**Destin, genèse et stratégie du *Manifeste***

Pierre Dardot et Christian Laval

Il y a sans doute deux erreurs à ne pas commettre lorsqu’on relit le *Manifeste du parti communiste*. La première consiste à croire qu’il n’y a plus rien à apprendre de ce texte et, plus généralement, de la théorie de Marx et d’Engels. Le *Manifeste* ne serait plus qu’une pièce de musée, certes admirable mais dénuée pour nous de tout intérêt pratique et théorique. La seconde erreur consiste à penser que le texte du *Manifeste* garde toujours la même pertinence, et peut-être plus encore qu’en 1848. Cette pertinence serait due à ce qu’il annonçait la mondialisation capitaliste et avec elle, la naissance d’une classe potentiellement révolutionnaire. Ceux qui se réclament de Marx sont évidemment tentés par l’idée selon laquelle « le spectre rôde toujours » et ils en font d’ailleurs, ce qui est logique, le principe de leur lecture du *Manifeste*. Qu’ils soient dialecticiens ou non, le capitalisme a pour eux ceci de positif qu’il crée toujours les conditions historiques de sa propre abolition.

Nous devons nous délivrer de ces deux lectures pour rendre au texte du *Manifeste* sa véritable actualité qui est essentiellement *problématique*. Le texte n’est pas actuel au sens où il énoncerait ce qui s’est passé depuis sa rédaction, encore moins en ce qu’il annoncerait ce qui va advenir. Il est actuel par les questions qu’il nous permet de poser aujourd’hui dans la situation qui est la nôtre en termes de stratégie.

La double question qu’il nous faut reposer est la suivante : comment ce texte conçoit-il le mouvement vers le communisme et en quoi cette conception fait-elle encore sens aujourd’hui pour nous ? Le *Manifeste* entend proposer une ligne d’action aux prolétaires dans la lutte pour leur émancipation : « Il est grand temps que les communistes exposent ouvertement à la face du monde entier leur manière de voir, leurs buts et leurs tendances et opposent aux fables que l'on rapporte sur ce spectre communiste un manifeste du parti lui-même.» Les thèses du *Manifeste* sur le mouvement de l’histoire ont un lien étroit avec l’objectif et la méthode de la lutte. L’objectif c’est la « révolution communiste » identifiée à la prise du pouvoir politique d’abord à l’échelle nationale puis internationale. La méthode c’est l’union des prolétaires, au niveau national et international, afin que le prolétariat se constitue en classe. Cet objectif et cette méthode rencontrent plusieurs questions essentielles : quel rôle pour le parti ? Quelle fonction attribuer à l’État dans la transition ? Quelle place réserver aux initiatives ouvrières alternatives ? Et quel rapport entre lutte nationale pour la prise du pouvoir d’État et la lutte internationale pour un monde sans nations ?

Cette dimension stratégique du *Manifeste* a une histoire qu’il nous faut commencer par restituer pour mieux saisir en quoi il tranche avec les conceptions du communisme et du socialisme alors dominantes que Marx et Engels entendaient combattre.

**Première partie : L’étrange destin du *Manifeste***

La postérité a fétichisé un texte en oubliant de se poser la question de la manière dont il est composé, du contexte dans lequel il a été écrit, de l’histoire concrète qui l’a vu naître. La fameuse image inaugurale du « spectre qui hante l’Europe » était presque devenue un lieu commun dans les années 1840, et la formule selon laquelle les prolétaires n’ont pas de patrie était elle aussi peu originale[[1]](#footnote-1). Quant au fameux appel final, « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous! », il était dans « l’air du temps » depuis que Flora Tristan avait lancé son propre appel à « l’union ouvrière » en 1843.

Rien n’est donc plus faux que de faire rétrospectivement du *Manifeste* une sorte de commencement absolu témoignant du génie de leurs auteurs. Marx et Engels entretenaient des relations suivies avec bon nombre de socialistes dont Proudhon, ils en lisaient les livres, ils en discutaient les thèses. Ils avaient une connaissance directe des textes majeurs qui ont contribué à la formation du socialisme dans les décennies précédentes. On sait que Marx avait lu de près les historiens qui, pendant la Restauration des Bourbons, avaient fait de la lutte de classes un principe d’explication de l’histoire, en même temps qu’il s’était imprégné des écrits saint-simoniens et s’était initié, avec l’aide d’Engels, à l’économie politique. En un mot, le *Manifeste* est incompréhensible en dehors de son contexte intellectuel et politique.

**Un texte au large mais tardif retentissement**

*Le Manifeste du parti communiste* s’inscrit dans une lignée déjà longue de textes du même genre. On l’a ainsi comparé au *Manifeste de la démocratie au 19ème siècle* du théoricien fouriériste Victor Considérant, Mais on peut faire remonter cette tradition au *Manifeste des Égaux* de Babeuf. Il ne sera d’ailleurs pas le dernier en date. En 1861, des ouvriers proudhoniens rédigeront le *Manifeste des Soixante*. Mais le *Manifeste du parti communiste* a en tout cas occulté tous ceux qui l’ont précédé ou suivi.

*Le Manifeste du parti communiste* est l’ouvrage le plus lu de Marx et d’Engels. On en a souvent comparé la diffusion à celle de la Bible. Pourtant, ce n’est que tardivement qu’il a reçu le statut de texte fondateur qu’on lui accorde aujourd’hui. *Le Manifeste* a eu des effets historiques considérables, mais il est resté beaucoup plus longtemps qu’on ne croit un texte peu connu. Entre 1850 et 1870, il a quasiment disparu de la circulation des idées et il est très peu discuté. Marx et Engels attribueront cela à la réaction politique et à la répression qui s’abat après 1848 sur l’ensemble du mouvement ouvrier. C’est plus tard, dans la période ouverte par la Commune de Paris et avec le développement des grandes organisations de masse de la social-démocratie, qu’il va peu à peu s’imposer comme le grand texte de référence du socialisme. Engels, dans sa préface à l’édition allemande de 1890, a lié la destinée du *Manifeste* à celle du mouvement ouvrier depuis 1848. Salué au moment de sa parution puis refoulé de la scène publique avec la défaite de juin 48, il devient dès les années 80 « l'œuvre 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 »[[2]](#footnote-2).

Publié à Londres en février 1848 en allemand, et en lettres gothiques sur une presse de mauvaise qualité, il fut distribué à Paris à quelques centaines de réfugiés allemands, dont certains rentrèrent chez eux avec la brochure dans leur bagage. Il ne joua aucun rôle dans les événements parisiens de juin 1848 contrairement à une légende qui voulait qu’il existât une édition française à cette époque[[3]](#footnote-3). En réalité le texte non seulement fut peu lu avant les années 1870 mais il fut mal identifié. Au milieu du XIXe siècle, les rares connaisseurs du texte avant sa réapparition sur la scène publique, le rapportait à un courant purement allemand du socialisme. James Guillaume rapporte dans ses mémoires que parmi les socialistes, on avait pris l’habitude de le mentionner sous le titre fallacieux de *Manifeste du parti communiste* allemand*[[4]](#footnote-4)*. Le *Manifeste* avait pourtant été traduit en 1850 en anglais dans le *Red Republican*, avec les noms des deux auteurs, mais il fallut attendre 1872 pour voir une deuxième édition sous le nouveau titre de *Manifeste communiste*. Une première traduction en russe souvent attribuée à Bakounine sera réalisée en 1869. Quant à l’édition du texte en français elle connut plusieurs versions. L’une fut traduite à partir du texte anglais et publiée à New York en janvier 1872, sous le titre de *Manifeste de Karl Marx*, dans une revue d’émigrés français *Le Socialiste*. C’est cette version qui servit de base aux premières traductions en espagnol et en portugais. La traduction en français la plus connue fut réalisée par Laura Lafargue, la fille de Marx, en 1885. Les éditions plus ou moins complètes et fidèles au texte original se multiplièrent dans les années 1880[[5]](#footnote-5). Quant à la première traduction en italien, elle ne parut dans l’*Eco del Popolo* de Cremona qu’en 1889.

**D’où vient le *Manifeste* ?**

*Le Manifeste du parti communiste* est une commande faite à Engels et Marx par une organisation toute jeune, fondée en juin 1847, la *Ligue des communistes* lors de son deuxième congrès (29 novembre-8 décembre 1847). Les deux auteurs le rédigent entre décembre 1847 et janvier 1848 et, pressés par leurs commanditaires, l’expédient finalement en février 1848 à la direction de l’organisation.

Le *Manifeste* fut donc d’abord un texte d’organisation publié sans les noms des auteurs. Mais qu’est-ce que cette *Ligue des communistes* et d’où vient-elle ? Pour le comprendre, il faut se rappeler l’importance dans la naissance du socialisme de l’émigration allemande à Paris, à Bruxelles, à Londres ou à New York. Ces grandes villes avaient accueilli de nombreux ouvriers et artisans allemands chassés par la crise économique consécutive aux *Corn Laws* de 1815 mais aussi de nombreux intellectuels libéraux et démocrates fuyant la répression réactionnaire de Metternich. Jacques Grandjonc, l’historien de ce milieu, estime qu’il y avait de 40 000 à 60 000 Allemands à Paris en 1848. Un grand nombre de publications d’opposition allemande paraissaient dans d’autres villes d’Europe et des Etats-Unis. La rencontre de ces ouvriers et de ces intellectuels avec les milieux politisés parisiens ou londoniens créent une « conscience sociale nouvelle qui se concrétise en de multiples groupes de discussion, clubs ou associations d’artisans, d’où naissent et qui accompagnent des organisations plus importantes, sociétés déclarées ou secrètes dont le but est de renverser l’ordre établi en Allemagne. »[[6]](#footnote-6)

C’est dans ces milieux que naquit la *Ligue des bannis* en 1834 qui par scission donna naissance ensuite à la *Ligue des justes* en 1836, petite organisation d’orientation babouviste. Le but qu’elle se donne est communiste, mais au sens que le terme avait encore à cette époque, celui de l’instauration d’une « communauté des biens ». Le « communisme » de ce temps est un syncrétisme. On y respire les effluves d’un christianisme des origines, on y sent l’influence de Babeuf et des saint-simoniens, et bientôt, à partir de 1840 date de parution du *Voyage en Icarie*, celle d’Etienne Cabet (1788-1856). La *Ligue des Communistes* prend la suite de la *Ligue des Justes* en 1847. Pour ces exilés allemands, l’action du prolétariat pour supprimer le capitalisme gardait une dimension morale et même religieuse essentielle.

Marx et Engels se lient avec ces milieux d’ouvriers et d’artisans allemands à partir de 1844, date d’installation du premier à Paris. Très vite, c’est contre la dimension morale et religieuse du communisme qu’ils vont mener la lutte théorique et politique. Et c’est pour débarrasser le communisme de ces oripeaux idéologiques et pour clarifier ce qui à leurs yeux devait être la pensée originale de la nouvelle organisation, qu’ils s’engagent dans la rédaction du *Manifeste*. Le *Manifeste* est tout à la fois un texte polémique dirigé contre les autres courants socialistes et communistes et la formulation synthétique d’une théorie communiste originale que les deux auteurs avaient précédemment mis au point dans une série de textes dont la plupart étaient restés à l’état de manuscrits.

**Du « Catéchisme » au « Manifeste » : une gestation difficile**

Si l’on en croit la version donnée par Engels dans sa *Contribution à l’histoire de la Ligue des communistes* (1885), l’élaboration du *Manifeste* fut une affaire rondement menée. Lors du deuxième Congrès de la Ligue des communistes début décembre 1847, au terme d’un débat d’au moins dix jours, Marx défendit victorieusement sa « nouvelle théorie » : « On mit fin à tous les désaccords et leva tous les doutes ; les principes nouveaux furent adoptés à l’unanimité et l’on nous chargea, Marx et moi, d’élaborer le manifeste. Cela fut fait aussitôt après.[[7]](#footnote-7) » La réalité, telle du moins qu’elle se présente à qui veut bien étudier les documents disponibles, se présente sous un jour très différent.

L’idée de publier un « manifeste » de la Ligue ne s’imposa pas d’emblée. Il fallut au préalable rompre avec la forme du « catéchisme » qui bénéficiait indiscutablement, comme on l’a noté, d’une certaine faveur chez ceux qui se réclamaient du communisme dans les années 1830-1840, et ceci n’alla nullement de soi. Ce que l’on relève moins souvent c’est la profonde adéquation de cette forme d’exposition à son contenu : car c’est parce que le contenu est lui-même profondément religieux que la forme religieuse s’impose, loin que celle-ci soit réductible à un déguisement commode adopté dans un pur souci pédagogique. Un tel contenu apparaît très clairement dans l’œuvre de l’ouvrier tailleur allemand autodidacte Wilhelm Weitling : *L’humanité telle qu’elle est et telle qu’elle devrait être* (1838). Le ton de Weitling est celui d’un prophète qui présente la communauté des biens comme « le moyen de sauver l’humanité » qui « transformera pour ainsi dire la terre en paradis. [[8]](#footnote-8)» Comprenons bien qu’il ne s’agit pas de créer un « nouveau christianisme » à la manière de Saint-Simon, mais de voir dans le communisme le « vrai christianisme » [[9]](#footnote-9). Etienne Cabet affirme ainsi que « les communistes actuels sont les disciples, les imitateurs et les continuateurs de Jésus-Christ »[[10]](#footnote-10). Comme le note Engels en 1844, un des axiomes partagés par les communistes français comme par Weitling est que « le christianisme c’est le communisme. [[11]](#footnote-11)»

Il n’est donc guère étonnant que la forme d’exposition qui fait alterner « questions et réponses » jouisse alors d’une grande vogue : elle caractérise le genre singulier du « catéchisme », « manuel » destiné à l’instruction religieuse élémentaire et visant à inculquer les dogmes fondamentaux de la religion chrétienne à un public très large. C’est cette forme qu’adopte, entre autres, le *Credo communiste* de Cabet de 1841. Un remarquable témoignage nous est donné avec le *Catéchisme communiste* publié en décembre 1844 par Moses Hess dans le *Vorwärts* sous le titre de « Questions et réponses », puis en 1846 sous le titre plus explicite de « Catéchisme communiste par questions et réponses »[[12]](#footnote-12). Inspiré de Feuerbach, qui fait du genre humain le dieu de l’homme, la dernière section de ce texte s’intitule « De la religion ». Elle s’ouvre par trois questions qui sont très révélatrices du rapport de Hess à la religion chrétienne : 51. Quelle religion devons-nous tous confesser ? La religion de l’amour et de l’humanité. 52. Où est la preuve de cette religion ? Dans le cœur de tout homme de bien. 53. Cette religion humaine universelle s’oppose-t-elle au christianisme ? Non, elle est plutôt l’*accomplissement* de la religion chrétienne.[[13]](#footnote-13) » A la toute dernière question : « Pourquoi croyions-nous jusqu’à présent que le démon était en nous, dans notre monde, que notre Dieu n’était pas en nous, pas en ce monde mais au ciel ? », le catéchisme répond en ces termes : « Parce que jusqu’à présent nous ne vivions pas dans notre Dieu, que nous ne vivions pas dans notre espèce, que nous ne vivions pas dans l’amour, mais dans la séparation et la discorde. » Mais dès que nous vivrons « dans l’amour, dans l’humanité unie, dans la société communiste », « l’enfer ne sera plus sur terre et le ciel ne sera plus par delà la terre, et tout ce qui nous était promis par le christianisme de façon prophétique et fantastique s’accomplira dans la société véritablement humaine, selon les lois éternelles de l’amour et de la raison. [[14]](#footnote-14)»

Dès lors que la vérité de cette foi ne dépend pas de conditions historiques particulières, mais de « lois éternelles », la question « Pourquoi le christianisme n’a-t-il pas encore atteint son but ? » ne pouvait recevoir qu’une seule réponse : « Parce qu’il n’a pas jusqu’ici clairement reconnu son but…». Ce qui fait encore défaut, c’est donc la conscience de l’immanence du but. Il en découle que, faute de pouvoir « instaurer immédiatement » une société communiste, il faut accomplir les « travaux préparatoires à la société communiste », lesquels consistent « avant tout à faire prendre conscience à la société actuelle de sa misère et de sa vocation à un sort meilleur [[15]](#footnote-15)». En fait, c’est tout un répertoire de questions qui se constitue en ces années 1840 et porte sur la détermination des moyens les plus propres à éveiller cette prise de conscience. Ainsi, toutes les discussions menées entre février 1845 et janvier 1846 roulaient autour d’un certain nombre de questions dont on peut se faire une idée assez précise en se reportant à l’énumération qui figure dans la notice de Maximilien Rubel relative au texte d’Engels sur la « Fin de la Ligue des communistes ». On y trouve notamment les questions suivantes : « Quand et sous quelle forme le communisme a-t-il été proposé et mis en pratique comme remède, à une époque antérieure ? Pour quelle raison le communisme n’est-il pas parvenu au stade de la réalisation ? De quelle façon l’introduction du communisme aurait-elle, par conséquent, les meilleures chances ?[[16]](#footnote-16)» A Londres, dans l’Association culturelle des travailleurs allemands, deux positions s’affrontaient alors. D’un côté, Karl Schapper expliquait la non-existence de la « communauté » par le manque d’*Aufklärung*[[17]](#footnote-17)c’est-à-dire de connaissances nécessaires chez les classes laborieuses. Une fois les masses convaincues de la vérité de la « communauté » c’est-à-dire mûres pour le communisme, « les choses se feront spontanément ». Il faut donc avant tout miser sur la force de la persuasion qui devra s’exercer sur plusieurs générations. De l’autre, Weitling et Kriege tenaient la propagande pour parfaitement stérile : « L’humanité est par nécessité, toujours mûre », mais c’est seulement par l’action que les masses se convaincront de la nécessité d’instaurer le communisme.[[18]](#footnote-18)

Ce qui est remarquable c’est que la définition du communisme ne fait pas encore l’objet de débats et de controverses, contrairement à la question du choix des moyens pour y parvenir. Moses Hess, qui accorde quant à lui un rôle fondamental à l’éducation, parle indifféremment dans son *Catéchisme* de la « société communautaire » ou de la « société communiste » pour désigner l’état de l’« humanité unie », libérée de la domination de l’argent et de la propriété privée. Dans ce nouvel état, les « fruits de la nature » aussi bien que les « produits de la société » seront « propriété commune de la collectivité » ou « propriété de la société »[[19]](#footnote-19). Dans l’esprit de la plupart des partisans du communisme, cette « propriété commune » s’identifiait, on l’a vu, à la « communauté des biens ». La formule avait la force d’un signe de ralliement, par delà les désaccords sur la stratégie. Elle permettait ainsi de provoquer une « clarification » en rejetant tous ceux qui n’y souscrivaient pas hors des rangs communistes. On s’en aperçoit en prenant connaissance de la lettre adressée par Engels de Paris au comité de correspondance communiste de Bruxelles le 23 octobre 1846. Il y évoque une discussion mouvementée avec les partisans de Karl Grün et de Proudhon qui lui permit d’emporter la décision et de rallier au communisme treize des quinze présents à cette réunion. Mettant l’accent sur la « communauté des biens », il en tire cette conséquence que cette définition du communisme excluait toute « attitude pacifique » envers les bourgeois comme toute concession à la doctrine de Proudhon « qui conserve la propriété individuelle avec toutes ses conséquences »[[20]](#footnote-20). Il résume les intentions des communistes en ces termes : 1. Faire prévaloir les intérêts des prolétaires contre ceux des bourgeois. 2. Atteindre ce but en supprimant la propriété privée et en la remplaçant par la communauté des biens. 3. Pour réaliser ces objectifs, ne pas admettre d’autres moyens que la révolution violente et démocratique. [[21]](#footnote-21)»

**Le « Projet de profession de foi communiste »**

Un peu plus d’un an après, c’est pourtant cette définition du communisme par la « communauté des biens » qui allait être abandonnée au profit d’une autre, fondée sur une compréhension particulière de l’histoire. Au début de juin 1847, lors du premier congrès de la Ligue tenu à Londres, le premier article des statuts affirmait encore que « la Ligue a pour but la suppression de l’esclavage des hommes par la diffusion de la théorie de la Communauté des biens et, dès que possible, par son introduction dans la pratique ». En décembre 1847, le premier article des statuts adoptés lors du second congrès dit tout autre chose : « le but de la Ligue est la chute de la bourgeoisie, la domination du prolétariat, l’abolition de l’ancienne société bourgeoise reposant sur les antagonismes de classes, et la fondation d’une nouvelle société sans classe et sans propriété privée ». C’est qu’entre juin 1847 et décembre 1847 une décantation théorique et politique s’opère à la faveur d’un long travail auquel Engels participe très activement.

A cet égard, le document connu sous le titre de *Projet de profession de foi communiste*, daté du 9 juin 1847 et envoyé à toutes les communes de la Ligue pour discussion, marque un moment crucial en dépit de son caractère composite de son inspiration. Comme l’a bien noté Bert Andréas[[22]](#footnote-22), l’étude de ce texte permet de corriger la présentation rétrospective faite par Engels dans sa *Contribution à l’histoire de la Ligue des communistes*. Selon ce dernier, ce sont les membres de la Ligue qui invitèrent Marx et Engels à entrer dans leur organisation pour rédiger un manifeste appelé à devenir le manifeste de la Ligue : « Si nous voulions adhérer, on nous donnerait l’occasion, lors d’un congrès de la Ligue, de développer notre communisme critique dans un manifeste, qui serait ensuite publié comme manifeste de la Ligue [[23]](#footnote-23)» . Si l’on comprend bien, non seulement la forme du Manifeste aurait déjà acquise au printemps 1847 au moment où cette invitation fut adressée, mais encore le projet d’un manifeste communiste comme manifeste *de* la Ligue aurait été déjà arrêté et sa réalisation en aurait été déjà confiée à Marx et Engels *avant* la tenue du premier congrès de la Ligue en juin 1847. Parlant de ce premier congrès, Engels met l’accent sur le changement de nom et sur la discussion des nouveaux statuts mais, fait significatif, ne mentionne pas une fois le *Projet de profession de foi communiste* du 9 juin. Or ce projet, qui sacrifiait une nouvelle fois à la forme ancienne du catéchisme, fut de plus élaboré par plusieurs auteurs dont Engels, et non par le seul Engels. Karl Schapper fait allusion à ce projet dans une « introduction » écrite à Londres en septembre 1847 pour le numéro 1 d’une feuille appelée la *Kommunistische Zeitschrift*: il y indique que l’ébauche d’un « credo communiste succinct et facilement intelligible à tous » est déjà écrite et aussi que ce credo exposera « ce que nous sommes et ce que nous voulons »[[24]](#footnote-24). Ce projet collectif comporte 22 questions. Leur examen attentif manifeste à quel point il résulta d’un compromis entre les idées de Karl Schapper et ses amis, telles qu’elles s’expriment dans les questions 1 à 6, et les conceptions d’Engels qui ressortent des questions 7 à 11 et 14 à 20 et des réponses qui leur sont apportées[[25]](#footnote-25).

Ainsi la réponse à la question 1 (« Quel est le but des communistes ? ») donne de ce but une définition très feuerbachienne, très proche dans sa formulation de la conception défendue par Moses Hess dans son *Catéchisme* [[26]](#footnote-26): « D’organiser la société de telle sorte que chacun de ses membres puisse développer et exercer l’ensemble de ses facultés et de ses forces en toute liberté et cela sans porter atteinte aux fondements de la dite société. » A la question 3 « Comment voulez-vous atteindre ce but ? », il est répondu de façon très attendue: « Par l’abolition de la propriété privée que remplacera la Communauté des biens. ».Mais à la question 4 : « Sur quoi fondez-vous votre communauté des biens ? », deux réponses sont cette fois-ci apportées qui se superposent davantage qu’elles ne se complètent : « Premièrement sur la masse des forces de production et des moyens de subsistance engendrés par le développement de l’industrie, de l’agriculture, du commerce et de la colonisation et sur la possibilité qui existe de leur accroissement à l’infini grâce au machinisme et aux découvertes de la chimie, et autres. Deuxièmement sur l’existence dans la conscience ou le sentiment de tout homme de certains principes irréfutables, de principes qui sont le résultat de toute l’évolution historique et à ce titre n’ont pas besoin d’être prouvés. [[27]](#footnote-27)» On le voit, alors que la première réponse fait reposer la communauté des biens sur le terrain social et économique, la seconde lui procure une fondation essentiellement morale, plutôt conforme aux vues de Karl Schapper et de ses amis. Les « principes irréfutables » sont en effet illustrés par la réponse à la question 5 (« Quels sont ces principes ? ») par ces deux exemples : « tout homme cherche à être heureux » et « le bonheur de chacun est inséparable du bonheur de tous ». Enfin à la question 6 : « Comment voulez-vous préparer votre Communauté des biens ? », il est répondu : « Par l’instruction (*Aufklärung*) et l’union du prolétariat», ce qui nous renvoie aux débats de 1846 sur la maturité de l’humanité actuelle et à la position déjà adoptée alors par Karl Schapper.

La question 7 : « Qu’est-ce que le prolétariat ? », introduit un tournant dans l’exposé en définissant le prolétariat de telle sorte qu’il soit manifeste qu’« il n’y a pas toujours eu des prolétaires » (réponse à la question 8), puisque le prolétariat est né de l’introduction des machines inventées au siècle dernier (réponse à la question 9), les questions suivantes (10, 11, 12) permettant de préciser en quoi le prolétariat se distingue respectivement de l’esclave (9), du serf (10) et de l’artisan (12). La question 13 : « Vous en croyez donc pas que la Communauté des biens a toujours été possible ? », il est répondu en ces termes : « Non…Le communisme est la théorie d’une libération qui n’était pas possible pour les esclaves, les serfs ou les artisans mais qui l’est seulement pour les prolétaires, par conséquent il appartient nécessairement au dix-neuvième siècle et n’était pas possible à une époque antérieure. » La question 14, qui opère un retour explicite à la question 6 (« Revenons à la sixième question »), est certainement due à Engels lui-même : « Si vous voulez préparer la Communauté par l’instruction et l’union du prolétariat, vous rejetez donc la révolution ? ». Il y est répondu que la préparation de la Communauté par ces moyens implique bien le rejet de « toutes les conspirations » qui « sont non seulement inutiles mais encore  nuisibles », mais que les « révolutions », étant toujours et partout « la conséquence nécessaire de circonstances » indépendantes de la volonté d’un parti ou d’une classe, n’ont pas à être commandées ou planifiées. Bien sûr, il n’est pas question de proclamer ici la nécessité d’une « révolution violente et démocratique », à la manière d’Engels en octobre 1846, mais il n’est du moins pas exclu que ce but puisse advenir à la faveur d’une révolution spontanée. Les questions 20, 21 et 22 portent respectivement sur la Communauté des femmes, la subsistance des nationalités dans le communisme et l’attitude des communistes à l’égard des « religions existantes ». La réponse à cette dernière question est au plus haut point significative de l’évolution accomplie en quelques mois : « Toutes les religions jusqu’à présent ont été l’expression des stades du développement historique de peuples ou de groupes de peuple. Or, le communisme est le stade du développement qui rend superflues *toutes* les religions existantes et les abolit.[[28]](#footnote-28) » Tout bien pesé, ce projet de profession de foi, même s’il maintient encore la définition religieuse du communisme par la communauté des biens, marque déjà une certaine rupture avec le communisme religieux des années antérieures, en ce qu’il historicise la condition du prolétariat dont il fait dépendre la possibilité même de l’instauration du communisme. Par là il historicise déjà, fut-ce indirectement, le communisme lui-même, même s’il n’en tire pas encore toutes les conséquences.

**Les « Principes du communisme »**

Cette historicisation est menée à bien, de façon cette fois tout à fait explicite, dans le texte élaboré par Engels sous le titre de *Principes du communisme* écrit fin octobre-novembre 1847, juste avant l’ouverture du deuxième congrès de la Ligue. Formellement ce document emprunte encore à la présentation propre au catéchisme. Cependant, comme le remarque Jonathan Sperber : « Le texte d’Engels posait vingt-cinq questions, chacune avec sa propre réponse, mais dès la question 4, les réponses devenaient très longues et ne ressemblaient plus du tout à du catéchisme. [[29]](#footnote-29)» En fait, dès la première question : « Qu’est-ce que le communisme ? », on prend la mesure du changement intervenu relativement au projet précédent : au lieu de reconduire à la formule de la communauté des biens à partir d’une interrogation préalable sur le « but » des communistes, la réponse affirme abruptement que « le communisme est la théorie des conditions de la libération du prolétariat », introduisant la référence au prolétariat au tout début de l’exposé alors qu’il fallait attendre la réponse à la question 6 du projet de juin pour qu’apparaisse la première mention du prolétariat. Tout de suite après, la réponse à la question 2 définit le prolétariat lui-même comme « la classe travailleuse du dix-neuvième siècle »[[30]](#footnote-30), rapportant directement sa naissance à des conditions historiques qui sont spécifiées dans la longue réponse à la question 4. Le seul fait de partir de telles « conditions » et non d’un « but » abstraitement défini est à lui seul révélateur de la nouvelle logique qui doit présider à la progression systématique des questions. On remarque ainsi que les questions 7 (« Qu’est-ce que le prolétariat ? »), 8 (« Il n’y a donc pas toujours eu des prolétaires ? »), et 9 (« Comment est né le prolétariat ? ») du *Projet de profession de foi* sont amenées par la réponse à la question 1 et viennent maintenant en tête de l’exposé (questions 2, 3, 4 des *Principes*). On a ensuite un groupe de questions qui reprennent quasiment les formulations de questions figurant déjà dans le projet de juin 1847 : « En quoi le prolétaire se distingue-t-il de l’esclave ? » (Question 7 reprenant la question 10 du projet), « En quoi le prolétaire se distingue-t-il du serf ? » (Question 8 reprenant la question 11 du projet), « En quoi le prolétaire se distingue-t-il de l’artisan ? » (Question 9 reprenant la question 12 du projet, même si la réponse manque dans le texte d’Engels). La question 10 : « En quoi le prolétaire se distingue-t-il du travailleur des manufactures ? », qui ne figurait pas dans le projet de profession de foi, a pour fonction de circonscrire davantage encore la condition singulière du prolétaire moderne en soulignant par contraste la perte de toute possession qui caractérise ce dernier. Les questions 10 (« Quelles furent les conséquences les plus proches de la révolution industrielle et de la séparation de la société en bourgeois et prolétaires ? »), 11 (« Quelles furent les conséquences ultérieures de la révolution industrielle ? »), 12 (« Que résulte-t-il de ces crises commerciales se répétant régulièrement ? »), lesquelles reçoivent des réponses longues et détaillées, se situent toutes sur le nouveau terrain économique et social conquis contre le communisme moral et religieux. La seule mention qui subsiste de la communauté des biens se trouve dans la réponse à la question 14 (« De quelle sorte devra être le nouvel ordre social ? ») et elle vaut la peine d’être restituée telle quelle tant elle est révélatrice du changement de perspective : la propriété privée devra être abolie et sera remplacée « par l’usage commun de tous les instruments de production et le partage de tous les produits selon un accord commun ou la soi-disant communauté des biens (*die sogenannte Gütergemeinschaft*) ». En quelques mots, la vieille définition du communisme est reléguée ici au rang d’un aspect de l’organisation sociale de l’avenir, celui de répartition des produits en vue de la consommation, au lieu de se présenter comme le principe qui fera descendre le ciel sur cette terre. Fort logiquement la question 15 (« L’abolition de la propriété privée n’était donc pas possible plus tôt ? ») reprend à nouveaux frais la question de la « possibilité » formulée au 13. du projet (« Vous ne croyez donc pas que la Communauté des biens a toujours été possible ? »), tout en remplaçant la communauté des biens par l’abolition de la propriété privée et en faisant encore plus explicitement du développement des forces productives par la grande industrie la condition de possibilité de cette abolition. Les réponses aux questions 16 (« La suppression de la propriété privée sera-t-elle possible par des moyens pacifiques ? ») et 17 («  L’abolition de la propriété privée sera-t-elle possible d’un seul coup ? ») empruntent largement aux réponses apportées par le projet aux questions 14 (« Si vous voulez préparer la Communauté des biens par l’instruction et l’union du prolétariat, vous rejetez donc la révolution ? ») et 15 (« Voulez-vous introduire d’un seul coup la communauté des biens ? »), à cette différence près que cette fois-ci la responsabilité de la révolution qui approche retombe par avance sur les adversaires des communistes qui travaillent de toute leur force à sa venue en réprimant violemment le développement du prolétariat. La question 21 (« Quelle influence l’ordre social communiste exercera-t-il sur la famille ? ») remplace la question 20 du projet sur la « Communauté des femmes ». Juste en dessous des questions 22 (« Comment l’organisation communiste se comportera-t-elle à l’égard des nationalités existantes ? ») et 23 (« Comment se comporteront-ils à l’égard des religions existantes ? ») Engels écrit seulement le mot « reste » (*bleibt*), ce qui indique que les réponses doivent rester telles qu’elles avaient été formulées dans le projet de juin pour les questions 21 (« Dans le communisme, les nationalités subsisteront-elles ? ») et 22 (« Les communistes rejettent-ils les religions existantes ? »). Viennent enfin deux questions qui ne figuraient pas du tout dans le projet initial. Tout d’abord, la question 24 : « Comment les communistes se distinguent-ils des socialistes ? » dont le traitement donne lieu à une différenciation des socialistes en trois grandes classes : les socialistes réactionnaires, les socialistes bourgeois, les socialistes démocratiques. On discerne sans difficulté dans cette réponse l’esquisse de ce qui deviendra dans le texte du *Manifeste* la section III intitulée « Littérature socialiste et communiste » avec sa tripartition fameuse : le « socialisme réactionnaire », le « socialisme conservateur ou bourgeois », le « socialisme et le communisme critiques et utopiques »[[31]](#footnote-31). Enfin, la dernière question, la question 25 : « Comment les communistes se comportent-ils à l’égard du reste des partis politiques de notre époque ? ». La réponse à cette question sera reprise et développée dans la section IV intitulée « Position des communistes à l’égard des divers partis d’opposition ».

On le voit à présent, le texte des *Principes* fait littéralement éclater la forme du catéchisme en imposant un développement disproportionné de certaines réponses aux dépens des autres, précisément celles qui mobilisent une ample matière historique de moins en moins compatible avec la contrainte d’une alternance très rapide de questions brèves énoncées sur un ton personnel et de réponses visant un effet immédiat de persuasion. Le mardi soir 24 novembre, quelques jours avant le début du deuxième congrès de la Ligue, mais après avoir rédigé le texte des *Principes*, Engels adresse à Marx une lettre dont on ne saurait trop souligner l’importance. Elle motive en effet la proposition de changer le titre du projet soumis à la discussion du congrès non par des considérations de pure forme, mais bien par la spécificité de son contenu et par la nécessité d’une adéquation entre ce contenu et la forme d’exposition : « Réfléchis donc un peu à la profession de foi. Je crois qu’il est préférable d’abandonner la forme du catéchisme et d’intituler cette brochure : *Manifeste communiste*. *Comme il nous y faut parler plus ou moins d’histoire*, la forme actuelle ne convient pas. [[32]](#footnote-32)» L’essentiel est dans cette indication allusive au caractère historique du contenu du projet directement élaboré par Engels : en effet, si ce projet rompt pratiquement dès la question 4 avec la forme habituelle du catéchisme, c’est en ce qu’il apporte des réponses historiques à des questions historiques, ce qui contribue pour une large part à expliquer la longueur des réponses. On mesure ainsi à quel point le fait de commencer directement par deux définitions, celle du communisme et celle du prolétariat, la seconde étant impliquée par la première, permettait de faire l’économie des six premières questions du projet de juin 1847 et faisait dépendre toute la cohérence du document de questions qui appellent des réponses historiques et non plus humanitaires ou philanthropiques, comme c’était le cas auparavant. Dans la même lettre Engels souligne l’importance de ce commencement : « Je commence ainsi : Qu’est-ce que le communisme et tout de suite après le prolétariat – origine, différence avec les ouvriers d’autrefois, développement de l’opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat, crises, conséquences qu’on doit en tirer. [[33]](#footnote-33)» C’est précisément cette dimension historique qui allait occuper une place déterminante dans le texte définitif du *Manifeste* tel que nous le connaissons, comme on peut s’en apercevoir aisément à la lecture de la section I « Bourgeois et prolétaires » : dès son ouverture elle inscrit l’historicité du communisme dans le cours de l’histoire universelle. En fin de compte, il apparaît que l’adoption de la forme manifeste ne fait jamais que découler d’une *historicisation du communisme* toujours plus poussée d’une rédaction à l’autre, de juin à octobre-novembre 1847, puis de novembre 1847 à janvier 1848. C’est en dernière analyse la redéfinition liminaire du communisme qui finira par retentir sur toute l’organisation du texte en déterminant l’abandon définitif de la forme du catéchisme.

**Deuxième partie : Le *Manifeste* et la stratégie du communisme**

**Le *Manifeste* et la science de l’histoire**

Le *Manifeste* se refuse à faire du communisme une affaire de religion, de sentiment ou d’utopie. Le *Manifeste* veut montrer, par son développement même, et c’est ce qui en fait la force épique, que le communisme s’identifie au mouvement historique en cours, *« le mouvement réel qui abolit l’ordre existant »*, selon la formule célèbre de *l’Idéologie allemande.*  D’où le tranchant des formules et le souffle qui le traverse. Il met en scène la *« révolution en permanence »*[[34]](#footnote-34) : la bourgeoisie a inauguré un bouleversement qui finira par la supprimer elle-même. Et pour cela nul besoin de rêver la société future, il faut connaître le mouvement de l’histoire. En d’autres termes c’est le mouvement même du capitalisme industriel et la concentration des masses d’ouvriers qui constituent les conditions réelles du but poursuivi : « l’association universelle des travailleurs » selon la formule des saint-simoniens.

Cette connaissance du mouvement est affaire de science historique. Mais attention, il ne s’agit pas d’organiser la société à partir de la science, comme le voulait le positivisme de cette époque, il s’agit de faire servir la science à la compréhension des processus historiques. Cette prétention à fonder un texte comme le *Manifeste* sur la connaissance scientifique de l’histoire a un enjeu politique. Elle concerne le *statut du communisme*. Marx et Engels entendent poser la question du communisme en dehors du cadre utopique plus ou moins teinté de religion dans laquelle elle était enfermée jusque-là et qui conduisaient à vouloir le réaliser dans des créations locales isolées et nécessairement vouées à l’échec[[35]](#footnote-35). Le communisme n’est pas une “idée”, il n’est pas non plus une aspiration nostalgique à revenir à un état antérieur, celui de la “communauté des biens” de la République de Platon ou du premier christianisme, c’est un mouvement historique. L’enjeu programmatique du *Manifeste* est donc de montrer qu’il y a une *nécessité historique* qui mène à l’abolition de la propriété privée et de la division du travail. Car le communisme n’est pas le renouveau des vieilles formes communautaires hiérarchiques et oppressives comme en rêvaient certains inventeurs de cités idéales. Il n’est pas un « avant », mais un « au-delà » du capitalisme. Le mouvement historique ne peut mener qu’à la réappropriation par les individus des conditions de leur existence, condition de l’épanouissement par les individus de toutes leurs facultés, parce qu’il est déjà en tant que lutte contre la domination du capital « auto-activité » ou « mise en action de soi » du prolétariat. Il n’y a pas de séparation entre mouvement et but, entre moyen et fin. Le communisme comme mouvement conduira donc finalement à « la communauté des individus complets » ou à « l’association des hommes libres ».

D’où l’importance de la deuxième partie polémique du *Manifeste*. Les communistes se définissent comme ceux qui ont saisi le mouvement de l’histoire, en opposition aux autres formes de socialisme féodal, utopique, petit-bourgeois, etc. : « les propositions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, sur des principes inventés ou découverts par tel ou tel utopiste. Elles ne sont que l’expression générale des rapports effectifs d’une lutte de classe qui existe, d’un mouvement historique qui s’opère sous nos yeux.»

L’un des traits les plus frappants du *Manifeste* est son optimisme. La dénonciation des méfaits du capitalisme n’est jamais qu’un moment négatif de la grande dialectique historique du dépassement de l’état de choses actuelles. La description de la constitution du marché universel est souvent regardée aujourd’hui comme une stupéfiante anticipation de ce qu’on appelle la mondialisation. Mais dans le *Manifeste*, elle n’est pas critiquée pour ses conséquences désastreuses sur la société ou l’environnement, elle est présentée comme un pas en avant sur le chemin de la liberté. Il en est de même pour les fameuses phrases empruntées à Thomas Carlyle sur les « eaux glacées du calcul égoïste » qui noient « les frissons sacrés de l’exaltation religieuse, de l’enthousiasme chevaleresque, de la mélancolie sentimentale des petit-bourgeois.[[36]](#footnote-36)» L’extension des rapports marchands et ce que l’on appellerait aujourd’hui volontiers la « marchandisation de la vie » ou la « financiarisation de l’existence quotidienne » sont vues comme des mises à nu d’une réalité autrefois cachée par les « illusions religieuses et politiques ».

C’est que la critique a changé de bases. Matérialiste, elle n’oppose pas un principe à d’autres principes. Elle part des conditions réelles, comme *l’Idéologie allemande* l’avait souligné fortement : « les présuppositions dont nous partons ne sont pas des bases arbitraires, des dogmes : ce sont des bases réelles dont on ne peut faire abstraction qu’en imagination. Ce sont les individus réels, leur action et leurs conditions d’existence matérielles, celles qu’ils ont trouvées toutes prêtes, comme aussi celles qui sont nées de leur propre action »[[37]](#footnote-37) . En d’autres termes, le développement du capitalisme crée les conditions matérielles de la lutte des classes et de la victoire du prolétariat.

Mais de ce « mouvement réel » deux lectures en sont possibles selon le rapport que l’on établit entre les « conditions » et la lutte de classes elle-même. Selon un schéma déterministe, qui fait parfois écrire à Marx que la crise économique débouche nécessairement sur la révolution, les contradictions du capitalisme parviendront à un tel point-limite que le socialisme adviendra inéluctablement. Selon une lecture plus ouverte de l’histoire, on en déduira que certaines conditions sont sans doute nécessaires mais jamais suffisantes en elles-mêmes, puisque la lutte des classes se déroule toujours dans la dimension de la contingence. Rien dans l’affrontement ne garantit le succès de la révolution, comme Marx d’ailleurs le soulignera dans ses analyses ultérieures des événements de 1848. Ces deux lectures possibles renvoient à la tension qui traverse toute la pensée de Marx, entre la logique du capital d’une part et la logique de l’affrontement d’autre part[[38]](#footnote-38). Selon la première, le développement du capital ne peut que dépasser les cadres et les conditions qui ont servi à le former. Le marché local est dépassé par le marché national, le marché national par le marché universel. Les forces productives font sans cesse exploser les rapports de production devenus trop étroits. De la féodalité à l’époque bourgeoise, c’est la même logique qui fait passer d’une société à une autre, celle de « la révolte des forces productives contre les rapports de propriété » selon un processus de gestation et d’enfantement de chaque société à partir de la précédente.

Pourtant ce sont les « hommes qui font l’histoire ». Sur le champ de bataille rien ne peut assurer que les luttes qu’ils mènent pour leur émancipation sont à la fin nécessairement victorieuses. Comment concilier les deux logiques, celle du capital et celle de l’affrontement de classe ? On sait qu’Althusser, qui a eu au moins le mérite de voir dans la possibilité de cette double lecture un problème théorique, a choisi de faire des individus de simples supports ou porteurs (*Träger*) des rapports de production. Dans les textes de Marx, et le *Manifeste* en est une excellente illustration, la tension n’est jamais résolue d’une manière aussi unilatérale. Pour une bonne raison : l’activité des hommes n’est jamais éliminée ou entièrement absorbée par le développement du capital. Autrement dit, la lutte de classes est irréductible au seul mouvement autonome du capital.

**L’histoire et la lutte des classes**

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître d’un corps de métier et compagnon, bref, oppresseurs et opprimés ont été en opposition constante, ils ont mené une lutte ininterrompue, tantôt cachée, tantôt ouverte, lutte qui chaque fois s’est terminée par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la ruine complète des classes en lutte. [[39]](#footnote-39)»

Tout le monde connaît ce passage du *Manifeste*. On sait moins que Marx et Engels ne sont pas les créateurs de cette idée, et pas même les auteurs de sa formulation. Ils l’empruntent en grande partie à un autre ouvrage que Marx possédait et qui a lui laissé une empreinte profonde. Il s’agit de *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année[[40]](#footnote-40)*. Transcription des leçons des disciples de Saint-Simon (mort en 1825), ce texte contient dans la sixième leçon ce passage  : « L’homme a jusqu’ici exploité l’homme. Maîtres, esclaves ; patricien, plébéien ; seigneurs serfs ; propriétaires, fermiers ; oisifs, travailleurs, voilà l’histoire progressive de l’humanité jusqu’à nos jours » A vrai dire, ils n’étaient pas les premiers à reprendre à leur compte ce texte inaugural. Le fouriériste Victor Considérant avait fait de même dans son *Manifeste de la Démocratie au 19e siècle*. Et c’est d’ailleurs de ce dernier que vient l’idée selon laquelle les oppositions de classe ont tendance à se simplifier, idée qui fera l’objet d’exégèses infinies dans le champ du marxisme. Concevoir l’histoire comme une guerre entre deux classes, selon un schéma binaire est en réalité assez courant entre les années 1830 et 1840. Marx et Engels ne font absolument pas œuvre de nouveauté, d’ailleurs ils ne le revendiquent pas. Les disciples de Saint-Simon ou de Fourier ne cherchaient pas non plus à faire oeuvre d’originalité. Lorsque les premiers soutiennent que toute l’histoire jusqu’à nos jours a été marquée par l’antagonisme des classes mais aussi des familles, des villes, des Etats, des sexes, et que partout et toujours cet antagonisme a modelé les législations, transformé les institutions, déterminé le mouvement des civilisations, qu’il a été le véritable principe général des sociétés jusqu’à la société industrielle, ils empruntent en la systématisant une idée qui avait déjà été formulée avant eux. Ce qu’ils y ajoutent, et Marx et Engels feront de même, c’est la « fin de l’histoire », le *happy end* du grand récit : l’industrie moderne crée les conditions du passage de *l’antagonisme* généralisé à  *l’association* de tous avec tous, et notamment des travailleurs entre eux à l’échelle mondiale. C’est cette association qui, pour la première fois, abolira ce qui avait été jusque là le lot de toutes les sociétés : « l’exploitation de l’homme par l’homme ».

Les saint-simoniens, Considérant, Marx et Engels se sont tous appropriés une proposition fondamentale selon laquelle l’histoire, c’est d’abord l’histoire de la guerre entre des populations et des groupes humains à l’intérieur d’une même société. Cette conception de l’histoire comme guerre, Michel Foucault en a retracé le fil dans l’un de ses cours du Collège de France[[41]](#footnote-41). Remontant jusqu’à la fin du XVIIe siècle, il montre qu’elle est d’abord liée à la révolte nobiliaire contre l’ascension de la bourgeoisie et la puissance de l’État administratif, puis par renversement, qu’elle va devenir, dans l’historiographie bourgeoise du début du XIXe siècle, une arme de guerre intellectuelle pour expliquer et justifier les droits politiques et économiques de la bourgeoisie contre toutes les tentatives de Restauration de l’ancien régime. Les socialistes de diverses obédiences s’en empareront à leur tour pour légitimer la lutte des prolétaires.

Les jeunes historiens libéraux de la génération de 1815, comme Guizot, Thierry ou Thiers, ont eu pour première préoccupation l’explication de la Révolution française comme le point final d’une lutte de classes multiséculaire, qui avait commencé avec les invasions barbares et qui avait opposé les conquérants et les populations conquises. Cette conception de l’histoire est bien résumée dans L’*Histoire générale de la civilisation en Europe* (septième leçon, 30 mai 1828) de Guizot : « L’Europe moderne est née de la lutte des diverses classes de la société. (…) Aucune des classes n’a pu vaincre ni assujettir les autres ; la lutte, au lieu de devenir un principe d’immobilité, a été une cause de progrès ; les rapports des diverses classes entre elles, la nécessité où elle se sont trouvées de se combattre et de se céder tour à tour, la variété de leurs intérêts et de leurs passions, le besoin de se vaincre, sans pouvoir en venir à bout, de là est sorti peut-être le plus énergique, le plus fécond principe de développement de la civilisation européenne. »

Marx n’a jamais fait mystère de cet héritage. Il a au contraire toujours loué ces historiens et surtout Augustin Thierry, pour cette conception de l’histoire comme « lutte entre les classes ». Dans une lettre à son ami Joseph Weydemeyer datée du 5 mars 1852, il écrit : « en ce qui me concerne, ce n’est pas à moi que revient le mérite d’avoir découvert ni l’existence des classes dans la société moderne ni leur lutte entre elles. Bien longtemps avant moi des historiens bourgeois avaient retracé l’évolution historique de cette lutte de classes et des économistes bourgeois en avaient mis en évidence l’anatomie économique ». Il ajoute dans cette même lettre que ce qu’il a apporté de neuf tenait au lien qu’il avait établi entre les classes et « des phases historiques déterminées du développement de la production » ainsi qu’ à la détermination nécessaire de la fin de la lutte des classes qui «  mène nécessairement à la dictature du prolétariat », laquelle est une transition vers la société sans classes. Autrement dit, la prise du pouvoir politique par le prolétariat est une nécessité de l’histoire parce qu’elle est conditionnée par le développement économique.  On a vu plus haut que cette finalisation de l’histoire avait été déjà posée par les saint-simoniens. C’est sans doute du fait de ce « nécessitarisme » que la pensée de Marx nous semble appartenir aujourd’hui à une tout autre époque. Pourtant, comme nous l’avons souligné plus haut, il y a un fil qui parcourt le *Manifeste* et qui ne se laisse réduire ni au déterminisme économique ni au finalisme historique.

**L’auto-activité du prolétariat**

On connaît la maxime de l’Association Internationale des travailleurs de 1864 - « l'émancipation de la classe ouvrière doit être l'oeuvre des travailleurs eux-mêmes »-, qui fait écho aux “Prolétaires de tous les pays, unissez-vous” du *Manifeste*. Dans les deux cas sont affirmés en même temps un impératif et un constat. Il n’y a de classe ouvrière porteuse d’une potentialité révolutionnaire que s’il y a une activité propre des prolétaires. C’est bien pourquoi les auteurs du *Manifeste* font reproche aux socialistes utopistes, en dépit de tout ce qu’ils leur ont emprunté, de négliger cette activité au profit de leur « propre fiction d’une organisation de la société ». Les utopistes sont accusés en somme de méconnaître non seulement la situation réelle dans laquelle se déroule la lutte des classes, mais d’ignorer en même temps l’activité propre du prolétariat. Ils se refusent d’une part à la prise en compte des « conditions matérielles de l’émancipation ouvrière » (*die materiellen Bedingungen zur Befreiung des Proletariats*), « conditions qui sont le produit de l’ère bourgeoise », ce qui supposerait qu’ils se soient mis sérieusement à l’étude critique de l’économie politique, et d’autre part, ils restent aveugles aux luttes réelles des prolétaires pour se constituer en classe dans l’affrontement avec la bourgeoisie: « (…) ils ne voient du côté du prolétariat aucune *auto-activité historique*, aucun mouvement politique qui lui soit propre » (c’est nous qui soulignons). Maximilien Rubel a justement insisté sur cette expression de *geschichtliche Selbsttätigkeit* qu’il propose de traduire par « autopraxis » et que l’on peut aussi bien traduire par *auto-activité*[[42]](#footnote-42).

Que le prolétariat ait à se constituer en classe par sa propre activité dans l’affrontement avec la bourgeoisie n’est pas une idée complètement originale en 1848. Elle avait été exprimée par Flora Tristan dès le début des années 1840. (…) « Sortez de votre isolement : unissez-vous ! L’union fait la force. Vous avez pour vous le nombre, et le nombre c’est beaucoup »[[43]](#footnote-43). Cette « constitution de la classe » selon le principe de « l’union universelle des ouvriers et des ouvrières » est la première condition de l’émancipation de la classe ouvrière, qui commence justement par sa constitution en classe dans la lutte même. Mais surtout cette idée renvoie à une réalité vécue par tous ceux qui se sont liés, comme Flora Tristan comme plus tard Marx et Engels, aux multiples clubs, sociétés d’éducation, journaux, sans oublier les associations de secours mutuels et les premiers syndicats. C’est ce mouvement collectif de créations institutionnelles qui est identifié par Marx et Engels comme “l’organisation graduelle et spontanée du prolétariat en classe » et comme « le parti qui naît spontanément du sol de la société moderne ».

La tradition marxiste a largement sous-estimé cette dimension d’auto-formation et d’auto-éducation de la classe ouvrière du fait même du monopole de la science légitime que les organisations se réclamant du marxisme ont prétendu détenir et du rôle d’avant-garde dirigeante que se sont attribués les partis sociaux-démocrates des années 1880, puis au XXe siècle, les partis communistes. D’une part, l’économisme a privilégié les conditions objectives de formation de la classe au détriment de l’auto-activité prolétarienne, d’autre part, l’avant-gardisme bureaucratique a monopolisé le travail d’organisation et de “représentation” de la classe. Mais on sait que les deux tendances se sont la plupart du temps étroitement nouées.

Il est vrai que certaines formulations de Marx et d’Engels peuvent prêter à confusion si elles sont lues de façon trop étroitement déterministe. Ainsi quand, dès le début du *Manifeste*, les deux auteurs supposent une “simplification” de la société en deux classes ennemies, parlent-ils d’un effet de la concentration du capital et de l’inéluctable prolétarisation qui s’ensuit ou bien d’un processus de coalition des fractions de classes en deux grands camps opposés ? Est-elle due à la concentration progressive du capital qui produit mécaniquement une concentration du prolétariat, ou bien est-ce le résultat de la guerre entre les classes qui conduit à la construction de deux camps ennemis ? Au début du texte, l’accent est mis sur le facteur économique : la bourgeoisie est née d’une longue phase de développement économique, même si parallèlement elle a su se développer politiquement. Il en va de même du prolétariat : c’est la grande industrie qui crée les conditions de son unité et de sa force. Lorsqu’il écrira ses articles sur les événements révolutionnaires de 1848 en France, Marx mettra beaucoup plus l’accent sur l’aspect politique de la constitution du prolétariat et de la bourgeoise en classes de combat. La conclusion de l’affrontement révolutionnaire dépend de la capacité respective des classes en lutte de construire une alliance stratégique avec d’autres classes. Ce ne sont pas “simplement” deux classes nées du développement de l’industrie qui se dressent l’une en face de l’autre, ce sont deux coalitions, plus ou moins stabilisées, l’une avec à sa tête l’aristocratie financière, l’autre le prolétariat[[44]](#footnote-44). La « simplification » n’est donc pas seulement ou même pas principalement le fruit de l’évolution économique, elle est l’effet de *l’antagonisme politique* lui-même qui constitue des « camps » opposés, des sujets antagoniques. Quand les auteurs du *Manifeste* écrivent : « La société entière se scinde de plus en plus en deux grands camps hostiles, en deux grandes classes qui se font directement face: la bourgeoisie et le prolétariat », il faut bien comprendre qu’il n’y a pas deux moments séparés, le temps de constitution des classes puis le temps de l’affrontement. Les classes se constituent en même temps qu’elles s’affrontent. Les luttes inventent leur propre sujet d’énonciation qui est aussi le sujet de l’action. Le prolétariat parisien, encore numériquement faible, dispersé dans des petits ateliers, a anticipé son propre développement en avançant des revendications qui ne pouvaient être satisfaites. Mais peut-être l’idée la plus importante à retenir est que la formation de la classe par l’invention collective d’institutions qui lui soient propres et le premier pas de son émancipation. L’auto-activité est immédiatement autoémancipation du prolétariat.

**Le *Manifeste* et les problèmes stratégiques du communisme**

Finalement, trois problèmes majeurs nous semblent devoir être identifiés dans la stratégie élaborée par le *Manifeste*: la disqualification des expérimentations alternatives, la valorisation de la centralisation étatique aux dépens de toute autonomie communale, la priorité accordée à la lutte nationale comme « point de départ ».

a) L’auto-activité du prolétariat est indissociablement sociale et politique. Aux yeux des auteurs du *Manifeste*, la création de formes alternatives à la production capitaliste n’en relève cependant pas, puisqu’elles sont sommairement taxées de rêveries sans avenir. On sait que l’une des cibles de la troisième partie du *Manifeste* est la littérature dite “critico-utopiste”. Alors que dans bien des textes antérieurs, Marx et surtout Engels ont vanté les mérites des pionniers du socialisme, dans le *Manifeste* ils les prennent à partie de façon virulente en avançant une série de reproches. Les réformateurs du monde qui se laissent aller à leur imagination se refusent à l’action politique et révolutionnaire. Ils cherchent à convaincre que leur plan d’une société parfaite pourra mettre fin aux souffrances des prolétaires. Ne les considérant que comme des êtres passifs à qui il faudrait apporter de l’extérieur la solution à leurs malheurs, ils ne leur reconnaissent aucune autonomie dans l’action. En un mot, ils ne croient qu’au pouvoir de conviction de leur “système “ et à la force intrinsèque de l’exemple, refusant d’admettre la division sociale et la nécessité de la lutte. Cette critique ne reconnaît qu’une vertu à l’utopie socialiste, celle d’avoir favorisé l’aspiration à un état social débarrassé de l’antagonisme de classe. Mais cette “peinture imaginaire de la société future » n’a été utile qu’aux tout premiers temps de la lutte ouvrière. Elle ne correspond plus au stade de conscience et d’organisation auquel est parvenu le mouvement ouvrier, elle est même devenue “réactionnaire” dans la mesure où les disciples des grands utopistes cherchent “à émousser la lutte des classes et à concilier les antagonismes ».

Marx et Engels tendent à caricaturer les réalisations des “utopies sociales” et les applications du “Nouvel évangile social” (phalanstères, colonies icariennes, etc.), et à les dénigrer en les regardant comme « de petites expériences qui naturellement échouent ». Cette sentence est prononcée à la veille des événements de 1848 qui vont voir éclore des milliers d’initiatives ouvrières, notamment des coopératives ouvrières. Il est remarquable que le *Manifeste* fasse si peu de cas du mouvement coopérativiste qui avait pris son essor bien plus tôt en Angleterre. Comme si la conquête du pouvoir politique et la lutte ouvrière contre le pouvoir du capital dans les usines interdisaient les expérimentations de nouvelles formes d’activité productive, comme si l’auto-activité émancipatrice ne pouvait passer par la création d’institutions économiques et sociales échappant à l’emprise du capital. Nul doute qu’il y a là une zone aveugle qui concerne d’ailleurs autant la période qui précède la rédaction du *Manifeste* que l’époque qui la suit. Certes on dira que l’Adresse inaugurale de l’AIT en 1864 comblera ce qui apparait comme une immense lacune du *Manifeste*. En effet dans la déclaration de l’AIT, Marx vante les mérites de la coopération. Loin de les accuser d’être « réactionnaires », il va jusqu’à dire que « la valeur de ces grandes expériences sociales ne saurait être surfaite. Elles ont montré par des faits, non plus par de simples arguments, que la production sur une grande échelle et au niveau des exigences de la science moderne pouvait se passer d'une classe de patrons employant une classe de salariés; elles ont montré qu'il n'était pas nécessaire pour le succès de la production que l'instrument de travail fût monopolisé et servît d'instrument de domination et d'extorsion contre le travailleur lui-même; elles ont montré que comme le travail esclave, comme le travail serf, le travail salarié n'était qu'une forme transitoire et inférieure, destinée à disparaître devant le travail associé exécuté avec entrain, dans la joie et le bon vouloir. » Même si c’est pour ajouter quelques lignes plus loin que « pour affranchir les masses travailleuses, la coopération doit atteindre un développement national et, par conséquent, être soutenue et propagée par des moyens nationaux. » En d’autres termes qu’on ne saurait faire l’économie de la prise du pouvoir.

Il est cependant difficile de croire à une conversion entière de Marx aux vertus de ces expériences. D’abord, dans le contexte de l’Adresse inaugurale où elles sont louées, elles sont présentées comme un phénomène lié à une période de reflux du mouvement ouvrier, et apparaissent donc comme des ersatz de la lutte politique. Ensuite, le passage sur les coopératives, dans son balancement même, semble indiquer qu’il est le résultat d’un compromis nécessaire à la création de l’AIT, et non l’expression de la position de Marx. C’est d’ailleurs ce qu’Engels soulignera dans sa préface au *Manifeste* de 1890 quand il dira que l’AIT ne pouvait rassembler les différentes forces socialistes sans qu’ils renoncent « à partir des principes du *Manifeste »*. Mais surtout, ces expérimentations, dans le schéma de pensée de Marx, ne peuvent être que marginales, dans la mesure même où elles sont inintégrables dans la conception même qu’il se fait du développement historique : c’est par la généralisation du salariat sous la domination d’un capital de plus en plus concentré que seront créées les conditions économiques et techniques de la formation d’une classe ouvrière nombreuse et homogène. Nulle place ici pour les « expériences isolées » qui ne peuvent que disperser la classe ouvrière.

Martin Buber a fait la critique de cette posture dogmatique du marxisme à l’égard de l’« utopie », terme devenu presque une insulte dans cette tradition, en mettant en évidence un point essentiel. La critique de l’utopie par le marxisme ne consiste pas seulement à opposer la science du développement historique à l’imagination de la société idéale, elle repose sur une conception « nécessitariste » de la révolution. Le marxisme pense d’abord la révolution comme prise de pouvoir de l’État nécessaire à « l’accouchement » d’une société future qui s’est formée dans les « flancs du capitalisme », et non pas comme une « restructuration de la société »  ou, selon une métaphore physiologique employée par Buber, comme un « renouvellement de son tissu cellulaire » qui peut se préparer par l’expérimentation de formes alternatives de production et de vie. S’il s’agit bien de refaire une société dont le principe serait « l’autonomie communautaire », selon une autre formule de Buber, alors cette entreprise peut et même doit être commencée avant la prise du pouvoir[[45]](#footnote-45). Cette question est évidemment cruciale pour la conception que l’on peut se faire du « communisme des communs » tel qu’il émerge depuis plusieurs années. Si la révolution est considérée comme réinstitution de la société, elle se prépare à travers les activités politiques, économiques, sociales, culturelles qui sont régies par le principe alternatif du commun.

b) Le *Manifeste* assigne au prolétariat un but immédiat : la « conquête du pouvoir politique par le prolétariat. » Ce même objectif est désigné un peu plus loin comme la « conquête de la démocratie ». L. Lafargue traduira : « la conquête du pouvoir public par la démocratie [[46]](#footnote-46)», ce qui n’est guère éclairant, car c’est le prolétariat et non la démocratie qui est l’agent de cette conquête. Les expressions du *Manifeste*, « conquête du pouvoir politique » et « conquête de la démocratie », sont en fait deux manières de désigner le même objectif, le « but immédiat » ou encore le « premier pas », à savoir la conquête du pouvoir d’Etat, quelle que soit la voie par laquelle le prolétariat y parvient. Mais la « démocratie » ainsi conquise n’est jamais qu’un moyen, en aucun cas une fin. Engels l’avait fortement souligné dans le texte des *Principes*. A la question 18 (« Quel développement la révolution doit-elle prendre ? ») il avait répondu : « Elle établira avant tout une constitution d’Etat démocratique et par là directement ou indirectement la domination politique du prolétariat. Directement en Angleterre où les prolétaires constituent déjà la majorité du peuple. Indirectement en France et en Allemagne où la majorité du peuple ne se compose pas seulement de prolétaires, mais aussi de petits paysans et bourgeois (…)[[47]](#footnote-47)». Ainsi, en Angleterre, les partisans de la Charte ou « chartistes » combattent pour le suffrage universel parce que « suffrage universel est synonyme de pouvoir politique de la classe ouvrière »[[48]](#footnote-48). Mais une fois ce but immédiat réalisé, que doit faire un gouvernement du prolétariat afin de se rapprocher du but final, le renversement des rapports sociaux capitalistes ? Comment articuler le but immédiat et le but final ? Les *Principes* d’Engels disaient déjà : « La démocratie serait tout à fait inutile au prolétariat si elle n’était pas utilisée tout de suite comme moyen de faire exécuter des mesures ultérieures attaquant la propriété privée et assurant l’existence du prolétariat. [[49]](#footnote-49)» C’est pour répondre à cette question que la section II du *Manifeste* énumère 10 mesures de gouvernement qui figuraient déjà pour l’essentiel dans les 12 mesures préconisées par les *Principes* d’Engels. Ainsi une mesure comme la « Confiscation de la propriété de tous les émigrés et rebelles » (la 4e dans la liste du *Manifeste*) reprenait la 3e mesure du texte d’Engels : « Confiscation des biens de tous les émigrés et rebelles ». Mais la 2e mesure des *Principes*, non reprise par le *Manifeste*, allait jusqu’à assortir l’expropriation des grands propriétaires d’une compensation en « assignats », ce qui fait ressortir plus encore combien la Révolution française avait valeur de modèle.[[50]](#footnote-50) Au-delà de cette mesure particulière, ce sont toutes ces « mesures de transition » qui, dans les *Principes* comme dans le *Manifeste*, sont lourdement grevées par une logique de centralisation étatique poussée à l’extrême. Ces mesures seront au nombre de 17 dans le texte intitulé *Revendications du parti communiste en Allemagne* datant de mars 1848, donc écrit après la publication du *Manifeste* et distribué sous forme de tract. Cette liste de revendications vise à particulariser le programme du *Manifeste* en fonction de la situation spécifique de l’Allemagne. L’article 1 affirme : « L’Allemagne entière est déclarée république une et indivisible. [[51]](#footnote-51)» Là encore la référence à la Révolution française tient une place déterminante. En 1850, dans l’*Adresse du comité central de la ligue des communistes*, c’est toujours cette même référence qui permettra à Marx et Engels de fustiger les revendications d’autonomie communale mises en avant par certains démocrates allemands : « Face à ces plans, les travailleurs doivent non seulement combattre pour la république une et indivisible, mais aussi, en son sein, pour la centralisation la plus rigoureuse du pouvoir entre les mains de l’autorité publique », « comme en France en 1793 »[[52]](#footnote-52). Le jugement sur la Révolution française porté par *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* en 1852 sera tout autre : « La première Révolution française n’a fait que « développer ce que la monarchie absolue avait commencé : la centralisation, mais en même temps l’étendue, les attributs et les suppôts du pouvoir gouvernemental », de telle sorte que la république parlementaire se vit elle-même contrainte de « renforcer la centralisation gouvernementale » et que « toutes les révolutions perfectionnèrent cette machine au lieu de la briser.[[53]](#footnote-53) »

Par contraste, la primauté écrasante accordée à la centralisation de l’Etat à la fin de la section II nous apparaît comme ce qui a le plus vieilli dans le *Manifeste*. Dans leur *Préface* à la réédition allemande de 1872, Marx et Engels reconnaissent eux-mêmes qu’au vu de l’expérience pratique de la Commune de Paris, « ce programme a perdu, par endroits, de son actualité », non pas seulement parce que telle ou telle de ces mesures serait désormais dépassée par l’évolution du capitalisme, mais plus fondamentalement parce que toutes ces mesures présupposent une conception *instrumentale* de l’Etat d’après laquelle la prolétariat pourrait, selon les mots de *La Guerre civile en France* cités dans cette Préface, « simplement prendre possession de la machine d’Etat telle quelle et l’utiliser pour ses propres fins[[54]](#footnote-54) » L’auteur de l’Adresse du Conseil général de l’AIT avait en effet pris concernant l’Etat une position bien différente de celle que lui-même avait adoptée en mars 1850 dans son *Adresse du Comité central de la Ligue des communistes*. Au lieu de plaider pour la République une et indivisible Marx avait écrit dans la version de brouillon de *La Guerre civile en France* : « La Commune ne fut pas une révolution contre une forme quelconque de pouvoir d’Etat, légitimiste, constitutionnelle, républicaine ou impériale Elle fut une *révolution contre l’Etat en tant que tel*, contre cet avorton monstrueux de la société »[[55]](#footnote-55)

c) La lutte de classes et la révolution ne connaissent pas plus de frontières que l’accumulation du capital. Le communisme, comme mouvement réel, accompagne l’achèvement du mode de production capitaliste; la réalisation du “marché universel” par le moyen du libre échange apparaît donc comme une nécessité historique. L’appel qui conclut le *Manifeste*: « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous », ne cherche pas à empêcher ni même à ralentir l’accomplissement des tendances mondiales du capitalisme. C’est un appel à construire une puissance révolutionnaire mondiale qui se dressera en face de la puissance mondiale du capital. C’est en un double sens que l’on doit comprendre la phrase : “les ouvriers n’ont pas de patrie”. En tant que sujets d’un capital mondialisé, ils sont déracinés, en tant que porteurs d’un projet révolutionnaire, ils visent l’association universelle des producteurs.

Pourtant, le *Manifeste* établit une distinction entre forme nationale et contenu international de la lutte de classes. Cela tient, précise le *Manifeste* sous forme d’évidence, à ce que «  le prolétariat de chaque pays doit en finir, avant tout, avec sa propre bourgeoisie ».  C’est parce que l’objectif est « d’abord » la conquête de la domination politique que la lutte du prolétariat est « d’abord » une lutte nationale. Mais la difficulté est que le prolétariat est, de par sa position, une classe internationale et même mondiale. Comment concilier le “but lointain”, “l’association universelle des producteurs”, et le “but immédiat”, la conquête du pouvoir à l’échelle nationale ? Comment éviter que le “but immédiat” n’absorbe et ne détruise “le but lointain” ?

Cette distinction est directement liée à l’objectif de prise du pouvoir d’État. C’est lui qui conditionne cette dualité de la forme et du contenu. Marx devait lui-même s’apercevoir quelques décennies plus tard, mais sans en tirer toutes les conclusions stratégiques, que la distinction du *Manifeste* avait considérablement sous-estimé l’emprise des structures nationales sur le mouvement socialiste. En lisant le projet de programme du parti socialiste unifié allemand en 1875, dit « programme de Gotha », il se rendit compte que le « but immédiat » est devenu le principe structurant du parti, renvoyant le but ultime aux calendes grecques. En réalité, la « forme nationale » de la lutte a donné naissance à un socialisme national, qui a étouffé et perverti toutes les formes d’internationalisme depuis. Et l’on ne peut que donner raison à Pannekoek lorsqu’il écrivait : “le nationalisme est sans doute le sentiment le plus puissant que le capitalisme puisse éveiller et dresser contre la révolution”[[56]](#footnote-56).

1. Cf. Philippe Videlier, *Manifestez ! Destin et postérité du Manifeste communiste*, Syllepse, 2003. [↑](#footnote-ref-1)
2. F. Engels « Préface à l’édition allemande du Manifeste de 1890 », https://www.marxists.org/francais/engels/works/1890/05/fe18900501.htm [↑](#footnote-ref-2)
3. Engels sans sa préface à l’édition de 1872 en corrobore pourtant la fiction. [↑](#footnote-ref-3)
4. Cf. Philippe Videlier, *op.cit.,* p. 108-109. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cf. La recension en a été faite par Bert Andréas, *Le Manifeste communiste de Marx et Engels. Histoire et bibliographie, 1848-1918,* Milan, Feltrinelli, 1963. [↑](#footnote-ref-5)
6. Jacques Grandjonc, *Marx et les communistes allemands à Paris, Vorwärts, 1844*, Maspero, 1974, p.13. [↑](#footnote-ref-6)
7. « Contribution à l’histoire de la Ligue des communistes », in Karl Marx, *Œuvres IV Politique I*, La Pléiade, 1994, p. 1115. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cité in *Documents constitutifs de la Ligue des communistes*, textes rassemblés par Bert Andréas et traduits par Jacques Grandjonc, Aubier, 1972. [↑](#footnote-ref-8)
9. « Oui Jésus-Christ est communiste », affirme ce dernier dans son livre *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ* (1846). [↑](#footnote-ref-9)
10. Etienne Cabet, Appendice au *Voyage en Icarie*, Anthropos, 1970, p. 567. [↑](#footnote-ref-10)
11. *MEGA*, I, 2, p. 441. [↑](#footnote-ref-11)
12. Jacques Grandjonc, *Marx et les communistes allemands à Paris*, François Maspero, 1974, p. 187, note 1. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibid.* p. 197 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ibid*., p. 198-199. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibid.*, p. 195. [↑](#footnote-ref-15)
16. Karl Marx, *Œuvres IV Politique I*, *op.cit*., p. 1398-1399. [↑](#footnote-ref-16)
17. Définie par Kant en 1784 comme « l’action de s’éclairer soi-même», l’*Aufklärung* est le plus souvent comprise comme le processus de diffusion des connaissances dans toute la société. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Ibid*., p. 1397-1398. [↑](#footnote-ref-18)
19. Jacques Grandjonc, *Marx et les communistes allemands à Paris,* *op. cit*., p. 191-192. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Correspondance Marx Engels*, Tome I, novembre 1835-décembre 1848, éditions sociales, p. 432. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-21)
22. *Documents constitutifs de la Ligue des communistes*, *op. cit*., p. 40. [↑](#footnote-ref-22)
23. Karl Marx, *Œuvres IV Politique I*, *op. cit*., p. 1114. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ibid*., p. 991-993. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Documents constitutifs de la Ligue des communistes*, *op.cit.*, Introduction, p. 40. [↑](#footnote-ref-25)
26. Celui-ci présente la « société communautaire » comme la société « au sein de laquelle les moyens seront offerts à chacun de développer et d’utiliser ses facultés humaines. » (Jacques Grandjonc, *Marx et les communistes allemands à Paris*, *op. cit*., p. 191). [↑](#footnote-ref-26)
27. *Documents constitutifs de la Ligue des communistes*, *op. cit*., p. 125-127. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Ibid*., p. 141 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-28)
29. Jonathan Sperber, *Karl Marx, Homme du XIXe Siècle*, Piranha, 2017, p. 189. [↑](#footnote-ref-29)
30. *Marx-Engels Werke*, Band 4, Dietz Verlag Berlin, 1974, Seite 361. Cf. Marxist’s Internet Archiv (MIA) : [www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/index.htm](http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/index.htm) (nous nous référons constamment à cette édition pour toutes les citations que nous avons traduites de l’allemand). [↑](#footnote-ref-30)
31. On notera toutefois que Marx, tout en s’inspirant au début des *Principes* d’Engels, a remanié son propre projet de plan pour cette section III (Marx § Engels, *Manifeste du parti communiste*, GF Flammarion, 1998, p. 155). [↑](#footnote-ref-31)
32. Marx Engels, *Correspondance*, tome I, novembre 1835-décembre 1848, éditions sociales, 1978, p. 507-508 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-32)
33. *Ibid*., p. 508. [↑](#footnote-ref-33)
34. Cf. règlement de la « société universelle des communistes révolutionnaires » (mi-avril 1850), in *Œuvres IV Politique I*, *op. cit.*, p. 559. [↑](#footnote-ref-34)
35. Rappelons que le *Manifeste* est exactement contemporain de l’Exode des partisans de Cabet pour le Texas où ils comptaient installer des communautés icariennes. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Manifeste*, *op. cit*., p. 76. [↑](#footnote-ref-36)
37. Marx et Engels, *L’idéologie allemande*, Éditions sociales, 1970, p. 24.. [↑](#footnote-ref-37)
38. Nous avons analysé cette tension dans notre ouvrage *Marx, Prénom : Karl*, Gallimard, 2012. [↑](#footnote-ref-38)
39. *Manifeste*, *op. cit.*, p. 74. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Exposition. Doctrine de saint-Simon. Première année.1829*.Paris,au bureau de l'organisateur, et chez Mesnier, 1830. [↑](#footnote-ref-40)
41. Cf. Michel Foucault, *“Il faut défendre la société”, Cours au Collège de France*, 1975-1976, Seuil-Gallimard, 1997. Pour Foucault, ce discours de la lutte des classes apparaît à la fin du XVIIe siècle comme un contre-discours par rapport au discours dominant de la souveraineté, de nature juridico-politique. [↑](#footnote-ref-41)
42. Cf. Maximilien Rubel,  *Études de marxologie*, « Auto-émancipation ouvrière et marxisme politique », *Cahiers de l’I.S.M.E.A.*, Série S, n°18, Avril-Mai 1976, pp. 773-812 ; Transcription Smolny – 2009. Cette traduction remplace celle de « spontanéité historique» que l’on trouve dans son édition de 1963 du *Manifeste*, Œuvres I, p. 191. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Ibid*., pp. 140 et 142 [↑](#footnote-ref-43)
44. Marx, *Les Luttes de classe en France*, Folio, Gallimard, p. 324. [↑](#footnote-ref-44)
45. Cf. Martin Buber, *Utopie et socialisme*, Paris, L’échappée, 2016. [↑](#footnote-ref-45)
46. Karl Marx *Œuvres I Economie I*, La Pléiade, 2010, p. 1582, note 2 de la page 181. [↑](#footnote-ref-46)
47. Cf. *Grundsätze des Kommunismus*, . Marxist’s Internet Archiv (MIA) : [www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/index.htm](http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/index.htm) [↑](#footnote-ref-47)
48. Karl Marx, *Œuvres IV Politique I*, La Pléiade, p. 687. Dans un article de la *Neue Rheinische Zeitung* du 1er janvier 1849 (*Œuvres IV Politique I*, *ibid*., p. 139), Marx disait déjà : « Les chartistes à la tête du gouvernement anglais, c’est alors seulement que la révolution sociale passe du royaume de l’utopie au royaume de la réalité. » [↑](#footnote-ref-48)
49. Cf. *Grundsätze des Kommunismus*, . Marxist’s Internet Archiv (MIA) : [www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/index.htm](http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/index.htm) [↑](#footnote-ref-49)
50. Jonathan Sperber, *Karl Marx Homme du XIXe siècle*, *op. cit*., p 196. Rappelons que l’assignat désignait le papier-monnaie émis en France sous la Révolution. [↑](#footnote-ref-50)
51. Karl Marx, *Œuvres IV Politique I*, *op. cit*., p. 3. [↑](#footnote-ref-51)
52. Karl Marx, *ibid.*, p. 557. [↑](#footnote-ref-52)
53. Karl Marx, *ibid.*, p. 531. [↑](#footnote-ref-53)
54. Karl Marx, *Œuvres I Economie I*, *op. cit*., p. 1481. [↑](#footnote-ref-54)
55. Version de brouillon de *La Guerre civile en France*, in Karl Marx, *Révolution et socialisme, Pages choisies*, traduites et présentées par Maximilien Rubel, Petite Bibliothèque Payot, 2008, p 178-179 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-55)
56. A. Pannekoek, “Au sujet du parti communiste”, in Korsch, Mattick, Pannekoek, Rühle, Wagner, *La contre-révolution bureaucratique*, UGE, 10/18, 1973, p. 180. [↑](#footnote-ref-56)