisie¹²⁵ a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire¹²⁶.

Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a détruit les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens variés qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, que le dur argent comptant. Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a supprimé la dignité de l'individu¹²⁷ devenu simple valeur d'échange; aux innombrables libertés dûment garanties et si chèrement conquises, elle a substitué l'*unique* et impitoyable liberté de commerce. En un mot, à l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a substitué une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale.

La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités considérées jusqu'alors, avec un saint respect, comme vénérables. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, l'homme de science, elle en a fait des salariés à ses gages.

La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité touchante qui recouvrait les rapports familiaux et les a réduits à de simples rapports d'argent.

La bourgeoisie a révélé comment la brutale manifestation de la force au Moyen-âge, si admirée de la réaction, trouvait son complément approprié dans la paresse la plus crasse. C'est elle qui, la première, a fait la preuve de ce dont est capable l'activité humaine¹²⁸: elle a créé de tout autres merveilles que les pyramides d'Égypte, les aqueducs romains, les cathédrales gothiques; elle a mené à bien de tout autres expéditions que les invasions et les croisades.

La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production et donc les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux. Le maintien sans changement de l'ancien mode de production était, au contraire, pour toutes les classes industrielles antérieures, la condition première de leur existence. Ce bouleversement continu de la production, ce constant ébranlement de toutes les conditions sociales, cette agitation et cette insécurité perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent; les rapports nouvellement établis vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et les

¹²⁴ Une fois posé que l'État moderne – contrairement à sa prétention d'être l'État de tous les citoyens, est exclusivement au service de la bourgeoisie, il est logique que le prolétariat revendique à son tour un État exclusivement à son service.

¹²⁵ « *Die Bourgeoisie* »

¹²⁶ Cette tirade fait partie des grandes citations. On est pourtant frappé par son extrême incohérence. Elle passe sans cesse de l'exaltation du rôle éminemment révolutionnaire joué par la bourgeoisie à la dénonciation indignée des valeurs qu'elle a « noyées dans les eaux glacées du calcul égoïste », sans décider si les valeurs féodales qu'elle a détruites étaient réellement admirables ou illusoire et hypocrites.

¹²⁷ La dignité de quel individu ? De tout individu, avant les droits de l'homme ?

¹²⁸ Dès *Sur la question juive*, et tout au long de son oeuvre, c'est le développement illimité des forces humaines et des forces de production de la société qui constituent le souverain bien selon Marx, et non comme on le lui prête à tort, l'égalité, la fraternité ou la justice.

hommes sont enfin forcés d'envisager leur situation sociale, leurs relations mutuelles d'un regard lucide.

Poussée par le besoin de débouchés de plus en plus larges pour ses produits, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, mettre tout en exploitation, établir partout des relations.

Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand regret des réactionnaires, elle a enlevé à l'industrie sa base nationale. Les vieilles industries nationales ont été détruites et le sont encore chaque jour. Elles sont évincées par de nouvelles industries, dont l'implantation devient une question de vie ou de mort pour toutes les nations civilisées, industries qui ne transforment plus des matières premières indigènes, mais des matières premières venues des régions du globe les plus éloignées, et dont les produits se consomment non seulement dans le pays même, mais dans toutes les parties du monde à la fois. À la place des anciens besoins que la production nationale satisfaisait, naissent des besoins nouveaux, réclamant pour leur satisfaction les produits des contrées et des climats les plus lointains. À la place de l'isolement d'autrefois des régions et des nations se suffisant à elles-mêmes, se développent un circulation dans toutes les directions, une interdépendance universelle des nations. Et il en va des productions de l'esprit comme de la production matérielle. Les oeuvres intellectuelles d'une nation deviennent la propriété commune de toutes. L'étroitesse et l'exclusivisme nationaux deviennent de jour en jour plus impossibles; et de la multiplicité des littératures nationales et locales naît une littérature universelle.

Grâce au rapide perfectionnement des instruments de production, grâce aux communications infiniment plus faciles, la bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Le bon marché de ses produits est l'artillerie lourde qui lui permet de battre en brèche toutes les murailles de Chine et contraint à la capitulation les barbares les plus opiniâtement hostiles à tout étranger¹²⁹. Sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production; elle les force à introduire chez elles ce qu'on appelle civilisation¹³⁰, c'est-à-dire à devenir bourgeoises¹³¹. En un mot, elle se façonne un monde à son image¹³².

La bourgeoisie a soumis la campagne à la domination de la ville. Elle a créé d'énormes cités; elle a prodigieusement augmenté les chiffres de population des villes par rapport à la campagne, et, par là, elle a arraché une partie importante de la population à l'abrutissement de la vie des champs. De même qu'elle a subordonné la campagne à la ville, elle a rendu dépendants les pays barbares ou demi-barbares des pays civilisés, les peuples de paysans des peuples de bourgeois, l'Orient de l'Occident.

La bourgeoisie supprime de plus en plus la dispersion des moyens de production, de la propriété et de la population. Elle a aggloméré la population, centralisé les moyens de production et concentré la propriété dans un petit nombre de mains. La

¹²⁹ Les marxistes d'aujourd'hui devraient être horrifiés par les idées et le vocabulaire de ce passage.

¹³⁰ *die sogennante Zivilisation*

¹³¹ *Bourgeois* en français dans le texte.

¹³² Cette description est si enthousiaste qu'elle a incité certains commentateurs pressés à faire de Marx l'apôtre du capitalisme mondialisé. La vérité est évidemment tout autre : la bourgeoisie est désormais bloquée, et c'est au prolétariat de prendre le relais du mouvement amorcé par elle. Il devra à son tour se façonner un monde tout neuf, entièrement à son image.

conséquence nécessaire de ces changements a été la centralisation politique. Des provinces indépendantes, tout juste fédérées entre elles, ayant des intérêts, des lois, des gouvernements, des tarifs douaniers différents, ont été regroupées en *une seule* nation, avec un *seul* gouvernement, une *seule* législation, un *seul* intérêt national de classe, derrière un *seul* cordon douanier.

Classe au pouvoir depuis un siècle à peine, la bourgeoisie a créé des forces productives plus nombreuses et plus gigantesques que ne l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble. Mise sous le joug des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphes électriques, défrichement de continents entiers, régularisation des fleuves, populations entières jaillies du sol - quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces productives sommeillaient au sein du travail social¹³³?

Nous avons donc vu que les moyens de production et d'échange, sur la base desquels s'est édifiée la bourgeoisie, ont été créés dans le cadre de la société féodale¹³⁴. À un certain stade d'évolution de ces moyens de production et d'échange, les rapports dans le cadre desquels la société féodale produisait et échangeait, l'organisation sociale de l'agriculture et de la manufacture, en un mot les rapports féodaux de propriété, cessèrent de correspondre au degré de développement déjà atteint par les forces productives. Ils entravaient la production au lieu de la stimuler. Ils se transformèrent en autant de chaînes. Il fallait briser ces chaînes. On les brisa¹³⁵.

Ils furent remplacés par la libre concurrence, avec une constitution sociale et politique appropriée, avec la suprématie économique et politique de la classe bourgeoise.

Nous assistons aujourd'hui à un processus analogue. Les rapports bourgeois de production et d'échange, de propriété, la société bourgeoise moderne, qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemble au sorcier qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées. Depuis des dizaines d'années, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est autre chose¹³⁶ que l'histoire de la révolte des forces productives contre les rapports modernes de production, contre les rapports de propriété qui conditionnent l'existence de la bourgeoisie et de sa domination. Il suffit de mentionner les crises commerciales qui, par leur retour périodique, remettent en question et menacent de plus en plus l'existence de la société bourgeoise. Ces crises détruisent régulièrement une grande partie non seulement des produits fabriqués, mais même des forces productives déjà créées. Au cours des crises, une épidémie qui, à toute autre époque, eût semblé une absurdité, s'abat sur la société - l'épidémie de la

¹³³ Le travail devient social quand il est effectué au sein de la division sociale du travail. « Dès que les hommes travaillent d'une manière quelconque les uns pour les autres, leur travail acquiert aussi une forme sociale » (*Le capital*).

¹³⁴ Sous-entendu : de même que le prolétariat est créé au sein de la société bourgeoise.

¹³⁵ Selon la conception marxiste de l'histoire, le mouvement de l'histoire s'explique - en dernière instance- par le conflit entre les rapports sociaux de production et le développement des forces productives. Ce conflit est la raison ultime et objective des révolutions, y compris de la révolution prolétarienne. Les luttes sociales et politiques ne sont que les effets de ce conflit structurel indépendant de la volonté des hommes..

¹³⁶ Depuis des dizaines d'années avant 1848, toute l'histoire s'expliquerait uniquement par l'incapacité de la société bourgeoise à poursuivre son développement et à contenir les richesses qu'il crée. Marx s'appuie ici sur les analyses de son époque portant sur les crises cycliques. Il veut y voir l'annonce d'une très prochaine crise finale. Les marxistes n'ont cessé de vivre dans cette attente.

surproduction. La société se trouve subitement ramenée à un état de barbarie momentanée; on dirait qu'une famine, une guerre d'extermination généralisée lui ont coupé tous ses moyens de subsistance; l'industrie et le commerce semblent anéantis. Et pourquoi ? Parce que la société a trop de civilisation, trop de moyens de subsistance, trop d'industrie, trop de commerce. Les forces productives dont elle dispose ne favorisent plus le développement de la civilisation bourgeoise¹³⁷ et les rapports bourgeois de propriété; au contraire, elles sont devenues trop puissantes pour ces formes qui leur font alors obstacle; et dès que les forces productives triomphent de cet obstacle, elles précipitent dans le désordre la société bourgeoise tout entière et menacent l'existence de la propriété bourgeoise. Le système bourgeois est devenu trop étroit pour contenir les richesses qu'il crée¹³⁸. - Comment la bourgeoisie surmonte-t-elle ces crises ? D'un côté, en imposant la destruction massive de forces productives; de l'autre, en conquérant de nouveaux marchés et en exploitant plus à fond des anciens marchés. Comment, par conséquent ? En préparant des crises plus générales et plus puissantes et en réduisant les moyens de les prévenir¹³⁹.

Les armes dont la bourgeoisie s'est servie pour abattre la féodalité se retournent aujourd'hui contre la bourgeoisie elle-même.

Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui la mettront à mort: elle a produit aussi les hommes qui manieront ces armes - les ouvriers modernes, les prolétaires.

À mesure que grandit la bourgeoisie, c'est-à-dire le capital, se développe aussi le prolétariat, la classe des ouvriers modernes qui ne vivent qu'à la condition de trouver du travail et qui n'en trouvent que si leur travail accroît le capital¹⁴⁰. Ces ouvriers, contraints de se vendre au jour le jour¹⁴¹, sont une marchandise au même titre que tout autre article de commerce; ils sont exposés, par conséquent, de la même façon à toutes les vicissitudes de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché.

Le développement du machinisme et la division du travail, en faisant perdre au travail de l'ouvrier tout caractère d'autonomie, lui ont fait perdre tout attrait. L'ouvrier devient un simple accessoire de la machine, dont on n'exige que l'opération la plus simple, la plus monotone, la plus vite apprise¹⁴². Par conséquent, les frais qu'entraîne un ouvrier se réduisent presque exclusivement au coût des moyens de subsistance nécessaires à son entretien et à la reproduction de son espèce¹⁴³. Or le prix d'une marchandise, et donc le prix du travail¹⁴⁴

¹³⁷ « ne favorisent plus les rapports bourgeois de propriété » (*éditions allemandes de 1872, 1883, 1890*).

Il est en effet difficile d'affirmer que la civilisation ne progresse plus

¹³⁸ Les crises de surproduction sont rendues inévitables par la paupérisation des salariés consommateurs.

¹³⁹ Pour que tout converge vers la révolution, il faut que les progrès du capitalisme préparent sa catastrophe finale.

¹⁴⁰ Pour que cela ne soit plus le cas, il faudra que l'État devienne le seul employeur.

¹⁴¹ *Stückweis*, littéralement : à la pièce.

¹⁴² Marx décrit en visionnaire le travail à la chaîne que Charlie Chaplin donnera à voir, quatre-vingt-dix ans plus tard, dans *Les temps modernes*.

¹⁴³ Cette paupérisation annoncée est absolument nécessaire au dénouement final du récit marxiste. Elle est contredite par les faits, y compris même pour les ouvriers travaillant à la chaîne dans les usines de Henry Ford, et qui sont payés selon lui pour acheter les voitures qu'ils produisent.

¹⁴⁴ Marx et Engels remplaceront « le prix du travail » par « le prix de la force de travail ». Les marxistes considèrent cette nouvelle formulation comme une découverte décisive. Elle signifie que l'ouvrier salarié ne vend pas seulement son travail, son temps de travail : il vend intégralement sa

également, est égal à son coût de production. Donc, plus le travail devient répugnant, plus les salaires baissent¹⁴⁵. Bien plus, à mesure que se développent le machinisme et la division du travail, la masse¹⁴⁶ de travail s'accroît, soit par l'augmentation des heures de travail, soit par l'augmentation du travail exigé dans un temps donné, l'accélération du mouvement des machines, etc.

L'industrie moderne a fait du petit atelier du maître artisan patriarcal la grande fabrique du capitaliste industriel. Des masses d'ouvriers, concentrés dans la fabrique, sont organisés militairement. Simples soldats de l'industrie, ils sont placés sous la surveillance d'une hiérarchie complète de sous-officiers et d'officiers. Ils ne sont pas seulement les esclaves de la classe bourgeoise, de l'État bourgeois, mais encore, chaque jour, à chaque heure, les esclaves de la machine, du contremaître, et surtout du bourgeois fabricant lui-même. Ce despotisme est d'autant plus mesquin, odieux et exaspérant qu'il proclame plus ouvertement le profit comme étant son but suprême.

Moins le travail manuel exige d'habileté et de force, c'est-à-dire plus l'industrie moderne se développe, et plus le travail des hommes est supplanté par celui des femmes et des enfants¹⁴⁷. Les différences d'âge et de sexe n'ont plus de valeur sociale pour la classe ouvrière¹⁴⁸. Il n'y a plus que des instruments de travail dont le coût varie suivant l'âge et le sexe.

Une fois achevée l'exploitation de l'ouvrier par le fabricant, c'est-à-dire lorsque celui-ci lui a compté son salaire, l'ouvrier devient la proie d'autres membres de la bourgeoisie: du propriétaire, du détaillant, du prêteur sur gages, etc¹⁴⁹.

Petits industriels, petits commerçants et rentiers, petits artisans et paysans, tout l'échelon inférieur des classes moyennes de jadis, tombent dans le prolétariat; en partie parce que leur faible capital ne leur permettant pas d'employer les procédés de la grande industrie, ils succombent à la concurrence avec les grands capitalistes; d'autre part, parce que leur habileté est dépréciée par les méthodes nouvelles de production. De sorte que le prolétariat se recrute dans toutes les classes de la population¹⁵⁰.

Le prolétariat passe par différentes phases de développement. Sa lutte contre la bourgeoisie commence avec son existence même.

La lutte est d'abord engagée par des ouvriers isolés, ensuite par les ouvriers d'une

force de travail, autrement dit il se vend intégralement. Marx part de l'idée que la force de travail du salarié est payée ce que coûtent son entretien et sa reproduction physiques, comme c'est le cas pour les bêtes de somme ou les esclaves. Ce postulat économique n'a pas été confirmé par l'évolution des revenus des ouvriers. S'il est évident que n'importe quel producteur, qu'il soit salarié ou indépendant, doit recevoir au minimum de quoi vivre en échange de son travail, cet impératif ne signifie pas que son revenu se réduit à ce minimum biologique.

¹⁴⁵ Le travail moins qualifié est effectivement moins rémunéré, non parce que l'entretien et la reproduction d'un salarié sans qualification coûtent moins cher, mais parce que le travail qualifié rapporte plus, et surtout parce que la concurrence sur le marché du travail joue en faveur des employés qualifiés et en défaveur des travailleurs sans qualification.

¹⁴⁶ « le poids du travail » (*ed. anglaise de 1888*)

¹⁴⁷ « des femmes. » (*1872, 1883, 1890*). Apparemment, le travail des enfants ne peut plus servir d'argument.

¹⁴⁸ Marx dénonce ici l'entrée des femmes dans le monde du travail, comme s'il s'agissait d'une extension de l'exploitation et donc d'une aggravation de leur condition. Les femmes étaient jusque-là confinées dans la sphère domestique.

¹⁴⁹ Marx élargit sa diatribe au logeur, au détaillant et au prêteur sur gages. Ces trois professions ont souvent inspiré le ressentiment populaire et l'antisémitisme.

¹⁵⁰ La prolétarianisation des classes moyennes est nécessaire pour que la lutte de classes oppose en un duel final une poignée d'exploiteurs à une société composée presque exclusivement de prolétaires paupérisés.

même fabrique, enfin par les ouvriers d'une même branche d'industrie, dans une même localité, contre le bourgeois qui les exploite directement. Ils ne dirigent pas leurs attaques contre les rapports bourgeois de production seulement: ils les dirigent contre les instruments de production eux-mêmes; ils détruisent les marchandises étrangères qui leur font concurrence, brisent les machines, mettent le feu aux fabriques et s'efforcent de reconquérir la position perdue de l'ouvrier du moyen âge.

A ce stade, les ouvriers forment une masse disséminée à travers le pays et atomisée par la concurrence. S'il arrive que les ouvriers se soutiennent dans une action de masse, ce n'est pas là encore le résultat de leur propre union, mais de celle de la bourgeoisie qui, pour atteindre ses fins politiques propres, doit mettre en branle le prolétariat tout entier, et qui possède encore provisoirement le pouvoir de le faire. Durant cette phase, les prolétaires ne combattent donc pas leurs propres ennemis, mais les ennemis de leurs ennemis, c'est-à-dire les vestiges de la monarchie absolue, propriétaires fonciers, bourgeois non industriels, petits-bourgeois. Tout le mouvement historique est de la sorte concentré entre les mains de la bourgeoisie; toute victoire remportée dans ces conditions est une victoire bourgeoise.

Or, avec le développement de l'industrie, le prolétariat ne fait pas que s'accroître en nombre; il est concentré en masses plus importantes; sa force augmente et il en prend mieux conscience. Les intérêts, les conditions d'existence au sein du prolétariat, s'égalisent de plus en plus, à mesure que la machine efface toute différence dans le travail et réduit presque partout le salaire à un niveau également bas¹⁵¹. La concurrence croissante des bourgeois entre eux et les crises commerciales qui en résultent rendent les salaires des ouvriers de plus en plus instables; le perfectionnement constant et toujours plus rapide de la machine rend leur condition de plus en plus précaire: les collisions individuelles entre l'ouvrier et le bourgeois prennent de plus en plus le caractère de collisions entre deux classes. Les ouvriers commencent à former des coalitions¹⁵² contre les bourgeois; ils s'unissent pour défendre leurs salaires. Ils vont jusqu'à former des associations permanentes, pour être prêts en vue de soulèvements éventuels. Ça et là, la lutte éclate en émeutes.

De temps à autre, les ouvriers triomphent; mais c'est un triomphe éphémère. Le véritable résultat de leurs luttes est moins le succès immédiat que l'union de plus en plus large des travailleurs¹⁵³. Cette union est favorisée par l'accroissement des moyens de communication qui sont créés par une grande industrie et qui font entrer en relation les ouvriers de, localités différentes. Or, il suffit de cette prise de contact pour centraliser les nombreuses luttes locales de même caractère en une

¹⁵¹ L'apparition d'une « aristocratie ouvrière » parfois très qualifiée posera un grave problème théorique et politique à Lénine. Sur le plan théorique, (elle est un démenti apporté aux prévisions de Marx) il résoudra la difficulté en expliquant que la bourgeoisie impérialiste fait bénéficier certains de ses ouvriers des miettes de l'exploitation impérialiste des colonies. Sur le plan politique, Lénine combattra le trade-unionisme qui limite la lutte des ouvriers au niveau corporatif. Il y verra d'une part le plafond du niveau de conscience auquel la masse des prolétaires peut accéder spontanément, c'est-à-dire sans l'aide de la théorie marxiste et du parti communiste, et d'autre part l'influence de l'idéologie bourgeoise sur des ouvriers qui bénéficient des miettes de l'exploitation impérialiste des colonies. Les faits ne peuvent donc jamais rien prouver contre la théorie de Marx.

¹⁵² « ligues (Trade-Unions) » (*édit. angl. de 1888*)

¹⁵³ Cette interprétation optimiste des défaites a beaucoup servi à maintenir intacte la foi des communistes face à leurs échecs. Karl Popper a souligné que la théorie de Marx est à l'abri de l'expérience : elle est « infalsifiable ».

lutte nationale, pour en faire une lutte de classes. Mais toute lutte de classes est une lutte politique, et l'union que les bourgeois du moyen âge mettaient des siècles à établir, avec leurs che-mins vicinaux, les prolétaires modernes la réalisent en quelques années grâce aux chemins de fer.

Cette organisation des prolétaires en classe, et par là¹⁵⁴ en parti politique¹⁵⁵, est sans cesse de nouveau détruite par la concurrence que se font les ouvriers entre eux. Mais elle renaît toujours, et toujours plus forte, plus ferme, plus puissante. Elle profite des dissensions intestines de la bourgeoisie pour l'obliger à reconnaître, sous forme de loi, certains intérêts de la classe ouvrière: par exemple le bill de dix heures en Angleterre¹⁵⁶.

D'une manière générale, les collisions qui se produisent dans la vieille société favorisent de diverses manières le développement du prolétariat. La bourgeoisie vit dans un état de guerre perpétuel; d'abord contre l'aristocratie, plus tard contre ces fractions de la bourgeoisie même dont les intérêts entrent en contradiction avec le progrès de l'industrie, et toujours contre la bourgeoisie de tous les pays étrangers. Dans toutes ces luttes, elle se voit obligée de faire appel au prolétariat, d'avoir recours à son aide et de l'entraîner ainsi dans le mouvement politique. Si bien que la bourgeoisie fournit aux prolétaires les éléments de sa propre éducation¹⁵⁷, c'est-à-dire des armes contre elle-même.

De plus, ainsi que nous venons de le voir, des fractions entières de la classe dominante sont, par le progrès de l'industrie, précipitées dans le prolétariat, ou sont menacées, tout au moins, dans leurs conditions d'existence. Elles aussi apportent au prolétariat une foule d'éléments d'éducation.

Enfin, au moment où la lutte des classes approche de l'heure décisive, le processus de décomposition de la classe dominante, de la vieille société tout entière, prend un caractère si violent et si âpre qu'une petite fraction de la classe dominante se détache de celle-ci et se rallie à la classe révolutionnaire, à la classe qui porte en elle l'avenir. De même que, jadis, une partie de la noblesse passe à la bourgeoisie, de nos jours une partie de la bourgeoisie passe au prolétariat, et, notamment, cette partie des idéologues bourgeois qui se sont haussés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique¹⁵⁸.

¹⁵⁴ *damit*

¹⁵⁵ N.B. Ce « donc » est d'une importance capitale. On a vu que les prolétaires constituent d'abord une classe par leur condition sur le marché du travail. On voit maintenant cette classe ne peut accomplir la mission que l'histoire lui assigne que si elle « s'organise en classe », c'est-à-dire en une entité unique agissant comme une personne. À son tour, cette classe ne peut prendre le pouvoir sur la société que si elle « s'organise en parti ». C'est la raison pour laquelle la dictature du prolétariat signifiera celle du parti communiste. On verra plus loin, dans la deuxième section du *Manifeste*, que le prolétariat devra agir en tant qu'État. « Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tout capital, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante ». On mesure ce qui sépare le pouvoir des prolétaires réels de celui du prolétariat en tant que classe, parti puis État.

¹⁵⁶ Loi du 8 juin 1847 qui limitait en Angleterre, la journée de travail à dix heures à dater du 1^{er} mai 1848.

¹⁵⁷ « d'éducation politique et générale » (*édit. angl. de 1888*).

¹⁵⁸ Cette explication concerne d'abord Marx et Engels, bien que leurs noms ne figurent pas dans la première édition. Elle s'impose parce que, comme on l'a vu dans la présentation page 11, ils ont eu à affronter la méfiance de certains artisans révolutionnaires à l'égard des « instruits », qui étaient suspectés de vouloir imposer leur doctrine. Cette remarque semble n'avoir d'autre but que de faire comprendre pourquoi et sur quelles bases les intellectuels issus de la bourgeoisie (« les idéologues bourgeois ») rallient le prolétariat. Ils sont censés le faire en adoptant le point de vue du prolétariat, non par sentiment, mais parce qu'ils ont accédé à l'intelligence théorique

De toutes les classes qui, à l'heure actuelle, s'opposent à la bourgeoisie, seul le prolétariat est une classe vraiment révolutionnaire. Les autres classes périclitent et disparaissent avec la grande industrie; le prolétariat, au contraire, en est le produit le plus authentique.

Les classes moyennes, petits industriels, petits commerçants, artisans, paysans, tous combattent la bourgeoisie pour sauver leur existence de classes moyennes du déclin qui les menace. Elles ne sont donc pas révolutionnaires, mais conservatrices; bien plus, elles sont réactionnaires: elles cherchent à faire tourner à l'envers la roue de l'histoire. Si elles sont révolutionnaires, c'est en considération de leur passage imminent au prolétariat : elles défendent alors leurs intérêts futurs et non leurs intérêts actuels ; elles abandonnent leur propre point de vue pour se placer sur celui du prolétariat.

Quant au sous-prolétariat,¹⁵⁹ cette pourriture passive des couches inférieures de la vieille société, il peut se trouver, çà et là, entraîné dans le mouvement par une révolution prolétarienne ; cependant ses conditions de vie le disposeront plutôt à se vendre et se livrer à des menées réactionnaires.

Les conditions d'existence de la vieille société sont déjà supprimées dans les conditions d'existence du prolétariat. Le prolétaire est sans propriété; ses relations avec sa femme et ses enfants n'ont plus rien de commun avec celles de la famille bourgeoise; le travail industriel moderne, l'asservissement moderne au capital, aussi bien en Angleterre qu'en France, en Amérique qu'en Allemagne, ont dépouillé le prolétaire de tout caractère national. Les lois, la morale, la religion sont à ses yeux autant de préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent autant d'intérêts bourgeois¹⁶⁰.

Toutes les classes qui, dans le passé, se sont emparées du pouvoir essayaient de consolider la situation déjà acquise en soumettant l'ensemble de la société aux conditions qui leur assuraient leur revenu. Les prolétaires ne peuvent s'emparer des forces productives sociales qu'en abolissant le mode d'appropriation qui leur était particulier et, par suite, tout le mode d'appropriation en vigueur jusqu'à nos jours. Les prolétaires n'ont rien à sauvegarder qui leur appartienne: ils ont à

de l'Histoire. Celle-ci leur montre que le prolétariat est la classe d'avenir. Aucune sentimentalité n'entre donc ici en ligne de compte, ni aucun point de vue étranger au prolétariat et supérieur à lui. Toutefois, cette remarque soulève une question qui fera violemment débat par la suite. Les intellectuels n'auraient-ils pas le monopole de cette intelligence théorique ? Les prolétaires, dans leur masse, en sont-ils collectivement capables ? Si ce n'est pas le cas, ils devront se laisser guider par le parti communiste, qui seul possède pour boussole la théorie marxiste. C'est donc le parti qui leur apportera de l'extérieur leur véritable conscience de classe, la conscience de classe marxiste. Le grand théoricien marxiste Karl Kautsky fut le premier à l'écrire en 1901 : « La conscience socialiste est un élément importé du dehors dans la lutte de classes du prolétariat et non quelque chose qui en surgit spontanément. » Lénine le cite élogieusement en 1902 dans son ouvrage décisif *Que faire ?* Il reprend cette thèse à son compte, et il en fait même la base de sa conception du parti communiste en tant que guide et chef du prolétariat. Quant au *Manifeste*, comme on le verra plus loin, il affirme le privilège théorique des communistes. « *Sur le plan de la théorie, ils (les communistes) ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des résultats généraux du mouvement prolétarien.* »

¹⁵⁹*Lumpenproletariat* : littéralement, le prolétariat en haillons. Il désigne ici la pègre. On est loin du l'idéalisation des gueux. Fidèle à son idée du souverain bien, Marx héroïse le prolétariat en tant que classe productive, non en tant que classe misérable et souffrante.

¹⁶⁰ Marx prend visiblement ses désirs pour des constats. Les prolétaires réels ne sont pas dépouillés de toutes leurs autres appartenances. Cette description irréaliste révèle surtout l'idée que Marx se fait de l'émancipation humaine. Dans *Sur la question juive*, est émancipé l'homme sans attaches particulières, qui appartient entièrement à la société et au genre humain. (voir plus haut page 19). Dans le *Manifeste*, le prolétaire-type n'appartient qu'à sa classe.

détruire toute sécurité privée, toutes garanties privées antérieures¹⁶¹. Tous les mouvements ont été, jusqu'ici, accomplis par des minorités ou dans l'intérêt de minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité¹⁶². Le prolétariat, couche inférieure de la société actuelle, ne peut se mettre debout, se redresser, sans faire sauter toute la superstructure des couches qui constituent la société officielle. Bien qu'elle ne soit pas, quant au fond, une lutte nationale, la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie en revêt cependant d'abord la forme. Le prolétariat de chaque pays doit, bien entendu, en finir avant tout avec sa propre bourgeoisie. En esquissant à grands traits les phases du développement du prolétariat, nous avons suivi l'histoire de la guerre civile, plus ou moins larvée, qui travaille la société actuelle, jusqu'à l'heure où cette guerre éclate en révolution ouverte, et où le prolétariat fonde sa domination en renversant par la violence la bourgeoisie¹⁶³. Toutes les sociétés antérieures, nous l'avons vu, ont reposé sur l'antagonisme de classes oppressives et de classes opprimées. Mais, pour opprimer une classe, il faut pouvoir lui assurer des conditions d'existence qui lui permettent au moins de vivre dans la servitude. Le serf est parvenu à devenir membre d'une commune en plein servage de même que le petit-bourgeois s'est élevé au rang de bourgeois sous le joug de l'absolutisme féodal. L'ouvrier moderne au contraire, loin de s'élever avec le progrès de l'industrie, déchoit de plus en plus au-dessous même des conditions de vie de sa propre classe. L'ouvrier devient un pauvre, et le paupérisme s'accroît plus rapidement encore que la population et la richesse. Il en ressort donc clairement que la bourgeoisie est incapable de demeurer plus longtemps classe dirigeante et d'imposer à la société, comme loi impérative, les conditions d'existence de sa classe. Elle est incapable de régner, parce qu'elle est incapable d'assurer l'existence de son esclave dans le cadre de son esclavage, parce qu'elle est obligée de le laisser déchoir au point de devoir le nourrir au lieu qu'il la nourrisse¹⁶⁴. La société ne peut plus vivre sous sa domination, ce qui revient à dire que l'existence de la bourgeoisie n'est plus compatible avec celle de la société.

L'existence et la domination de la classe bourgeoise ont pour conditions essentielles l'accumulation de la richesse aux mains des particuliers, la formation et l'accroissement du capital; la condition du capital, c'est le salariat.

Le salariat repose exclusivement sur la concurrence des ouvriers entre eux. Le progrès de l'industrie, dont la bourgeoisie est l'agent sans volonté propre et sans résistance, substitue à l'isolement des ouvriers résultant de leur concurrence, leur

¹⁶¹ Dans *Sur la question juive*, Marx avait déjà fait le procès de l'idée de sécurité qui est inscrite dans la Déclaration des droits de l'homme en tant que « sûreté ». « La sûreté est la notion sociale la plus haute de la société civile, la notion de la police : toute la société n'existe que pour garantir à chacun de ses membres la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés. (...) La notion de sûreté ne suffit pas encore pour que la société bourgeoise s'élève au-dessus de son égoïsme. La sûreté est plutôt l'assurance (*Versicherung*) de l'égoïsme. »

¹⁶² Cet argument a servi à justifier le rejet de la démocratie, qui assure des droits politiques égaux à tous les citoyens, quelle que soit leur classe. Il justifie aussi la nature totalitaire de l'État prolétarien. Pourquoi faudrait-il limiter le pouvoir souverain du « peuple »?

¹⁶³ Le *Manifeste* lance ici un appel à la guerre civile mondiale, une guerre de classes dirigée contre la démocratie libérale, en vue d'instaurer par la violence la domination totale d'une classe sociale.

¹⁶⁴ Cette vision de l'indigence généralisée et croissante des travailleurs, nécessaire à la prophétie du *Manifeste*, s'est heurtée à ce qu'on a parfois appelé l'embourgeoisement de la classe ouvrière.

union révolutionnaire par l'association¹⁶⁵. Ainsi le développement de la grande industrie sape sous les pieds de la bourgeoisie la base même sur laquelle elle a établi son système de production et d'appropriation. La bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inévitables¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Marx n'explique pas pourquoi l'association politique des ouvriers fait disparaître leur concurrence sur le marché du travail, et fait ainsi disparaître le salariat.

¹⁶⁶ L'échec de cette prophétie prouve que la démonstration qui la précède n'est pas scientifique.

II

PROLÉTAIRES ET COMMUNISTES¹⁶⁷

Quelle est la position des communistes par rapport à l'ensemble des prolétaires?
Les communistes ne forment pas un parti distinct opposé aux autres partis ouvriers.

Ils n'ont point d'intérêts qui divergent des intérêts de l'ensemble du prolétariat.
Ils n'établissent pas de principes particuliers¹⁶⁸ sur lesquels ils voudraient modeler le mouvement prolétarien.

Les communistes ne se distinguent des autres partis ouvriers que sur deux points.
D'une part, dans les différentes luttes nationales des prolétaires, ils mettent en avant et font valoir les intérêts indépendants de la nationalité et communs à tout le prolétariat. D'autre part, dans les différentes phases de développement que traverse la lutte entre prolétariat et bourgeoisie, ils représentent toujours les intérêts du mouvement dans sa totalité.

Sur le plan de la pratique, les communistes sont donc la fraction la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, la fraction qui entraîne toutes les autres; sur le plan de la théorie, ils ont sur le reste du prolétariat l'avantage d'une intelligence claire des conditions, de la marche et des résultats généraux du mouvement prolétarien¹⁶⁹.

Le but immédiat des communistes est le même que celui de tous les partis ouvriers: constitution du prolétariat en classe, renversement de la domination bourgeoise, conquête du pouvoir politique par le prolétariat.

Les propositions théoriques¹⁷⁰ des communistes ne reposent nullement sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde.

Elles ne sont que l'expression générale des conditions réelles d'une lutte de classe existante, d'un mouvement historique qui s'opère sous nos yeux.
L'abolition des rapports de propriété qui ont existé jusqu'ici n'est pas le caractère distinctif du communisme¹⁷¹. Les rapports de propriété ont tous subi de continuel changements, de continuelles transformations historiques.

La Révolution française, par exemple, a aboli la propriété féodale au profit de la propriété bourgeoise.

Ce qui distingue le communisme, ce n'est pas l'abolition de la propriété en général, mais l'abolition de la propriété bourgeoise.

¹⁶⁷ Cette section II du *Manifeste* en est le cœur. C'est elle qui fixe l'avenir du communisme. Un grand nombre de ses formulations sont devenues paroles d'Évangile, et ont fait l'objet de débats passionnés. Elles sont minutieusement analysées dans la présentation, de la page 41 à 77.

¹⁶⁸ «relevant d'un esprit de secte» (*édit. angl. de 1888*).

¹⁶⁹ Le débat violent entre Lénine et ceux qui contestent sa conception du parti d'avant-garde, tels Plekhanov, Rosa Luxembourg, et même Kautsky, (que Lénine traitera de « renégat »), se joue sur l'interprétation et les implications de cette phrase : l'avantage des communistes tant sur le plan de la théorie que sur celui de la pratique ne leur confère-t-il pas ipso facto le monopole légitime de la direction du mouvement ouvrier ?

¹⁷⁰ *Die theoretischen Sätze*

¹⁷¹ Sophisme caractérisé : ce qui est reproché en propre au communisme, ce n'est pas de « changer les rapports de propriété », c'est d'abolir toute propriété privée. Cette abolition est la définition minimale du communisme. Quelques lignes plus loin, la dénégation laborieuse de cette évidence est réduite à néant : « En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique: abolition de la propriété privée. »

L'abolition de toute propriété privée n'est donc pas seulement le caractère spécifique et distinctif du communisme ; elle en constitue et en définit l'essence.

Or, la propriété privée moderne, la propriété bourgeoise, est l'ultime et la plus parfaite expression du mode de production et d'appropriation qui repose sur des antagonismes de classe, sur l'exploitation des uns par les autres¹⁷².

En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique: abolition de la propriété privée.

On nous a reproché, à nous autres communistes, de vouloir abolir la propriété personnellement acquise, fruit du travail de l'individu, propriété que l'on dit être¹⁷³ la base de toute liberté, de toute activité, de toute indépendance personnelles¹⁷⁴.

La propriété, fruit du travail et du mérite personnel ! Veut-on parler de cette forme de propriété antérieure à la propriété bourgeoise qu'est la propriété, du petit-bourgeois, du petit paysan ? Nous n'avons que faire de l'abolir, le progrès de l'industrie l'a abolie et continue chaque jour de l'abolir.

Ou bien veut-on parler de la propriété privée moderne, de la propriété bourgeoise ?

Mais est-ce que le travail salarié, le travail du prolétaire, crée pour lui de la propriété? Nullement¹⁷⁵. Il crée le capital, c'est-à-dire la propriété qui exploite le travail salarié, et qui ne peut s'accroître qu'à la condition de produire de nouveau du travail salarié, afin de l'exploiter de nouveau. La propriété, dans sa forme présente, se meut entre ces deux termes antinomiques: le capital et le travail. Examinons les deux termes de cette antinomie.

Être capitaliste, c'est occuper non seulement une position purement personnelle, mais encore une position sociale dans la production. Le capital est un produit collectif; il ne peut être mis en mouvement que par l'activité commune de nombreux individus, et même, en dernière analyse, que par l'activité commune de tous les membres de la société.

Le capital n'est donc pas une puissance personnelle ; c'est une puissance sociale¹⁷⁶.

Dès lors, si le capital est transformé en propriété commune appartenant à tous les membres de la société, ce n'est pas une propriété personnelle qui se change en propriété sociale¹⁷⁷. Seul le caractère social de la propriété change. Il perd son caractère de classe.

Venons-en au travail salarié.

Le prix moyen du travail salarié, c'est le minimum du salaire, c'est-à-dire la somme des moyens de subsistance nécessaires pour maintenir en vie l'ouvrier en tant qu'ouvrier. Par conséquent, ce que l'ouvrier salarié s'approprie par son activité est tout juste suffisant pour reproduire sa vie ramenée à sa plus simple expression. Nous ne voulons en aucune façon abolir cette appropriation personnelle des produits du travail indispensable à la reproduction de la vie du lendemain, cette appropriation ne laissant aucun profit net qui pourrait conférer

¹⁷² « exploitation de la majorité par la minorité » (*édition anglaise de 1888*).

¹⁷³ *welches die Grundlage aller persönlichen Freiheit, Tätigkeit und Selbständigkeit bilde.*

¹⁷⁴ Marx feint de ne pas avoir de position sur cette thèse absolument essentielle, en arguant que cette forme de propriété aurait disparu. En réalité, il a bel et bien fait le procès de cette liberté-là dans *Sur la question juive*.

¹⁷⁵ Sophisme : certes, par définition, le salarié ne possède pas les instruments de son travail ; il ne s'ensuit pas que son travail ne peut pas lui apporter des biens dont il est propriétaire.

¹⁷⁶ Sophisme encore : le capitaliste ne peut pas en faire usage productif à lui tout seul ; son capital n'en est pas moins sa propriété privée personnelle.

¹⁷⁷ Autrement dit, quand on étatique une entreprise privée, « ce n'est pas une propriété personnelle qui se change en propriété sociale ». Il faut saluer ce tour de force de la dialectique marxiste.

un pouvoir sur le travail d'autrui. Ce que nous voulons, c'est supprimer le caractère misérable de cette appropriation qui fait que l'ouvrier ne vit que pour accroître le capital, et ne vit qu'autant que l'exigent les intérêts de la classe dominante.

Dans la société bourgeoise, le travail vivant n'est qu'un moyen d'accroître le travail accumulé¹⁷⁸. Dans la société communiste, le travail accumulé n'est qu'un moyen d'élargir, d'enrichir et de faire progresser l'existence des travailleurs.

Dans la société bourgeoise, le passé domine donc le présent; dans la société communiste c'est le présent qui domine le passé. Dans la société bourgeoise, le capital est indépendant et personnel¹⁷⁹, tandis que l'individu¹⁸⁰ qui travaille n'a ni indépendance, ni personnalité.

Et c'est l'abolition de ces rapports sociaux que la bourgeoisie qualifie d'abolition de la personnalité et de la liberté ! Et avec raison. Car il s'agit certes d'abolir la personnalité, l'indépendance, la liberté bourgeoises.

Par liberté, dans le cadre des actuels rapports de production bourgeois, on entend la liberté du commerce, la liberté d'acheter et de vendre¹⁸¹.

Mais si le marchandage¹⁸² disparaît, le libre marchandage disparaît aussi. Au reste, tous les beaux discours sur la liberté du commerce, de même que toutes les forfanteries libérales de notre bourgeoisie, n'ont de sens que par contraste avec le marchandage entravé, avec le bourgeois asservi du moyen âge; mais ils n'en ont aucun lorsqu'il s'agit de l'abolition, par le communisme, du marchandage, des rapports de production bourgeois et de la bourgeoisie elle-même¹⁸³.

Vous êtes saisis d'horreur parce que nous voulons abolir la propriété privée. Mais, dans votre société actuelle, la propriété privée est abolie pour les neuf dixièmes de ses membres; si cette propriété existe, c'est précisément parce qu'elle n'existe pas pour ces neuf dixièmes. Vous nous reprochez donc de vouloir abolir une forme de propriété qui a pour condition nécessaire que l'immense majorité de la société soit frustrée de toute propriété.

En un mot, vous nous accusez de vouloir abolir votre propriété à vous. En vérité, c'est bien ce que nous voulons.

Dès l'instant que le travail ne peut plus être converti en capital, en argent, en rente foncière, bref en pouvoir social susceptible d'être monopolisé, c'est-à-dire dès que la propriété individuelle ne peut plus se transformer en propriété bourgeoise, vous déclarez que l'individu¹⁸⁴ est supprimé.

Vous avouez donc que, lorsque vous parlez de l'individu¹⁸⁵, vous n'entendez parler que du bourgeois, du propriétaire bourgeois. Et cet individu, certes, doit

¹⁷⁸ Marx considère que le capital est du travail accumulé, et il l'oppose au travail vivant. En réalité, le capital n'est en rien une puissance morte. Il est l'un des facteurs essentiels de la production.

¹⁷⁹ il vient de dire le contraire, cf la note 65.

¹⁸⁰ *das Individuum*.

¹⁸¹ Sur le rapport entre liberté du commerce et liberté tout court, voir page 58.

¹⁸² Marx reprend un terme allemand infamant et aux connotations antijuives *der Schacher*, qu'il a utilisé dans *Sur la question juive* pour qualifier le marchandage mesquin et louche des Juifs, qui, sous leur emprise, s'est étendu à la société chrétienne. Il l'assène ici quatre fois. Dans la traduction anglaise de 1888, supervisée par Engels, le mot disparaît, et est remplacé systématiquement par *buying and selling*.

¹⁸³ Dans le communisme, où l'entreprise individuelle et les échanges marchands ont disparu, la liberté individuelle ne s'impose plus.

¹⁸⁴ *die Person*

¹⁸⁵ *idem*

être supprimé¹⁸⁶.

Le communisme n'enlève à personne le pouvoir de s'approprier des produits sociaux; il n'ôte que le pouvoir d'asservir le travail d'autrui à l'aide de cette appropriation¹⁸⁷.

On a objecté qu'avec l'abolition de la propriété privée toute activité cesserait, qu'une paresse générale s'emparerait du monde.

Si cela était, il y a beau temps que la société bourgeoise aurait péri de fainéantise puisque, dans cette société, ceux qui travaillent ne gagnent pas et que ceux qui gagnent ne travaillent pas. Toute l'objection se réduit à cette tautologie qu'il n'y a plus de travail salarié du moment qu'il n'y a plus de capital.

Toutes les accusations portées contre le mode communiste de production et d'appropriation des produits matériels l'ont été également contre la production et l'appropriation des oeuvres de l'esprit. De même que, pour le bourgeois, la disparition de la propriété de classe équivaut à la disparition de toute production, de même la disparition de la culture de classe s'identifie, pour lui, à la disparition de toute culture¹⁸⁸¹⁸⁹.

La culture dont il déplore la perte n'est pour l'immense majorité qu'un dressage qui en fait des machines¹⁹⁰.

Mais inutile de nous chercher querelle en appliquant à l'abolition de la propriété bourgeoise l'étalon de vos notions bourgeoises de liberté, de culture, de droit, etc. Vos idées résultent elles-mêmes des rapports bourgeois de propriété et de production, comme votre droit n'est que la volonté de votre classe érigée en loi, volonté, dont le contenu est déterminé par les conditions matérielles d'existence de votre classe¹⁹¹.

La conception intéressée qui vous fait ériger en lois éternelles de la nature et de la raison vos rapports de production et de propriété - rapports historiques qui disparaissent au cours de l'évolution de la production - cette conception, vous la partagez avec toutes les classes dirigeantes aujourd'hui disparues. Ce que vous comprenez pour la propriété antique, ce que vous comprenez pour la propriété féodale, vous ne pouvez l'admettre pour la propriété bourgeoise.

L'abolition de la famille ! Même les plus radicaux s'indignent de cet infâme

¹⁸⁶ Marx a successivement admis la suppression de la propriété, puis de la liberté individuelle, et finalement de l'individu, en indiquant à chaque fois qu'il s'agit de leur forme bourgeoise. Mais il ne dit pas « seulement sous leur forme bourgeoise ». Il ne laisse entrevoir aucune forme non bourgeoise de propriété, de liberté et d'individu.

¹⁸⁷ Les produits sociaux qui permettent de s'assujettir le travail d'autrui sont évidemment les moyens de production. Sous couvert de ne s'opposer qu'à l'exploitation, le communisme supprime la liberté d'entreprendre et d'échanger, qui est la base sociale de la liberté individuelle.

¹⁸⁸ Même procédé que pour la propriété, la liberté et l'individu. Seule est annoncée la liquidation totale du passé. Maurice Blanchot admettra qu'il s'agit d'une barbarie nécessaire. Voir page 59.

¹⁸⁹ *Die Bildung*

¹⁹⁰ *die Heranbildung zur Machine*. Littéralement, l'acculturation aux machines.

¹⁹¹ Cette invalidation radicale des idées de liberté, de culture et de droit a paru indéfendable à certains disciples. Dans son édition des oeuvres complètes de Marx dans *la Pléiade*, Maximilien Rubel propose cette interprétation : « Il n'y a pas chez Marx et Engels des passages où les idées soient plus maltraitées qu'ici. (...) On se doute des abus auxquels ces clichés conduisent, si on les prend au pied de la lettre et les généralise. Il est patent que Marx vise ici des *institutions* plutôt que des *idées*. » Le texte de Marx parle pourtant bien des idées. Rappelons que le *Manifeste* est destiné, par nature, à être lu au premier degré et à être appliqué au pied de la lettre. La guerre sera déclarée aux idées de liberté bourgeoise, de culture bourgeoise et de droit bourgeois. La science bourgeoise se verra même condamnée au nom de la science prolétarienne.

dessein des communistes¹⁹².

Sur quelle base repose la famille bourgeoise actuelle ? Sur le capital, le profit individuel. La famille n'existe, sous sa forme achevée, que pour la bourgeoisie; mais elle a pour corollaire l'absence de toute famille et la prostitution publique auxquelles sont contraints les prolétaires.

La famille bourgeoise s'évanouit naturellement avec l'évanouissement de son corollaire, et l'une et l'autre disparaissent avec la disparition du capital¹⁹³.

Nous reprochez-vous de vouloir abolir l'exploitation des enfants par leurs parents ? Ce crime-là, nous l'avouons.

Mais nous supprimons, dites-vous, les liens les plus intimes, en substituant à l'éducation familiale, l'éducation par la société¹⁹⁴.

Et votre éducation, n'est-elle pas, elle aussi, déterminée par la société ? Déterminée par les rapports sociaux dans le cadre desquels vous élevez vos enfants, par l'immixtion plus ou moins directe de la société, par le canal de l'école. etc. Les communistes n'inventent pas l'action de la société sur l'éducation; ils en changent seulement le caractère et arrachent l'éducation à l'influence de la classe dominante.¹⁹⁵

Les phrases de la bourgeoisie sur la famille et l'éducation, sur les doux liens qui unissent l'enfant à ses parents sont de plus en plus écœurantes à mesure que la grande industrie détruit tout lien de famille pour le prolétaire et transforme les enfants en simples articles de commerce, en simples instruments de travail.

Mais la bourgeoisie tout entière de s'écrier en chœur :

« Vous autres, communistes, vous voulez introduire la communauté des femmes !¹⁹⁶ »

Dans sa femme, le bourgeois ne voit qu'un simple instrument de production. Il entend dire que les instruments de production doivent être exploités en commun et il ne peut naturellement qu'en conclure que les femmes connaîtront le sort commun de la socialisation.

Il ne soupçonne pas qu'il s'agit précisément d'abolir la situation de simple instrument de production qui est celle de la femme.

Rien de plus grotesque, d'ailleurs, que l'indignation vertueuse qu'inspire à nos bourgeois la prétendue communauté officielle des femmes en système communiste. Les communistes n'ont pas besoin de l'introduire, elle a presque toujours existé.

Nos bourgeois, non contents d'avoir à leur disposition les femmes et les filles de leurs prolétaires, sans parler de la prostitution officielle, se font le plus grand plaisir de débaucher leurs épouses réciproques¹⁹⁷.

Le mariage bourgeois est, en réalité, la communauté des femmes mariées. Tout au plus pourrait-on donc accuser les communistes de vouloir mettre à la place

¹⁹² La famille étant par excellence l'institution consacrée à la vie privée, elle n'est pas compatible avec l'omnipotence totalitaire du politique, c'est-à-dire de l'État.

¹⁹³ La famille survivra-t-elle, sous une forme non bourgeoise, quand elle ne reposera plus sur la protection économique qu'elle offre à ses membres? Qui assurera alors cette protection, en particulier celle des enfants, si ce n'est l'État ?

¹⁹⁴ Marx ne le nie pas.

¹⁹⁵ Le changement annoncé est de taille : les enfants seront émancipés de l'idéologie bourgeoise en étant éduqués et élevés par l'État, et non plus par leurs parents.

¹⁹⁶ C'est effectivement le cas dans le communisme de Platon.

¹⁹⁷ Quand il écrit cela, Marx ne sait pas encore qu'il se comportera en pater familias vis-à-vis de sa femme et de ses filles, qu'il fera un enfant à sa bonne, et qu'il tentera d'en attribuer la paternité à Engels.

d'une communauté des femmes hypocritement dissimulée une communauté franche et officielle. Il est évident, du reste, qu'avec l'abolition des rapports de production actuels, disparaîtra la communauté des femmes qui en découle, c'est-à-dire la prostitution officielle et non officielle.

En outre on a accusé les communistes de vouloir abolir la patrie, la nationalité.

Les ouvriers n'ont pas de patrie¹⁹⁸. On ne peut leur prendre ce qu'ils n'ont pas. Comme le prolétaire doit en premier lieu conquérir le pouvoir politique, s'ériger en classe nationale¹⁹⁹ se constituer lui-même en nation, il est encore par là national, quoique nullement au sens où l'entend la bourgeoisie.

Déjà les démarcations nationales et les antagonismes entre les peuples disparaissent de plus en plus avec le développement de la bourgeoisie, la liberté du commerce, le marché mondial, l'uniformité de la production industrielle et les conditions d'existence qu'elle entraîne.

Le prolétariat au pouvoir les fera disparaître plus encore. Son action commune, dans les pays civilisés tout au moins, est l'une des premières conditions de son émancipation.

À mesure qu'est abolie l'exploitation de l'homme par l'homme, est abolie également l'exploitation d'une nation par une autre nation.

Du jour où tombe l'antagonisme des classes à l'intérieur de la nation, tombe également l'hostilité des nations entre elles.

Quant aux accusations portées d'une façon générale contre le communisme, d'un point de vue religieux, philosophique et idéologique, elles ne méritent pas un examen approfondi.

Est-il besoin d'une grande perspicacité pour comprendre qu'avec toute modification de leurs conditions de vie, de leurs relations sociales, de leur existence sociale, les représentations, les conceptions et les notions des hommes, en un mot leur conscience, changent aussi ²⁰⁰?

Que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante.

Lorsqu'on parle d'idées qui révolutionnent une société tout entière, on énonce seulement le fait que, dans le sein de l'ancienne société, les éléments d'une société nouvelle se sont formés et que la disparition des vieilles idées va de pair avec la disparition des anciennes conditions d'existence.

Quand le monde antique était à son déclin, les anciennes religions furent vaincues par la religion chrétienne. Quand au XVIII^e siècle les idées chrétiennes cédèrent devant les idées des Lumières, la société féodale livrait sa dernière bataille à la bourgeoisie, alors révolutionnaire. Les idées de liberté de conscience, de liberté religieuse ne faisaient que proclamer le règne de la libre concurrence dans le domaine de la conscience²⁰¹.

¹⁹⁸ Formidable bévue historique. La réduction des individus à leur classe sociale rendra les communistes aveugles et impuissants face à la montée des nationalismes, et en particulier du national-socialisme.

¹⁹⁹ « en classe dirigeante de la nation » (*édition anglaise de 1888*).

²⁰⁰ Les accusations sont donc fondées.

²⁰¹ « domaine du savoir » (*édit. all. de 1872, 1883 et 1890*). Le remplacement du mot *conscience* par le mot *savoir* est un contresens délibéré : la liberté de conscience va bien au-delà de la liberté dans le domaine du savoir. Elle est liberté d'opinion et de croyance, y compris en matière religieuse. Quant à l'affirmation du rapport entre le règne de la libre concurrence des marchandises et le libre commerce des idées, on peut fort bien y lire un hommage involontaire à la société marchande, un hommage qu'un libéral ne désavouerait pas..

« Sans doute, dira-t-on, les idées religieuses, morales, philosophiques, politiques, juridiques, etc., se sont en effet modifiées au cours du développement historique. Cependant la religion, la morale, la philosophie, la politique, le droit se maintenaient toujours à travers ces transformations.

« Il y a de plus des vérités éternelles, telles que la liberté, la justice, etc., qui sont communes à tous les régimes sociaux. Or, le communisme supprime les vérités éternelles, il supprime la religion et la morale au lieu d'en renouveler la forme, et il contredit en cela tous les développements historiques antérieurs. »

À quoi se réduit cette accusation ? L'histoire de toute la société jusqu'à nos jours était faite d'antagonismes de classes, antagonismes qui, selon les époques, ont revêtu des formes différentes.

Mais, quelle qu'ait été la forme revêtue par ces antagonismes, l'exploitation d'une partie de la société par l'autre, est un fait commun à tous les siècles passés. Rien d'étonnant, donc, si la conscience sociale de tous les siècles, en dépit de toute sa variété et de sa diversité, se meut dans certaines formes communes - formes de conscience qui ne se dissoudront complètement qu'avec l'entière disparition de l'antagonisme des classes.

La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec les rapports traditionnels de propriété; rien d'étonnant si dans le cours de son développement, elle rompt de la façon la plus radicale avec les idées traditionnelles²⁰².

Mais laissons là les objections faites par la bourgeoisie au communisme.

Nous avons déjà vu plus haut que le premier pas dans la révolution ouvrière est la constitution du prolétariat en classe dominante²⁰³, la conquête de la démocratie²⁰⁴.

Le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tout capital, pour centraliser tous les instruments de production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante²⁰⁵, et pour augmenter au plus vite la masse des forces productives.

Cela ne pourra se faire, naturellement, au début, que par une intervention despotique dans le droit de propriété et les rapports bourgeois de production, c'est-à-dire par des mesures qui économiquement paraissent insuffisantes et insoutenables, mais qui, au cours du mouvement, se dépassent elles-mêmes et sont inévitables comme moyen de bouleverser le mode de production tout entier. Ces mesures, bien entendu, seront fort différentes selon les différents pays.

Cependant, pour les pays les plus avancés, les mesures suivantes pourront assez généralement être mises en application :

1. Expropriation de la propriété foncière et affectation de la rente foncière aux dépenses de l'État.
2. Impôt fortement progressif.
3. Abolition du droit d'héritage.

²⁰² Toute la culture passée est explicitement promise à une destruction radicale.

²⁰³ L'idée de la dictature du prolétariat est déjà présente, et centrale.

²⁰⁴ Variante de Laura Lafargue : « la conquête du pouvoir politique par la démocratie ». Ce qui signifie que la loi de la majorité sera un moyen démocratique de conquête d'un pouvoir qui abolira la démocratie, puisqu'il sera le pouvoir d'une seule classe.

²⁰⁵ Ce « *c'est-à-dire* » signifie de la façon la plus abrupte et la moins discutée que le soi-disant pouvoir des prolétaires sera exercé par leur État. Les prolétaires en tant qu'individus concrets ont d'abord été transformés en une entité collective, le *prolétariat*, qui agit en tant que *parti* puis en tant qu'*État*. Marx a conçu et justifié cette série de substitutions, sans prévoir toutefois qu'elle culminerait dans le culte du dirigeant suprême du parti et de l'État. Il est mort trop tôt pour se retrouver lui-même embaumé dans un mausolée.

4. Confiscation des biens de tous les émigrés et rebelles.
 5. Centralisation du crédit entre les mains de l'État, par une banque nationale, dont le capital appartiendra à l'État et qui jouira d'un monopole exclusif.
 6. Centralisation entre les mains de l'État de tous les moyens de transport.
 7. Multiplication des usines nationales et des instruments de production; défrichement et amélioration des terres selon un plan collectif.
 8. Même travail obligatoire pour tous; organisation d'armées industrielles, particulièrement pour l'agriculture.
 9. Coordination de l'activité agricole et industrielle, mesures tendant à supprimer progressivement l'opposition ville-campagne²⁰⁶.
 10. Éducation publique et gratuite de tous les enfants ; abolition du travail des enfants dans les fabriques tel qu'il est pratiqué aujourd'hui. Coordination de l'éducation avec la production matérielle, etc.
- Les différences de classes une fois disparues dans le cours du développement, toute la production étant concentrée dans les mains des individus associés, le pouvoir public perd alors son caractère politique²⁰⁷. Le pouvoir politique, à proprement parler, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, se constitue forcément en classe, s'il s'érige par une révolution en classe dominante et, comme classe dominante, abolit par la violence les anciens rapports de production, il abolit en même temps que ces rapports les conditions de l'antagonisme des classes, il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination de classe²⁰⁸. À la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous²⁰⁹.

²⁰⁶ « Par une répartition plus harmonieuse de la population au travers du pays » (*addition dans la traduction anglaise de 1888*). Cette mesure augure des futurs « déplacements de populations » imposés par l'État.

²⁰⁷ L'État deviendra superflu quand la société sera devenue homogène et exercera son pouvoir total directement et collectivement. Cette vision d'une société autogestionnaire, et donc sans État, n'est en rien d'inspiration anarchiste. Elle annonce plutôt une démocratie totalitaire. Cette société totalitaire sera en effet démocratique en un sens, si tous ses membres sont des associés égaux en tout. Mais elle ne sera en réalité nullement démocratique, puisque l'association ne proviendra pas du libre choix de ses membres.

²⁰⁸ Pour faire advenir cette société sans un pouvoir politique distinct de la société, le prolétariat devra exercer sa domination totale, directe et violente sur la société.

²⁰⁹ Ce point d'orgue est toujours cité comme un hymne à l'individu et à sa liberté. En réalité, « le libre développement » est seulement celui « des forces ». Il n'implique aucune liberté individuelle. La conviction sincère de Marx et d'Engels est au contraire que seule l'interdépendance totale de chacun et de tous permet le libre développement des forces de chacun. Dans *Sur la question juive*, Marx avait déjà défini l'émancipation de l'individu par sa socialisation intégrale, sa métamorphose en un « être générique », dans laquelle il voit la condition du développement illimité de « ses forces propres ». Voir plus haut page 22.

III

Littérature socialiste et communiste²¹⁰

1. Le socialisme réactionnaire²¹¹

a) Le socialisme féodal

Les aristocraties française et anglaise, de par leur position historique, eurent pour vocation d'écrire des pamphlets contre la société bourgeoise moderne. Dans la révolution française de juillet 1830, dans le mouvement anglais pour la Réforme, elles avaient succombé une fois de plus sous les coups de cette arriviste abhorrée. Il ne pouvait plus être question d'une lutte politique sérieuse. Il ne leur restait plus que la lutte littéraire. Or, même dans le domaine littéraire, la vieille phraséologie de la Restauration était devenue impossible. Pour se créer des sympathies, il fallait que l'aristocratie fit semblant de perdre de vue ses intérêts propres et de dresser son acte d'accusation contre la bourgeoisie dans le seul intérêt de la classe ouvrière exploitée. Elle se ménageait de la sorte la satisfaction de chausonner son nouveau maître et d'oser lui fredonner à l'oreille des prophéties d'assez mauvais augure²¹².

Ainsi naquit le socialisme féodal où se mêlaient jérémiades et libelles, échos du passé et grondements sourds de l'avenir. Si parfois sa critique amère, mordante et spirituelle frappait la bourgeoisie au cœur, son impuissance à comprendre la marche de l'histoire moderne était toujours assurée d'un effet comique.

En guise de drapeau, ces messieurs arboraient la besace de prolétaire afin de rassembler le peuple derrière eux ; mais, dès que le peuple accourait, il apercevait les vieux blasons féodaux dont s'ornait leur derrière et il se dispersait avec de grands éclats de rire irrévérencieux²¹³.

Une partie des légitimistes français et la Jeune Angleterre ont offert au monde ce spectacle.

Quand les féodaux montrent que le mode d'exploitation féodal était autre chose que celui de la bourgeoisie, ils n'oublient qu'une chose: c'est qu'ils exploitaient dans des circonstances et des conditions tout à fait différentes et aujourd'hui périmées. Quand ils ajoutent que, sous le régime féodal, le prolétariat moderne n'existait pas, ils n'oublient qu'une chose: c'est que la bourgeoisie moderne précisément devait nécessairement jaillir de leur organisation sociale.

Ils déguisent si peu, d'ailleurs, le caractère réactionnaire de leur critique que leur principal grief contre la bourgeoisie est justement de dire qu'elle assure, sous son régime, le développement d'une classe qui fera sauter tout l'ancien ordre social²¹⁴.

²¹⁰ Le terme *Littérature* désigne le passage en revue de l'ensemble des écrits publiés sur un thème. Cette revue est tellement datée et tellement polémique qu'il serait trop fastidieux de rendre justice aux auteurs et aux courants de pensée qui y sont cloués au pilori. On verra dans la présentation, page 78, quels sont deux critères au nom desquels ils sont condamnés d'avance à ne laisser place qu'au marxisme

²¹¹ Est réactionnaire ce qui veut revenir en arrière.

²¹² Parfait exemple d'un procès d'intention : ces défenseurs des ouvriers sont accusés d'en être des ennemis et d'en avoir surtout peur.

²¹³ Marx les condamne et les ridiculise a priori pour leur appartenance de classe, en dépit de ce qu'ils disent.

²¹⁴ *Die Gesellschaftsordnung* signifie littéralement « l'ordre de la société », pris dans sa totalité, et pas uniquement « l'ordre social » au sens de hiérarchie sociale. Voir page 123.

Ils reprochent plus encore à la bourgeoisie d'avoir produit un prolétariat révolutionnaire que d'avoir somme toute créé le prolétariat.

Aussi prennent-ils une part active dans la pratique politique à toutes les mesures de violence contre la classe ouvrière. Et dans leur vie quotidienne, en dépit de leur phraséologie pompeuse, ils s'accommodent très bien de cueillir les pommes d'or²¹⁵ et de troquer la fidélité, l'amour et l'honneur contre le commerce de la laine, des betteraves et de l'eau-de-vie²¹⁶.

De même que le prêtre et le seigneur féodal marchèrent toujours la main dans la main, de même le socialisme clérical va de pair avec le socialisme féodal.

Rien n'est plus facile que de donner une teinte de socialisme à l'ascétisme chrétien²¹⁷. Le christianisme ne s'est-il pas élevé lui aussi contre la propriété privée, le mariage, l'État ? Et à leur place n'a-t-il pas prêché la charité et la mendicité, le célibat et la mortification de la chair, la vie monastique et l'Église ? Le socialisme chrétien n'est que l'eau bénite avec laquelle le prêtre consacre le dépit de l'aristocratie.

b) Socialisme petit-bourgeois

L'aristocratie féodale n'est pas la seule classe qu'ait renversée la bourgeoisie et dont les conditions d'existence s'étiolent et dépérissent dans la société moderne bourgeoise. Les petits-bourgeois²¹⁸ et la petite paysannerie du moyen âge étaient les précurseurs de la bourgeoisie moderne. Dans les pays où l'industrie et le commerce sont moins développés, cette classe continue à végéter à côté de la bourgeoisie florissante.

Dans les pays où s'est épanouie la civilisation moderne, il s'est formé une nouvelle petite-bourgeoisie qui oscille entre le prolétariat et la bourgeoisie; fraction complémentaire de la société bourgeoise, elle se reconstitue sans cesse; mais, sous l'effet de la concurrence, ses membres se trouvent sans cesse précipités dans le prolétariat, et, qui plus est, avec le développement de la grande industrie, ils voient approcher l'heure où ils disparaîtront totalement en tant que fraction autonome de la société moderne, et seront remplacés dans le commerce, la manufacture et l'agriculture par des contremaîtres et des domestiques.

Dans les pays comme la France, où la classe paysanne constitue bien plus de la moitié de la population, il est naturel que des écrivains qui prenaient fait et cause pour le prolétariat contre la bourgeoisie aient appliqué à leur critique du régime bourgeois des critères petits-bourgeois et paysans et qu'ils aient pris parti pour les ouvriers du point de vue de la petite bourgeoisie. Ainsi se forma le socialisme petit-bourgeois. Sismondi est le chef de cette littérature, non seulement en France, mais en Angleterre également.

Ce socialisme analysa avec beaucoup de sagacité les contradictions inhérentes aux rapports de production modernes. Il mit à nu les hypocrites apologues des économistes. Il démontra de façon irréfutable les effets meurtriers du

²¹⁵ « pommes d'or tombées de l'arbre de l'industrie » (*édition anglaise de 1888*)

²¹⁶ Ceci vaut essentiellement pour l'Allemagne où la noblesse terrienne et les hobereaux font cultiver une grande partie de leurs biens par leur régisseur, à leur compte, et sont par ailleurs gros producteurs de sucre (le betterave et d'eau-de-vie de pommes de terre. Les aristocrates anglais, plus riches, ne sont pas encore tombés aussi bas ; mais ils savent également comment compenser la baisse de la rente en servant de couverture à des fondateurs de sociétés par actions plus ou moins douteux (*Note d'Engels, édition anglaise de 1888*).

²¹⁷ Marx reconnaît l'existence de valeurs communes au christianisme et au socialisme, mais il rejette ce rapprochement avec horreur, sans préciser la nature de ce qui les sépare et les oppose. L'invective contre l'Église lui tient lieu d'explication sur le christianisme.

²¹⁸ *Das Pfahlbürgertum*

machinisme et de la division du travail, la concentration des capitaux et de la propriété foncière, la surproduction, les crises, la fatale décadence des petits-bourgeois et paysans, la misère du prolétariat, l'anarchie dans la production, la criante disproportion dans la distribution des richesses, la guerre d'extermination industrielle des nations entre elles, la dissolution des anciennes mœurs, des anciens rapports familiaux, des anciennes nationalités.

À en juger toutefois d'après son contenu positif, ou bien ce socialisme entend rétablir les anciens moyens de production et d'échange, et, avec eux, les rapports de propriété antérieurs et toute l'ancienne société, ou bien il entend faire entrer de force les moyens de production et d'échange modernes dans le cadre étroit des anciens rapports de propriété qu'ils ont brisé, qu'ils devaient nécessairement briser. Dans l'un et l'autre cas, ce socialisme est à la fois réactionnaire et utopique.

Régime corporatif pour la manufacture. économie patriarcale à la campagne, voilà son dernier mot.

Au cours de son évolution ultérieure, cette école est tombée dans le lâche marasme des lendemains d'ivresse ²¹⁹.

c) Le socialisme allemand ou socialisme «vrai»

La littérature socialiste et communiste de la France, née sous la pression d'une bourgeoisie dominante, expression littéraire de la lutte contre cette domination, fut introduite en Allemagne à une époque où la bourgeoisie venait de commencer sa lutte contre l'absolutisme féodal.

Philosophes, demi-philosophes et beaux esprits allemands se jetèrent avidement sur cette littérature, oubliant seulement qu'avec l'importation des écrits français en Allemagne, les conditions de vie de la France n'y avaient pas été simultanément introduites. Confrontée aux conditions de l'Allemagne, cette littérature française perdait toute signification pratique immédiate et prenait un caractère purement littéraire. Elle ne devait plus paraître qu'une spéculation oiseuse sur la société véritable, sur la réalisation de l'essence humaine²²⁰. Ainsi pour les philosophes allemands du XVIIIe siècle, les revendications de la première révolution française n'étaient que les revendications de la «raison pratique» en général et les manifestations de la volonté de la bourgeoisie révolutionnaire française n'exprimaient à leurs yeux que les lois de la volonté pure, de la volonté telle qu'elle doit être, de la volonté véritablement humaine.

L'unique travail des littérateurs allemands, ce fut de mettre à l'unisson les idées françaises nouvelles et leur vieille conscience philosophique, ou plutôt de s'approprier les idées françaises en partant de leur point de vue philosophique.

Ils se les approprièrent comme on le fait somme toute d'une langue étrangère, par la traduction.

On sait comment les moines recouvraient les manuscrits des oeuvres classiques de l'Antiquité païenne des inepties de la vie des saints catholiques. Les

²¹⁹ *Katzenjammer* signifie déprime, cafard. Le texte évoque la gueule de bois. Engels tempère la brutalité du propos « Finalement, lorsque la dure réalité des faits historiques eût dissipé l'ivresse de son aveuglement, cette forme de socialisme dégénéra en ce marasme pitoyable des lendemains de beuverie. » (*Édition anglaise de 1888.*)

²²⁰ « spéculation oiseuse sur la réalisation » (*édit all de 1872, 1883 et 1890.*)

Cette critique féroce se retourne clairement contre les écrits du jeune Marx, en particulier contre *Sur la question juive*. Il s'y était fait le chantre de « l'émancipation humaine » et accusait la propriété privée d'être la cause ultime de l'aliénation de l'essence humaine, le tout sans faire la moindre allusion au prolétariat et à la lutte de classes.

littérateurs allemands procédèrent inversement avec la littérature française profane. Ils glissèrent leurs insanités philosophiques sous l'original français. Par exemple, sous la critique française des rapports d'argent, ils écrivirent «aliénation de l'essence humaine», sous la critique française de l'État bourgeois, ils écrivirent «abolition du règne de l'universel abstrait » et ainsi de suite²²¹.

La substitution de cette phraséologie philosophique aux développements français, ils la baptisèrent : « philosophie de l'action », « socialisme vrai », « science allemande du socialisme », « justification philosophique du socialisme », etc.

De cette façon, on émascula formellement la littérature socialiste et communiste française. Et, comme entre les mains des Allemands elle cessait d'être l'expression de la lutte d'une classe contre une autre, nos gens eurent le sentiment de s'être élevés au-dessus de «l'étroitesse française» et d'avoir défendu non pas de vrais besoins, mais le besoin de vérité; non pas les intérêts du prolétaire, mais les intérêts de l'essence humaine, de l'homme en général, de l'homme qui n'appartient à aucune classe ni plus généralement à aucune réalité et qui n'existe que dans le ciel embrumé de l'imagination philosophique.

Ce socialisme allemand, qui prenait si solennellement au sérieux ses maladroits exercices d'écolier et qui les claironnait avec un si bruyant charlatanisme, perdit cependant peu à peu son innocence pédantesque.

Le combat de la bourgeoisie allemande et surtout de la bourgeoisie prussienne contre les féodaux et la monarchie absolue, en un mot le mouvement libéral, devint plus sérieux.

De la sorte, le socialisme « vrai » eut l'occasion tant souhaitée d'opposer ait mouvement politique les revendications socialistes. Il put lancer les anathèmes traditionnels contre le libéralisme, contre l'État représentatif, contre la concurrence bourgeoise, la liberté bourgeoise de la presse, le droit bourgeois, la liberté et l'égalité bourgeoises ; il put prêcher aux masses populaires qu'elles n'avaient rien à gagner, mais au contraire, tout à perdre à ce mouvement bourgeois²²². Le socialisme allemand oublia, fort à propos, que la critique française dont il était l'insipide écho, supposait la société bourgeoise moderne avec les conditions matérielles d'existence correspondantes et une Constitution politique appropriée - toutes choses que, pour l'Allemagne, il s'agissait précisément encore de conquérir²²³.

Pour les gouvernements absolus de l'Allemagne, avec leurs cortèges de prêtres, de pédagogues, de hobereaux et de bureaucrates, ce socialisme devint l'épouvantail rêvé contre la bourgeoisie montante qui les menaçait.

Il fut la sucrerie qui compensait l'amertume des coups de fouet et des coups de fusil par lesquels ces mêmes gouvernements répondaient aux émeutes des ouvriers allemands.

Si le socialisme « vrai » devint ainsi une arme aux mains des gouvernements

²²¹ Par cette charge méprisante, Marx entend effacer ses sources et ses commencements, c'est-à-dire la philosophie allemande. Sa conception de l'histoire doit émaner directement du mouvement de l'histoire, et en rien d'une élaboration philosophique et anthropologique. En 1882, Engels tiendra pourtant à reconnaître leur dette commune envers la philosophie allemande. « Nous, les socialistes allemands sommes fiers de ne pas descendre seulement de Saint Simon, de Fourier et d'Owen, mais aussi de Kant, de Fichte et de Hegel. » Cf plus haut la note 22, page 26.

²²² C'est exactement ce que dit le *Manifeste* ? Raison de plus pour éliminer ce courant de pensée de la concurrence.

²²³ La faute originelle du socialisme allemand serait donc d'être allemand.

contre la bourgeoisie allemande, il représentait, directement aussi, un intérêt réactionnaire, l'intérêt de la petite bourgeoisie²²⁴ allemande. La classe des petits-bourgeois léguée par le XVI^e siècle, et qui depuis renaît sans cesse sous des formes diverses, constitue pour l'Allemagne la vraie base sociale de l'ordre établi.

La suprématie industrielle et politique de la grande bourgeoisie fait craindre à cette petite bourgeoisie sa déchéance certaine, par suite de la concentration des capitaux d'une part, et de la montée d'un prolétariat révolutionnaire d'autre part. Le socialisme «vrai» lui parut pouvoir faire d'une pierre deux coups. Il se propagea comme une épidémie.

Des étoffes légères de la spéculation, les socialistes allemands firent un ample vêtement, brodé des fines fleurs de leur rhétorique, tout imprégné d'une chaude rosée sentimentale, et ils en habillèrent le squelette de leurs «vérités éternelles», ce qui, auprès d'un tel public, ne fit qu'activer l'écoulement de leur marchandise. De son côté, le socialisme allemand comprit de mieux en mieux que c'était sa vocation d'être le représentant grandiloquent de cette petite bourgeoisie.

Il proclama que la nation allemande était la nation normale et le philistin allemand l'homme normal. À toutes les infamies de cet homme normal, il donna un sens occulte, un sens supérieur et socialiste qui leur faisaient signifier le contraire de ce qu'elles étaient. Il alla jusqu'au bout, s'élevant contre la tendance «brutalement destructive» du communisme et proclamant qu'il était impartialement au-dessus de toutes les luttes de classes. À quelques rares exceptions près, toutes les publications prétendues socialistes ou communistes qui circulent en Allemagne appartiennent à cette sale et émolliente littérature²²⁵.

2. Le socialisme conservateur ou bourgeois

Une partie de la bourgeoisie cherche à porter remède aux anomalies sociales, afin d'assurer la continuité de la société bourgeoise²²⁶.

Dans cette catégorie se rangent les économistes, les philanthropes, les humanitaires, les gens qui s'occupent d'améliorer le sort de la classe ouvrière, d'organiser la bienfaisance, d'abolir la cruauté envers les animaux, de fonder des sociétés de tempérance, bref les réformateurs douteux de tout acabit. Et l'on est allé jusqu'à élaborer ce socialisme bourgeois en systèmes complets.

Citons pour exemple «*Philosophie de la misère*» de Proudhon²²⁷.

²²⁴ «des philistins allemands» (édit. angl. de 1888).

Le terme traduit par *philistins* est *Pfahlbürgerschaft*. Le marxisme excelle à donner une connotation péjorative aux termes neutres qui désignent ce qu'il combat. Les mots «Bourgeois» et «petits-bourgeois» deviennent ainsi des insultes.

²²⁵ «La tourmente révolutionnaire de 1848 a balayé toute cette pitoyable école et enlevé à ses partisans toute envie de faire encore du socialisme. Le principal représentant et le type classique de cette école est M. Karl Grün. (Note d'Engels, édit. all. de 1890.)

²²⁶ L'amélioration de la condition ouvrière, sans la révolution, est ce que Marx a le plus à redouter. Son mépris pour toute forme de bienfaisance révèle également son goût pour les solutions radicales.

²²⁷ Sur les raisons de l'animosité venimeuse de Marx envers Proudhon, voir la présentation pages 15 et 16. On trouve dans *La sainte famille*, parue en 1845, une reconnaissance de ce que Marx lui doit : «Tous les développements de l'économie politique supposent la propriété privée. Cette hypothèse de base, l'économie politique la considère comme un fait inattaquable - elle ne la soumet à aucun examen et même, pour reprendre l'aveu naïf de Say, n'en parle qu'accidentellement». Et voici Proudhon qui soumet la propriété privée, base de l'économie politique, à un examen critique, au premier examen catégorique, aussi impitoyable que scientifique : C'est là le grand progrès scientifique qu'il a réalisé, un progrès qui révolutionne l'économie politique et rend pour la première fois possible une véritable science de l'économie politique. L'ouvrage de Proudhon : Qu'est-ce que la propriété ? est aussi important pour

Les bourgeois socialistes veulent les conditions de vie de la société moderne sans les luttes et les dangers qui en découlent fatalement. Ils veulent la société existante, mais expurgée des éléments qui la révolutionnent et la dissolvent. Ils veulent la bourgeoisie sans le prolétariat. La bourgeoisie, comme de juste, se représente le monde où elle domine comme le meilleur des mondes. Le socialisme bourgeois développe cette représentation consolante en un système plus ou moins achevé. Lorsqu'il somme le prolétariat de réaliser ses systèmes afin d'entrer dans la nouvelle Jérusalem, il ne fait qu'exiger de lui, au fond, qu'il s'en tienne à la société actuelle, mais en se débarrassant de la conception haineuse qu'il s'en fait.

Une autre forme de socialisme, moins systématique et plus pratique, essaya de dégoûter la classe ouvrière de tout mouvement révolutionnaire, en lui démontrant que ce n'était pas telle ou telle transformation politique, mais seulement une transformation des conditions matérielles de vie, des rapports économiques, qui pouvait lui profiter. Notez que, par transformation des conditions matérielles, ce socialisme n'entend aucunement l'abolition des rapports de production bourgeois, laquelle n'est possible que par la révolution, mais uniquement la réalisation de réformes administratives sur la base même de ces rapports bourgeois de production, réformes qui, par conséquent, ne changent rien aux rapports du capital et du salariat et ne font tout au plus que diminuer pour la bourgeoisie les frais de sa domination et alléger le budget de l'État²²⁸.

Le socialisme bourgeois n'atteint son expression adéquate que lorsqu'il devient une simple figure de rhétorique.

Le libre échange ! dans l'intérêt de la classe ouvrière ! Des droits protecteurs ! dans l'intérêt de la classe ouvrière ! Des prisons cellulaires ! dans l'intérêt de la classe ouvrière ! Voilà le dernier mot du socialisme bourgeois, le seul qu'il ait dit sérieusement.

Car le socialisme bourgeois tient justement dans cette affirmation que les bourgeois sont des bourgeois - dans l'intérêt de la classe ouvrière.

3. Le socialisme et le communisme critico-utopiques

Il ne s'agit pas ici de la littérature qui, dans toutes les grandes révolutions modernes, a formulé les revendications du prolétariat (écrits de Babeuf, etc.).

Les premières tentatives directes du prolétariat pour faire prévaloir son propre intérêt de classe, en un temps d'effervescence générale, dans la période du renversement de la société féodale, échouèrent nécessairement, tant du fait de l'état embryonnaire du prolétariat lui-même que du fait de l'absence des conditions matérielles de son émancipation, conditions qui sont précisément le produit de l'époque bourgeoise. La littérature révolutionnaire qui accompagnait ces premiers mouvements du prolétariat a forcément un contenu réactionnaire²²⁹. Elle préconise un ascétisme universel et un égalitarisme

Commenté [U21]:

l'économie politique moderne que l'ouvrage de Sieyès : Qu'est-ce que le tiers état ? pour la politique moderne. »

²²⁸ Marx condamne ici toute réforme aboutissant à améliorer la condition ouvrière par intervention de l'État dans le cadre de la société existante, ce qui détourne les ouvriers à la révolution. Il s'oppose ainsi aux effets redistributifs de l'État-providence, qui sera l'idée maîtresse de la social-démocratie.

²²⁹ L'association des mots *révolutionnaire* et *réactionnaire* ne forme pas un oxymore tant qu'ils sont pris au sens propre. Une révolution peut tendre vers le passé. Par la suite, le progressisme marxiste a transformé le terme « réactionnaire » en insulte et celui de « révolutionnaire » en éloge suprême. Désormais, un réactionnaire ne peut être qu'un contre-révolutionnaire.

grossier.

Les systèmes socialistes et communistes proprement dits, les systèmes de Saint-Simon, de Fourier, d'Owen, etc., font leur apparition dans la première période de lutte embryonnaire entre le prolétariat et la bourgeoisie, période décrite ci-dessus. (Voir « Bourgeois et prolétaires ».)

Les inventeurs de ces systèmes constatent certes l'antagonisme des classes, ainsi que l'efficacité des éléments dissolvants que recèle la société dominante elle-même. Mais s'agissant du prolétariat, ils n'aperçoivent dans l'histoire aucune activité autonome, aucun mouvement politique qui lui appartienne en propre.

Comme le développement de l'antagonisme des classes va de pair avec le développement de l'industrie, ils n'aperçoivent pas davantage les conditions matérielles de l'émancipation du prolétariat et se mettent en quête d'une science sociale, de lois sociales afin de créer ces conditions.

À l'activité sociale doit se substituer leur propre ingéniosité; aux conditions historiques de l'émancipation, des conditions imaginaires; à l'organisation progressive du prolétariat en classe, une organisation de la société qu'ils ont eux-mêmes fabriquée de toutes pièces. Pour eux l'avenir du monde se résout dans la propagande et la mise en pratique de leurs plans de société.

Ils ont certes conscience de défendre, dans leurs plans, les intérêts de la classe ouvrière avant tout, parce qu'elle est la classe qui souffre le plus. Pour eux, le prolétariat n'existe que sous cet aspect de classe qui souffre le plus²³⁰.

Commenté [U22]:

Mais la forme rudimentaire de la lutte des classes, ainsi que leur propre situation sociale les portent à se considérer comme bien au-dessus de tout antagonisme de classes. Ils désirent améliorer la situation de tous les membres de la société, même des plus privilégiés. Par conséquent, ils ne cessent de faire appel à la société tout entière, sans distinction, et même de préférence à la classe régnante. Et, en vérité, il suffit de comprendre leur système pour y reconnaître le meilleur plan possible de la meilleure des sociétés possibles.

Ils repoussent donc toute action politique et surtout toute action révolutionnaire; ils cherchent à atteindre leur but par des moyens pacifiques et essaient de frayer un chemin au nouvel évangile social par la force de l'exemple, par des expériences à une petite échelle qui naturellement échouent toujours²³¹.

Cette peinture imaginaire de la société future, à une époque où le prolétariat encore très peu développé n'envisage donc sa propre situation qu'en imagination, correspond aux premières aspirations intuitives de ce prolétariat à une transformation complète de la société.

Mais les écrits socialistes et communistes comportent aussi des éléments critiques. Ils attaquent tous les fondements de la société existante. Ils ont fourni, par conséquent des matériaux extrêmement précieux pour éclairer les ouvriers. Leurs propositions positives concernant la société future - par exemple suppression de l'opposition ville-campagne, abolition de la famille, du gain privé et du travail salarié, proclamation de l'harmonie sociale et transformation de

²³⁰ Une fois de plus Marx écrase de son ironie ceux qui prennent parti pour le prolétariat pour des raisons morales et sentimentales. Ce sera pourtant le cas de ceux qui adhéreront au communisme en y voyant la promesse d'un monde de justice et d'égalité. Marx s'emploie au contraire à prouver que le prolétariat est appelé à exercer son pouvoir sur la société uniquement en raison de son rôle nécessaire dans l'histoire, le rôle que lui confère sa force de production. En tant que penseur, Marx se veut amoral. Il est un adepte du droit du plus fort, en référence à l'Histoire et non plus à la Nature. Sur ce point, voir plus haut page 75.

²³¹ Marx récuse toutes les formes d'expériences coopératives qui suppriment le salariat en leur sein sans faire la révolution.

l'État en une simple administration de la production - toutes ces propositions ne font qu'exprimer la disparition de l'antagonisme des classes, antagonisme qui précisément commence seulement à se dessiner et dont ils ne connaissent encore que les premières formes indistinctes et confuses. Aussi, ces propositions n'ont-elles encore qu'un sens purement utopique.

L'importance du socialisme et du communisme critico-utopiques est en raison inverse du développement historique. À mesure que la lutte des classes prend forme et s'accroît, cette façon de s'élever au-dessus d'elle par l'imagination, cette opposition imaginaire qu'on lui fait, perdent toute valeur pratique, toute justification théorique. C'est pourquoi, si, à beaucoup d'égards, les auteurs de ces systèmes étaient des révolutionnaires, les sectes que forment leurs disciples sont toujours réactionnaires²³². Car ces disciples s'obstinent à maintenir les vieilles conceptions de leurs maîtres face à l'évolution historique du prolétariat. Ils cherchent donc une fois de plus, et en cela ils sont logiques, à émousser la lutte des classes et à concilier les antagonismes. Ils continuent à rêver la réalisation expérimentale de leurs utopies sociales - établissement de phalanstères isolés, création de colonies à l'intérieur, fondation d'une petite Icarie²³³, édition indouze de la Nouvelle Jérusalem, et, pour la construction de tous ces châteaux en Espagne, ils se voient forcés de faire appel au cœur et à la caisse des philanthropes bourgeois. Peu à peu, ils tombent dans la catégorie des socialistes réactionnaires ou conservateurs dépeints plus haut et ne s'en distinguent plus que par un pédantisme plus systématique et une foi superstitieuse et fanatique dans l'efficacité miraculeuse de leur science sociale.

Ils s'opposent donc avec acharnement à tout mouvement politique des ouvriers, qui n'a pu provenir que d'un manque de foi aveugle dans le nouvel évangile.

Les owenistes en Angleterre, les fouriéristes en France réagissent les uns contre les chartistes, les autres contre les réformistes²³⁴.

²³² Quels qu'aient été les mérites antérieurs d'un courant de pensée, il doit subir le même sort que les autres : disparaître au profit de la pensée exposée dans le *Manifeste*. Est catalogué du mot infamant « réactionnaire » tout courant qui ne prône pas la dictature du prolétariat comme seul avenir.

²³³ Home-colonies (colonies à l'intérieur): Owen appelle ainsi ses sociétés communistes modèles. Phalanstère était le nom des palais sociaux dans les plans de Fourier. On appelait Icarie le pays dont Cabet décrivit les institutions communistes. (*Note d'Engels, édit. all. de 1890.*)

²³⁴ « Réformistes » désigne les partisans du journal *La Réforme*.

IV POSITION DES COMMUNISTES ENVERS LES DIFFÉRENTS PARTIS D'OPPOSITION

D'après ce que nous avons dit dans la section II, la position des communistes à l'égard des partis ouvriers déjà constitués s'explique d'elle-même, et, partant, leur position à l'égard des chartistes en Angleterre et des réformateurs agraires dans l'Amérique du Nord.

Ils combattent pour les intérêts et les buts immédiats de la classe ouvrière; mais dans le mouvement présent, ils défendent et représentent en même temps l'avenir du mouvement. En France, les communistes se rallient au Parti démocrate-socialiste²³⁵ contre la bourgeoisie conservatrice et radicale, tout en se réservant le droit de critiquer les phrases et les illusions léguées par la tradition révolutionnaire.

En Suisse, ils appuient les radicaux, sans méconnaître que ce parti se compose d'éléments contradictoires, moitié de démocrates socialistes, dans l'acception française du mot, moitié de bourgeois radicaux.

En Pologne, les communistes soutiennent le parti qui voit dans une révolution agraire la condition de la libération nationale, c'est-à-dire le parti qui déclencha en 1816 l'insurrection de Cracovie.

En Allemagne, le parti communiste lutte en commun avec la bourgeoisie, toutes les fois qu'elle a un comportement révolutionnaire, contre la monarchie absolue, la propriété foncière féodale et la petite bourgeoisie.

Mais à aucun moment, il ne néglige de développer chez les ouvriers une conscience aussi claire que possible de l'antagonisme violent qui existe entre la bourgeoisie et le prolétariat, afin que, l'heure venue, les ouvriers allemands sachent convertir les conditions politiques et sociales que la bourgeoisie doit nécessairement amener en venant au pouvoir, en autant d'armes contre la bourgeoisie, afin que, sitôt renversées les classes réactionnaires de l'Allemagne, la lutte puisse s'engager contre la bourgeoisie elle-même²³⁶.

C'est vers l'Allemagne que se tourne principalement l'attention des communistes, parce qu'elle se trouve à la veille d'une révolution bourgeoise, parce qu'elle accomplira cette révolution dans les conditions les plus avancées de la civilisation européenne et avec un prolétariat infiniment plus développé que l'Angleterre au XVII^e et la France au XVIII^e siècle, et que par conséquent, la révolution bourgeoise allemande ne saurait être que le prélude immédiat d'une révolution prolétarienne.

En un mot, les communistes appuient en tous pays tout mouvement révolutionnaire contre l'ordre social et politique existant.

Dans tous ces mouvements, ils mettent en avant la question de la propriété, à quelque degré d'évolution qu'elle ait pu arriver, comme la question fondamentale du mouvement.

²³⁵ « Ce qu'on appelait alors en France le Parti démocrate-socialiste était représenté en politique par Ledru-Rollin et dans la littérature par Louis Blanc ; il était donc à cent lieues de la social-démocratie allemande d'aujourd'hui. » (*Note d'Engels, édit. all. de 1890.*)

²³⁶ Voir aux pages 49, 87 et 88 la critique, formulée par Jaurès en 1901, de cette stratégie du coup de force. Elle fut appliquée à la lettre par Lénine contre la révolution démocratique de février 1917, avec les conséquences que l'on connaît.

Enfin les communistes travaillent partout à l'union et à l'entente des partis démocratiques de tous les pays.

Les communistes ne s'abaissent pas²³⁷ à cacher leurs opinions et leurs intentions²³⁸. Ils proclament ouvertement que leurs buts ne peuvent être atteints que par le renversement violent de tout l'ordre social²³⁹ passé²⁴⁰. Que les classes dirigeantes tremblent devant une révolution communiste ! Les prolétaires n'ont rien à y perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner.

PROLÉTAIRES DE TOUS LES PAYS, UNISSEZ-VOUS ²⁴¹!

²³⁷ *Verschmähen*, dédaigner,

²³⁸ *Ihre Ansichten und Absichten*

²³⁹ *die Gesellschaftsordnung* signifie littéralement « l'ordre de la société ». Il se traduit en français par « l'ordre social », à condition toutefois de donner à cette expression son sens plein, celui qu'elle reçoit par exemple sous la plume de Rousseau dans le *Contrat social*. « Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. » Pour désigner *le social* au sens restreint de rapports entre les classes sociales, (qu'il s'agisse de la *question sociale*, ou de la *social-démocratie*, l'allemand dispose du mot *Sozial*. Il convient donc de bien mesurer ici que Marx annonce rien moins que le renversement violent de la totalité de l'édifice culturel, de la totalité des institutions et des principes passés, c'est-à-dire de tout ce qui a été acquis au cours de l'histoire de la civilisation. Pris au pied de la lettre, ce programme nihiliste ouvre la voie à la barbarie.

²⁴⁰ La révolution communiste présente son programme à visage découvert : table rase de la culture ; terreur et tremblement pour les ennemis. Avec cette annonce lancée à la face du monde, tout était dit.

²⁴¹ « L'ancienne devise de la Ligue : "Tous les hommes sont frères", avait été remplacée par le nouveau cri de guerre : "Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !" qui proclamait ouvertement le caractère international de la lutte. Dix-sept ans plus tard, ce cri de guerre remplissait le monde, comme cri de guerre de l'Association internationale des travailleurs, et aujourd'hui le prolétariat militant de tous les pays l'a inscrit sur son drapeau. » (Engels, Quelques mots sur l'histoire de la Ligue des communistes, 1890)

L'internationalisme *prolétarien* est tout le contraire de l'universalisme humaniste, et de la fraternité universelle. Il est un appel à une lutte à mort, à l'échelle mondiale, entre les prolétaires, c'est-à-dire communistes, et les autres.

Table des matières

I INTRODUCTION A LA CRITIQUE DU MANIFESTE

Pourquoi lire le *Manifeste* aujourd'hui, et comment le lire ?

- Diverses mauvaises raisons d'éviter la mise en examen du *Manifeste*
- Peut-on juger le *Manifeste* pour sa responsabilité dans l'histoire du communisme ?
- Les arguments en faveur de l'innocence a priori du *Manifeste*
- La séduction dangereuse du style du *Manifeste*

Histoire du *Manifeste*

- Une opération de mainmise doctrinale sur la Ligue des communistes
- Brève histoire de la Ligue des communistes
- Histoire des manœuvres d'Engels
- L'histoire du communisme de Marx avant le *Manifeste*.
- En 1846, Proudhon repousse Marx et le risque d'une mainmise doctrinale
- Le destin aléatoire et prodigieux du *Manifeste*

Les antécédents et les présupposés théoriques du *Manifeste*

- La « manière de voir » l'histoire
- L'émancipation humaine exposée dans *Sur la question juive*

II PRÉSENTATION CRITIQUE DU TEXTE

- L'idée directrice du *Manifeste* résumée sans artifices par Engels
- Les cinq temps du *Manifeste*

- L'entrée en scène : « Un spectre hante l'Europe »

I^{er} section : BOURGEOIS ET PROLÉTAIRES

- Les différences entre la lutte des classes du passé et celle de l'époque moderne
- La conception proprement marxiste de la lutte des classes
- La différence entre la révolution bourgeoise et la révolution prolétarienne
- Les principales idées de cette fresque historique
- Récit historique ou vérité révélée ?
- Théorie scientifique ou philosophie de l'histoire ?
- Conclusion, sur une remarque de Mona Ozouf
- Le *Manifeste*, annonciateur du XXI^e siècle ?

II^e section : PROLÉTAIRES ET COMMUNISTES

- II, 1 : Le parti communiste dans ses rapports avec les autres partis ouvriers
- Conclusion de II, 1 : Lénine a-t-il tourné le dos à la conception du parti exposée dans le *Manifeste* ?
- II, 2 : Les propositions théoriques des communistes
- II, 3 : Les idées des communistes exposées en réponse aux accusations
« *Les communistes veulent abolir totalement la propriété, la liberté individuelle, la culture, la patrie, la nation, la famille, la morale et le droit, instaurer la communauté des femmes, et supprimer l'incitation au travail.* »
- Les dix premières mesures du programme communiste

III^e section : LITTÉRATURE SOCIALISTE ET COMMUNISTE

IV^e section : POSITION DES COMMUNISTES ENVERS LES DIFFÉRENTS

PARTIS D'OPPOSITION

Bilan 1 : le *Manifeste* est-il porteur de l'ADN du totalitarisme ?

Bilan 2 : « *Nous nous sommes trompés* »

LE MANIFESTE VU D'AUJOURD'HUI

- Un destin démocratique fidèle au *Manifeste* était-il possible ?
- Notre époque a-t-elle besoin d'une réécriture du *Manifeste* ?
- Que reste-t-il du *Manifeste* ?
- Le *Manifeste* jugé par l'Histoire
- Le tortionnaire Duch, lecteur du *Manifeste*

III LE TEXTE INTÉGRAL DU MANIFESTE