C17The Rome Conference on communism

20 janvier 2017 : Qui sont les communistes ?

**Les communistes ne sont pas un parti**

Pierre Dardot

La question « Qui sont les communistes ? » est une bien étrange question. Au premier abord, c’est la question à laquelle le *Manifeste du parti communiste* entreprend de répondre au début de sa deuxième partie dont le titre est, faut-il le rappeler, « Prolétaires et communistes ». Or que dit en toutes lettres ce début de la deuxième partie ? En premier lieu, il affirme *ce que* les communistes *ne* sont *pas* : « Les communistes ne sont pas un parti particulier en face des autres partis ouvriers. » En second lieu, il précise ce par quoi les communistes « se différencient des autres partis prolétariens » : ils font valoir les intérêts communs du prolétariat tout entier et ils représentent toujours l’intérêt du mouvement dans son ensemble. En troisième lieu, de ce que les communistes *ne* sont *pas* et de ce par quoi ils se différencient des autres partis ouvriers, il déduit *ce que* les communistes *sont* positivement: ils « sont en pratique la partie la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays, celle qui entraîne toujours les autres. » Seul l’enchaînement de ces trois propositions permet de répondre à la question qui ouvre cette deuxième partie. Mais quelle est cette question ? Est-ce à la question « *Qui* sont les communistes ? » Non. La question initiale porte très précisément sur le rapport des communistes aux prolétaires : « Quel est la position des communistes à l’égard des prolétaires en général ? » ou « Dans quel rapport » sont-ils à l’égard des prolétaires « en général ? » La question interroge donc sur un rapport (*Verhältnis*) et sur la position (*stehen*) que ce rapport implique. S’il fallait la formuler à l’aide du verbe « être », elle ne serait donc pas : « *Qui* sont les communistes ? », mais plutôt : « *Que* sont les communistes ? ». A la première question il n’y aurait aucun sens à répondre : ils ne sont pas un parti(*Partei*) particulier, mais ils se différencient des autres partis prolétariens en cela qu’ils représentent toujours les intérêts du mouvement dans son ensemble et c’est en quoi ils sont pratiquement la partie (*Teil*) la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays. A cette première difficulté la présentation de cette table-ronde en ajoute une autre, qui n’est pas moindre, en demandant : « Qui sont les communistes *aujourd’hui* ? », comme si la référence au présent le plus étroit était de nature à clarifier les termes de la question. Implicitement elle interroge sur une possible différence entre qui ils sont aujourd’hui et qui ils étaient hier, depuis 1848. Mais, tout bien considéré, il n’est guère possible de répondre à la question « Qui ? » sans préjuger d’une réponse à la question « Que ? », à moins de se satisfaire d’une réponse du type : ce sont tous ceux qui se disent communistes, l’autoréférence équivalant ici abandon de toute recherche d’une position ou d’une attitude pratique commune à tous les communistes. En réalité, seule la réponse à la question « Que ? » rend possible la position de la question « Qui ? » : ne sont véritablement communistes que ceux qui occupent à l’égard des prolétaires la position qui définit les communistes. La raison en est que seule la réponse à la question « Que ? » fournit un critère de reconnaissance ou d’identification susceptible de s’appliquer à des individus et que la question « Qui ? » requiert précisément un tel critère. Mais la question « Que ? » se dédouble elle-même : sont-ils toujours (aujourd’hui) ce qu’ils ont été (hier)? Et si tel n’est pas le cas, qu’*ont-ils été* (hier) et que *sont-ils* (aujourd’hui) ?

La thèse que je voudrais d’emblée soutenir, qui implique de reconsidérer lucidement l’histoire du communisme à la lumière de notre présent, est non que les communistes n’*ont* pas de parti, mais que les communistes ne *sont* pas un parti du tout. Si les communistes *ont été* un parti avant d’être *des* partis (le pluriel a son importance), ils *ne sont pas un parti* précisément parce qu’ils sont communistes. Pour le dire dans le vocabulaire qui est le nôtre, les communistes font prévaloir le « commun » sur le particulier. Cette thèse – Les communistes ne sont pas un parti – est par conséquent à entendre en un sens normatif : ce n’est pas seulement qu’il n’y a plus de parti communiste (énoncé constatif qui peut ou non être teinté de regret, voire de nostalgie), mais c’est qu’il ne *doit* plus y en avoir. La position qui définit les communistes, représenter le commun du mouvement, relève d’une exigence principielle et c’est précisément cette exigence qui commande de ne pas se constituer en un ou des partis. Ce n’est en rien une question relative au choix d’une forme d’organisation, c’est une question de position pratique. Bref, s’il y a aujourd’hui des communistes, c’est seulement pour autant qu’ils ne sont pas un parti. On devra donc s’interdire de répondre à la question « Qui ? » en disant : « les communistes sont ceux qui sont membres du ou d’un parti communiste », non pas parce que les membres d’un parti communiste ne peuvent pas être communistes, mais parce que ce n’est pas en cette qualité qu’ils sont communistes.

**Le parti au « sens éphémère »**

En quoi les trois propositions du début de la deuxième partie du *Manifeste* mentionnées plus haut forment-elles système ? Considérons les deux premières: les communistes ne sont pas un parti particulier qui ferait face aux autres partis ouvriers, mais ils ne se différencient pas moins des autres (*übrigen*) partis prolétariens. Autrement dit, ils se différencient des autres partis prolétariens sans pour autant leur « faire face » (*gegenüber* contient *gegen* qui signifie « contre » en allemand) en tant que parti particulier. D’où la conclusion : ils sont la partie la plus résolue des partis ouvriers de tous les pays. La question que nous pouvons nous poser est la suivante : cette partie (*Teil*) est-elle encore un parti (*Partei*) et, si oui, en quel sens? Car s’ils se différencient des autres (*übrigen*) partis prolétariens, c’est qu’ils sont eux-mêmes un parti prolétarien. Mais pour nous, qui venons près de 170 ans après la publication du *Manifeste* et près de 100 ans après la prise du pouvoir par les bolcheviks, la question s’énonce ainsi : les communistes peuvent-ils être aujourd’hui un parti *distinct* des autres sans être un parti *particulier* ? Car se constituer en parti distinct n’implique-t-il pas de renoncer à faire prévaloir le commun contre le particulier ?

On sait que le titre de l’œuvre parue en février 1848 est « Manifeste du *parti* communiste ». Ce titre sera celui du *Manifeste* jusqu’à l’édition de 1872, date à laquelle il prendra celui de « Manifeste communiste ». Le mot « parti » a purement et simplement disparu. Pourquoi ? Entre 1848 et 1872 deux événements majeurs se sont produits : en 1864, la fondation de l’Association internationale des travailleurs, puis en 1871, la Commune de Paris. Mais l’AIT ne fut en rien un parti, ni même un regroupement de partis : en son article 1er elle déclare être établie « pour créer un point central de communication et de coopération entre les sociétés ouvrières des différents pays [[1]](#footnote-1)». De son côté, la Commune de Paris s’est faite en l’absence de tout parti communiste, qu’on le déplore ou non : on y trouve des blanquistes, des proudhoniens, des robespierristes, quelques membres de l’internationale, mais fort peu de « communistes ». Mais au-delà des effets produits par ces événements, on peut se demander si le changement de titre ne ferait que prendre acte de manière différée du fait que le « parti communiste » avait depuis longtemps cessé d’exister. Il faut alors s’interroger sur le sens du verbe « exister ». On sait que la rédaction du Manifeste a répondu à une commande adressée à Marx et Engels par le Congrès de la *Ligue des communistes* réuni à Londres à la fin de novembre 1847. Peut-on considérer cette organisation comme un « parti » dans le sens du *Manifeste*?

Il est permis d’en douter. Selon Francis Wheen, biographe de Marx, le *Manifeste du parti communiste* est le pamphlet politique le plus lu de l’Histoire mais « aussi celui dont le titre est le plus trompeur : un tel parti n’existait pas. [[2]](#footnote-2)» Aussi Jacques Derrida est-il parfaitement fondé à souligner la dimension performative du texte : en publiant le *Manifeste* les communistes ne rendent pas publique l’existence d’un parti déjà existant, pas plus qu’ils ne dressent le constat d’une situation, ils opposent le *Manifeste* à la légende du « spectre du communisme » brandie par la Sainte Alliance contre révolutionnaire, mais par là ils font littéralement exister le communisme comme parti[[3]](#footnote-3).

En fait, la Ligue des communistes, fondée sous ce nom en juin 1847, était une société essentiellement vouée à des tâches de propagande et d’éducation culturelle d’abord auprès des ouvriers allemands, puis élargies aux ouvriers d’autres nations européennes. A dater de la publication du *Manifeste*, Marx et Engels parleront fréquemment *du* « parti ouvrier » (au singulier et non plus au pluriel). Cependant, même alors, ils ne confondent pas le moins du monde ce qu’ils appellent « *le* parti ouvrier » avec *la* Ligue des communistes. Ainsi, parlant en juin 1850 de la dernière circulaire du Comité central, ils disent y avoir analysé « la position du parti ouvrier et, *en particulier*, de la Ligue… »[[4]](#footnote-4) Ses dirigeants eux-mêmes lui assignent pour but la constitution d’une « organisation autonome, secrète et publique, du parti ouvrier » en faisant de chaque commune de la Ligue « le *centre* et le noyau de clubs ouvriers »[[5]](#footnote-5), ou encore, un peu plus loin, ils définissent son objectif comme étant « l’organisation révolutionnaire du parti ouvrier. [[6]](#footnote-6)» A la mi-avril 1850 Marx et Engels participent même à la constitution d’une nouvelle association baptisée « société universelle des communistes révolutionnaires » : son objectif avoué est de hâter la réalisation de cette organisation en regroupant, outre la Ligue, des blanquistes et des chartistes anglais. Le projet tournera court mais il n’en est pas moins significatif des efforts accomplis dans cette direction : la Ligue se donne seulement pour une des « fractions du parti communiste révolutionnaire »[[7]](#footnote-7). Quant au mode d’organisation de la Ligue, il n’est que de se reporter à ses statuts de décembre 1850 pour comprendre qu’il s’agissait d’une société secrète fortement hiérarchisée. Dans son article 1, ces statuts précisaient : « aussi longtemps que la révolution prolétarienne n’aura pas atteint son objectif final, la Ligue restera secrète et indissoluble. »[[8]](#footnote-8) Considérée dans son organisation interne, selon l’article 5, la Ligue « se divise en communes, cercles, un comité central et un congrès. » Contrairement à la présentation rétrospective qu’en donne Marx, il ne s’agissait pas vraiment d’une « constitution démocratique »[[9]](#footnote-9). Certes les présidents des communes et cercles sont désignés par élection, tout comme l’autorité centrale, mais l’article 7 stipule que les communes d’un pays ou d’une province « sont subordonnées à une commune principale, à un *cercle*, qui est nommé par le comité central »[[10]](#footnote-10), lequel ne doit de comptes qu’au Congrès. La Ligue des communistes n’a donc jamais été un parti, mais une organisation qui tenait à la fois d’une société secrète et une société de propagande. Son maintien jusqu’en 1852 comme organisation centralisée se justifiait aux yeux de Marx par la nécessité d’assurer l’autonomie des travailleurs face aux partis démocratiques de la petite-bourgeoisie[[11]](#footnote-11).

Rien n’est à plus éloquent à cet égard que le jugement porté par Marx sur la Ligue après sa dissolution. On sait que celle-ci fut déclarée quelques jours après la condamnation des accusés du procès de Cologne le 12 novembre 1852. Dans une lettre de février 1860 au poète Freiligrath, ex-membre de la Ligue, Marx écrivit ceci : « Je constate tout d’abord qu’après que la “Ligue” fut dissoute *sur ma proposition* en novembre 1852, je n’ai *jamais* appartenu ni n’appartiens à aucune société *secrète* ou *publique* ; par conséquent le *parti* compris dans le sens tout à fait éphémère a cessé d’exister pour moi depuis huit ans. [[12]](#footnote-12)» Evoquant dans la suite de cette même lettre ses expériences de 1849 à 1852, il précise : « La “Ligue”, tout comme la “Société des saisons” à Paris, tout comme cent autres sociétés, ne fut qu’un épisode dans l’histoire du parti, lequel naît partout spontanément du sol de la société moderne. [[13]](#footnote-13)» Le rapprochement de Ligue avec la Société des saisons est très significatif : cette dernière était une société secrète créée en 1837 par Barbès et Blanqui et son organisation était strictement hiérarchisée[[14]](#footnote-14). Comme la Société des Saisons, la Ligue des communistes était une « société fermée ». Mais que faut-il entendre par ce « parti » dont toutes les « sociétés fermées » n’ont été que des épisodes successifs ? En conclusion de sa lettre, Marx affirme avoir « cherché à dissiper le malentendu à propos du “parti”, comme si par ces termes j’entendais une ligue disparue depuis huit ans ou une rédaction de journal dissoute depuis douze ans. Par parti, j’entendais le parti dans son sens historique large. [[15]](#footnote-15)» A suivre ces indications, le terme de « parti » admet donc deux sens distincts : un sens « éphémère » et un sens « historique large ». Nul doute que, dans l’esprit de Marx, le parti en son « sens historique large » n’est autre que le parti « qui « naît partout spontanément du sol de la société moderne ».

**Le parti au « sens historique large »**

Mais que faut-il entendre par parti au « sens historique le plus large » ? Le sol de la société moderne est le sol de la société industrielle capitaliste. Comment « le » parti, et non plus telle ou telle « société fermée », pourrait-il « naître spontanément » d’un tel sol ? Là encore il faut se reporter au texte du *Manifeste* pour comprendre cette naissance spontanée. Parlant de l’expansion croissante de l’union des ouvriers favorisée par les chemins de fer, la première partie du *Manifeste* affirme que « cette organisation des prolétaires en classe, et par là (*damit*) en parti politique », détruite à chaque instant par la concurrence, « ne cesse de renaître, plus forte, plus solide, plus puissante.[[16]](#footnote-16)» Le « par là » indique que la constitution des prolétaires en parti marche du même pas que leur constitution en classe. La préface à l’édition allemande de 1872 évoque dans le même sens « les immenses progrès de l’industrie » et « les progrès *parallèles* de l’organisation de la classe ouvrière en parti »[[17]](#footnote-17). Plus tard, le chapitre XXIV du livre I du *Capital* exprimera la même idée en parlant d’« une classe ouvrière en constante augmentation, formée, unifiée, et organisée par le mécanisme même du procès de production capitaliste. [[18]](#footnote-18)» Doit-on comprendre que le mécanisme de la production capitaliste, en favorisant l’unification de la classe ouvrière, favorise « par là » la constitution de la classe en parti? En tout état de cause, le parti au « sens historique le plus large » ne s’identifie pas, dans l’esprit du Marx de 1860, au parti communiste ni même à un parti communiste. Et il est bien difficile de rendre compte de la formation des divers partis ouvriers de l’époque à partir d’une telle métaphore organique. Ni le Manifeste des soixante ouvriers publié en 1864 à Paris, ni la création de l’AIT, ni la place si particulière prise par les Chartistes anglais ne paraissent relever de la « naissance spontanée » du parti. D’autant qu’on voit mal comment des phénomènes aussi différents pourraient relever, comme les sociétés fermées et clandestines, de différents « épisodes » dans l’histoire *du* parti au « sens historique le plus large » : faut-il comprendre que ce dernier survit à la dissolution des sociétés parce qu’il ne se réduit pas à telle ou telle de ses incarnations ? Mais qu’est-ce que « le » parti en dehors de ses incarnations ? N’est-ce pas une abstraction fantomatique qu’il est vain d’invoquer pour conjurer l’absence bien réelle d’un parti ici et maintenant?

Mais que vaut aujourd’hui une telle prédiction sur la « naissance spontanée » qui s’apparentait déjà à une projection au moment de sa formulation? Notre « aujourd’hui » est en grande partie fait des conditions imposées par le capitalisme néolibéral. Nous vivons à l’ère de la globalisation qui impose l’image d’un « monde commun » auquel nous aurions les uns et les autres à nous adapter pour mieux tirer notre épingle du jeu. Mais, loin d’avoir fait advenir un tel monde, ce capitalisme a fragmenté à l’extrême les sociétés en faisant prévaloir au-delà du marché la concurrence comme norme de conduite et l’entreprise comme modèle de subjectivation. Cette logique normative a déjà eu pour effet de remettre en cause la centralité du rapport d’exploitation et son présupposé, la place de la force de travail. Ce n’est pas que l’exploitation ait comme par magie disparu, c’est que le rapport de chaque travailleur à son propre travail est en passe d’être profondément transformé : chacun est un capital-compétence qu’il lui revient de valoriser au maximum. Il n’a plus une force de travail, il est lui-même un capital dont il doit tirer un revenu sous la forme d’un salaire. Or ce passage de l’avoir à l’être n’est en rien innocent. Il s’agit bien d’obtenir des individus qu’ils se rapportent pratiquement à eux-mêmes comme à un capital, de telle manière que le rapport à leur force de travail ne puisse plus jouer comme un levier de la résistance au rapport d’exploitation. Si les prolétaires d’hier avaient conquis de haute lutte le pouvoir collectif de négocier la valeur de leur force de travail, ceux d’aujourd’hui n’auront bientôt même plus de force de travail à vendre. C’est la définition traditionnelle du « prolétariat » qui s’en trouve ébranlée. L’important est que les travailleurs salariés deviennent pour eux-mêmes une valeur. C’est tout le rôle des syndicats et de ce que l’on a longtemps appelé des « coalitions » qui en est bouleversé. Par voie de conséquence, c’est tout le « sol de la société moderne » qui s’en trouve profondément transformé. On voit mal comment le parti pourrait naître « spontanément » de ce « sol »-là. Seul le combat organisé, dans l’entreprise comme hors d’elle, dans tous les secteurs de la société, peut déterminer une subjectivation politique. Mais, en même temps, la dissociation léniniste entre « lutte économique trade-unioniste » et « lutte politique révolutionnaire » conduite par le parti tombe elle aussi : n’importe quelle lutte autour des conditions de travail peut se transformer en lutte révolutionnaire sans qu’il soit nécessaire pour cela qu’une quelconque avant-garde apporte de l’extérieur la « conscience » qui ferait défaut. Plus profondément c’est l’alternative spontanéisme/avant-gardisme qui doit être récusée en tant que telle.

**L’impasse de la forme institutionnelle du parti**

Que retenir de cette mise en perspective historique de la question du parti ? Les communistes ne sont pas aujourd’hui un parti, ni dans l’un ni dans l’autre des deux grands sens que l’on peut donner au mot de « parti ». Ils ne le sont certainement pas au sens d’une société secrète et fermée qui se vouerait, à la manière des blanquistes, à la préparation militaire d’une insurrection supposée imminente. Ils ne sont pas non plus un parti au sens d’un parti parlementaire visant à conquérir la majorité électorale. Ils ne peuvent plus prétendre occuper la place qui était celle des Chartistes en Angleterre dans les années 1840-1850, lorsque Marx pouvait dire que les prolétaires formant « la grande majorité de la population », la conquête du suffrage universel aurait inévitablement pour résultat la « *suprématie politique de la classe ouvrière*»[[19]](#footnote-19). En particulier, on ne peut plus nourrir l’illusion que cette suprématie pourrait advenir par la voie d’une majorité électorale dans l’arène parlementaire.

Bref, ils ne sont ni un parti d’avant-garde constitué de révolutionnaires professionnels organisés militairement en vue de la conquête du pouvoir d’Etat, ni un parti parlementaire organisé en vue de l’exercice du gouvernement à la tête d’un Etat inchangé. Il convient de remarquer que c’est à chaque fois l’objectif qui dicte le mode et la forme de l’organisation interne. Le parti d’avant-garde se plie à une discipline militaire parce qu’il se prépare à une insurrection armée. Il est déjà à sa manière un *contre-Etat* avant même la conquête du pouvoir d’Etat et en vue de cette conquête. Le parti parlementaire impose à ses élus une discipline en vue de la formation d’un gouvernement à la faveur d’un changement de majorité électorale. Il est déjà à sa manière un *contre-gouvernement*, ainsi qu’en témoigne d’ailleurs la pratique des « cabinets fantômes ». En d’autres termes, c’est par nécessité interne et non par accident que le parti se modèle sur le pouvoir qu’il se donne pour objectif d’exercer, qu’il s’agisse du pouvoir d’Etat ou du pouvoir de gouvernement.

Si les communistes ne sont pas aujourd’hui un parti, c’est donc parce que le parti est tout sauf une forme institutionnelle neutre. L’on peut dire que la forme du parti est aujourd’hui en crise, mais à la condition de ne pas isoler cette forme de son contenu en faisant comme s’il était loisible aux communistes d’abandonner la forme tout en conservant le contenu. En fait, cette forme contredit doublement au principe du commun : tout d’abord en ce qu’elle implique un mode d’organisation de type oligarchique ; ensuite en ce qu’elle conduit à se couler dans le moule de l’Etat-nation. Les deux choses sont d’ailleurs étroitement liées : le pouvoir d’Etat est oligarchique dans son fonctionnement même et il s’exerce aujourd’hui encore dans la forme qui est celle de l’Etat-nation, même si cette forme n’implique plus les attributs classiques de la souveraineté pour un Etat condamné à privatiser certaines de ses anciennes fonctions régaliennes et à partager la fonction d’édiction des normes avec les grandes multinationales.

**Une forme nationale pour un contenu international ?**

C’est pourquoi priorité doit être donnée à la constitution d’une organisation internationale : c’est le moment 1864 qui doit être valorisé, non le moment 1848. Ce qui mérite surtout d’être retenu dans ce moment, c’est le fait que n’importe quel individu ou n’importe quelle société pouvait s’affilier directement à l’AIT, sans avoir besoin de passer par le filtre de telle ou telle organisation nationale. L’important est que ce principe puisse aujourd’hui de nouveau prévaloir d’une manière vivante, non pas en répétant l’acte de fondation de cette première association internationale, mais en construisant de nouvelles « coalitions » politiques suffisamment larges pour regrouper toutes sortes de sociétés, associations et syndicats autour du combat pour la démocratie et auxquelles migrants et apatrides pourraient adhérer directement en tant qu’individus. On ne peut plus continuer à raisonner en termes d’étapes comme si une organisation internationale digne de ce nom pouvait naître d’une simple coordination après coup entre des partis constitués d’abord sur une base strictement nationale, comme ce fut le cas de la IIème Internationale. On doit également tirer les leçons de l’impasse des Forums mondiaux privilégiés par le mouvement de l’altermondialisme : outre l’exclusion injustifiable des partis politiques, la principale limite de ces Forums était de constituer des Parlements tournés vers la discussion plutôt que vers l’action. Nous avons besoin d’une organisation internationale constituée sur une base fédérative et en même temps tournée vers l’action et aidant à la coordination de l’action.

De ce point de vue, il est une vieille distinction qui mérite d’être inquiétée à la lumière de notre « aujourd’hui »: c’est celle que le *Manifeste* établit entre forme nationale et contenu international. Une formulation de la première section établit formellement cette distinction : « Bien qu’elle ne le soit pas dans son contenu, la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie est, par sa forme, d’abord (*zunächst*) une lutte nationale. [[20]](#footnote-20)» Une seconde formulation, que l’on trouve dans la deuxième section, met explicitement en rapport l’objectif politique et la forme nationale : « Comme le prolétariat doit d’abord (*zunächst*) conquérir la domination politique, s’ériger en classe nationale, se constituer lui-même en nation, il est encore par là national, bien que nullement au sens où l’entend la bourgeoisie. [[21]](#footnote-21)» On voit que le « d’abord » de la seconde formulation répond exactement au « d’abord » de la première formulation : c’est bien parce que l’objectif est « d’abord » la conquête de la domination politique que la lutte du prolétariat est « d’abord » une lutte nationale. Or cet objectif est considéré au début de la deuxième section comme un « but immédiat » que les communistes partagent avec tous les autres partis ouvriers : « constitution du prolétariat en classe, renversement de la bourgeoisie, conquête du pouvoir politique par le prolétariat. [[22]](#footnote-22)» Mais la difficulté est que le « prolétariat » est, de par sa position, une classe internationale et même mondiale. Si l’on entend faire prévaloir le commun sur le terrain même de la lutte nationale, il faut alors abandonner ce « but immédiat » de la « conquête du pouvoir politique » aux partis non prolétariens ou plutôt, aux partis tout court. Il ne suffit pas non plus de parler de la « conquête de la démocratie » comme du « premier pas » de la révolution des travailleurs, à la manière du *Manifeste* : car cette expression signifie au fond la même chose que la conquête de la domination politique ou l’autoconstitution en nation. L’histoire nous apprend que la forme nationale finit par s’annexer le contenu international de sorte que le contenu tend lui-même à se nationaliser.

**L’autoémancipation comme seule issue**

Pour autant, les communistes ne peuvent pas contourner la question du pouvoir ni entretenir l’illusion d’une révolution qui pourrait faire l’économie d’un affrontement avec le pouvoir d’Etat. Mais ils ne peuvent entretenir cette autre illusion, non moins pernicieuse, selon laquelle cet affrontement pourrait et devrait prendre avoir pour enjeu la prise du pouvoir ou la conquête du pouvoir. C’est tout le sens que l’on donne à la notion de « stratégie » qui est en jeu. On sait que dans son sens étymologique cette notion renvoie à la « conduite d’une armée ». Telle que la conçoit Clausewitz, elle présuppose une lutte entre deux états-majors à la tête de deux armées déjà constituées préalablement à la lutte. Lénine est largement redevable à Clausewitz de sa conception de la révolution. Le fétichisme du « parti-stratège », qui est aussi un « parti-éducateur » en ce qu’il apporte aux ouvriers les connaissances qui leur font défaut, tord les fameuses formulations de la deuxième section du *Manifeste* déjà mentionnées. D’après ces dernières, les communistes ne font que donner une expression universelle aux rapports effectifs d’une lutte de classes qui existe[[23]](#footnote-23), ce qui est, on en conviendra, bien différent du fait d’apporter aux ouvriers une connaissance de l’extérieur. Car on peut trouver chez Marx une tout autre conception de la stratégie que celle de Clausewitz. Selon cette conception c’est dans la lutte, et non antérieurement à elle, que ne cessent de se transformer les objectifs poursuivis par les combattants, les conditions du combat, mais aussi les combattants eux-mêmes. Les communistes doivent définitivement renoncer à se penser et à agir comme une « avant-garde » : ils n’ont pas à marcher en avant du gros de la troupe pour lui ordonner tel ou tel mouvement qui serait prétendument commandé par une connaissance supérieure du terrain et des objectifs de l’ennemi, ils ont seulement à aider les prolétaires à éclairer par eux-mêmes le sens de leurs propres expériences. La leçon est sans appel : se constituer en avant-garde c’est, qu’on le veuille ou non, se constituer en parti particulier « en face » (*gegenüber*) du prolétariat et renoncer en pratique à l’exigence du commun. Toute la tragédie du communisme au XXe sc. est là : les partis « communistes » sont devenus des partis « particuliers » qui se sont opposés aux intérêts communs du prolétariat en se subordonnant aux intérêts de puissance de l’Union soviétique.

Il faut donc prendre très au sérieux la formule qui ouvre les statuts de l’AIT : « l’émancipation de la classe ouvrière doit être l’œuvre des travailleurs eux-mêmes. [[24]](#footnote-24)» On la réduit généralement à son versant négatif : l’émancipation ne peut être donnée de l’extérieur, elle est nécessairement autoémancipation. Mais elle signifie bien plus : l’émancipation n’est pas seulement le « grand but », elle est aussi ce qui advient dans le cours même de la lutte pour l’émancipation. Autrement dit, la lutte pour l’émancipation est déjà à sa manière une émancipation au sens où elle réalise une autotransformation des sujets engagés dans la lutte, autotransformation qui elle-même transforme les conditions de cette lutte. Dans cette perspective, il s’agit non pas de s’emparer du pouvoir d’Etat existant par une insurrection, mais de construire des pouvoirs sous la forme d’institutions du commun, de manière à préparer, à engager et à intensifier l’affrontement avec le pouvoir d’Etat, non sur le terrain qu’il aura choisi, mais sur le terrain qu’auront choisi les travailleurs eux-mêmes. Il s’agit en réalité de créer de nouvelles institutions à travers toute la société comme autant de points d’appui dans la lutte *contre* le pouvoir d’Etat. Il faut porter le combat pour la démocratie dans toutes les sphères de la société bien au-delà de la stricte sphère politique. De ce point de vue, la formule d’Engels rendant compte en 1846 du succès du meeting international tenu à Londres pour commémorer la fondation de la République française : « *La démocratie, c’est aujourd’hui le communisme*. [[25]](#footnote-25)», mérite approfondissement. Elle signifie que la démocratie est devenue un principe prolétarien parce que la démocratie comprend l’égalité des droits sociaux dans la mesure où, après la Révolution française, une démocratie purement politique est devenue une pure absurdité[[26]](#footnote-26). Mais telle quelle elle pourrait donner à penser que la démocratie achevée n’est qu’une extension du principe de la démocratie électorale à toute la société. Ce qu’il faut dire c’est que le communisme bien compris n’est rien d’autre que la mise en œuvre du principe de la démocratie entendue de manière radicale comme exigence de l’égalité dans la participation à l’exercice du pouvoir : ainsi entendu le principe de la démocratie s’identifie en effet au principe du commun. De ce point de vue, il y a dans la trajectoire de Marx un fil souterrain qui court de 1843 à 1871 : 1843 c’est l’écriture de la *Critique du droit politique hégélien* qui oppose la « vraie démocratie » à la souveraineté de l’Etat, 1871 c’est la rédaction de la première version de l’Adresse de l’AIT sur la Commune de Paris qui salue la Commune comme une « révolution contre l’Etat », au plus loin des donneurs de leçon qui veulent y voir une tentative ratée de conquête du pouvoir d’Etat. La « vraie démocratie » met fin à la représentation comme pouvoir donné à quelques-uns de parler et de décider à la place des représentés, elle est celle où le cordonnier est mon représentant non pas en tant que député, mais dans l’exercice même de sa fonction sociale, c’est-à-dire par ce qu’il est et ce qu’il fait.

En dehors de la mise en œuvre de ce principe du commun, les expérimentations de nouvelles formes de vie sont condamnées à demeurer stériles et impuissantes. On ne peut opposer au capitalisme de nouvelles formes de vie que si ces formes de vie sont en même temps et indissociablement des formes de lutte contre l’Etat capitaliste et ses normes. On ne peut donc se satisfaire de la multiplication d’isolats en marge du pouvoir censés se diffuser en vertu de leur seule exemplarité. A cet égard la posture « néofranciscaine », fut-elle teintée de critique, relève au mieux de l’ignorance, au pire de l’imposture. Ainsi quel sens y a-t-il à attribuer à Saint François, le mérite de s’être refusé à articuler le *vivere sine proprio* à la sphère du droit, à la différence des théoriciens franciscains qui persistaient à définir l’usage de façon purement négative par rapport au droit? Car soustraire l’usage au droit n’était-ce pas le plus sûr moyen d’éviter le conflit avec l’Eglise ? Le droit canon peut continuer de prévaloir en légitimant la propriété détenue par l’Eglise, l’usage ne lui est pas opposé puisqu’il est radicalement étranger au droit. Ce qu’on neutralise par là, c’est la puissance conflictuelle de l’usage commun, c’est-à-dire sa puissance proprement politique. En outre, cette valorisation de la dissociation franciscaine de l’usage et de la propriété méconnaît que l’usage non appropriant préconisé par nombre de théoriciens franciscains visait avant tout à favoriser la circulation des richesses aux dépens de la thésaurisation et de la pure accumulation, comme l’a très bien montré Giacomo Todeschini dans son livre *Richesse franciscaine*. Bref, la revendication franciscaine de la « pauvreté » n’a rien à voir avec le communisme du commun. Les formes de vie communistes ne valent que pour autant qu’elles *opposent pratiquement* l’usage commun à la logique propriétaire de l’Etat et du capital.

**Conclusion**

On peut schématiquement distinguer au cours de l’histoire plusieurs types de rapport au commun qui définissent autant de positions pratiques différentes : les communistes de la *Communauté*, les communistes du*parti*, enfin les communistes du *commun*. Les communistes de la *Communauté* étaient des communistes religieux qui pensaient réaliser la promesse d’égalité contenue dans le christianisme et qui empruntaient aux formules des Actes des apôtres pour préconiser la communauté des biens. L’universalité du commun n’a rien à voir avec ce communisme humanitaire que Marx a dû combattre impitoyablement parce qu’il qui dissout les antagonismes sociaux dans l’amour de l’Humanité. Les communistes du *parti* ont fini par opposer le particulier du parti au commun du mouvement ouvrier. Les communistes du *commun* sont aujourd’hui ceux qui mettent partout en œuvre le principe du commun.

Sacrifions un instant, pour conclure, à la forme détestable des Questions-Réponses chère aux « catéchismes communistes » des années 1830-1840, forme qui allait comme un gant au contenu idéologique du communisme de la Communauté.

Question : *Que* sont les communistes ? Réponse : Les communistes sont une « *partie* » des travailleurs qui n’est pas un « *parti* » parce qu’ils font prévaloir non tel ou tel principe particulier, mais le principe du commun. En tant que tels, ils œuvrent à la création d’une organisation internationale visant à coordonner le combat commun contre le capital.

Question : *Qui* sont les communistes ? Réponse : Les communistes sont ceux qui mettent en œuvre le principe du commun, c’est-à-dire ceux qui pratiquent le commun.

1. Karl Marx, *Œuvres Economie I*, p. 470. [↑](#footnote-ref-1)
2. Francis Wheen, *Karl Marx*, Calmann-Lévy, p. 118. [↑](#footnote-ref-2)
3. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée. [↑](#footnote-ref-3)
4. Karl Marx, *Œuvres IV Politique I*, p. 560 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ibid*., p. 552. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid.*, p. 563. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ibid.*, p. 559. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid*., p. 1086. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid.*, p. 1412. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid.*. p. 1086-1087. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibid*., p. 548-548. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid*., p. 1416. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibid*., p. 1417. [↑](#footnote-ref-13)
14. La Société était subdivisée en « semaines», dont chacune regroupait 6 hommes et un chef, puis en « mois », dont chacun regroupait 28 hommes et un chef, puis en « saisons » dont chacune regroupait 3 mois, jusqu’à l’année qui regroupait 4 saisons. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibid*., p. 1418 (traduction modifiée). [↑](#footnote-ref-15)
16. *Manifeste du parti communiste*, GF Flammarion, p. 85. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Manifeste du parti communiste*, GF Flammarion, p. 126 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-17)
18. *Le Capital*, Livre I, puf, p. 856. [↑](#footnote-ref-18)
19. Karl Marx, *Œuvres I Politique I*, p. 687-688. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Manifeste du parti communiste*, GF Flammarion, p. 88. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Manifeste du Parti communiste*, GF Flammarion, p. 98. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Manifeste du parti communiste*, GF Flammarion, p. 92. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Manifeste du parti communiste*, GF Flammarion, p. 92. [↑](#footnote-ref-23)
24. Karl Marx, *Œuvres I Economie I*, p. 469. [↑](#footnote-ref-24)
25. Karl Marx, *Œuvres IV Politique I*, p. 1389 et 1395. [↑](#footnote-ref-25)
26. Karl Marx, *Œuvres IV Politique I*, p. 1389. [↑](#footnote-ref-26)