

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

EXPLORATEURS EN LENDEMAIN : LA DESCRIPTION DE LA SOCIÉTÉ COMMUNISTE  
DANS LA TRADITION MARXISTE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

ANTOINE FORCIER

SEPTEMBRE 2023

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Merci à Laurie, Naïma et Flora d'être aussi formidables, gentilles et aimantes. Merci à Paul et Jocelyne pour leur soutien constant et multiforme. Merci à Louis-Charles d'avoir toujours été un modèle positif, et, accessoirement, de m'avoir prêté l'exemplaire du *Capital* qui traînait sur son étagère quand je n'étais encore qu'un ado. Merci à Yves Couture pour les commentaires, les critiques et les suggestions qui ont très certainement participé à améliorer ce mémoire, mais aussi pour les intéressantes discussions qui ont permis d'élargir mes horizons. Enfin, un chaleureux salut aux militants, aux camarades du passé à qui nous devons tant, à ceux du présent avec qui j'ai eu la chance et la joie de partager la lutte, mais aussi à ceux de demain qui continueront le combat pour abattre cette société inhumaine et, enfin, instaurer la société communiste.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	ii
TABLE DES MATIÈRES .....	iii
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT .....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 LE COMMUNISME DU PASSÉ.....	21
1.1 Le communisme primitif .....	21
1.1.1 L'intérêt pour le communisme primitif dans la tradition marxiste .....	21
1.1.2 La définition et la description du communisme primitif.....	22
1.1.3 La dissolution de la communauté primitive .....	26
1.2 Marx et la commune russe.....	27
1.2.1 Les perspectives politiques concernant la révolution en Russie .....	28
1.2.2 La signification politique du débat et ses interprétations contemporaines .....	31
1.3 Le rapport du marxisme avec l'utopisme .....	34
1.3.1 Les définitions de l'utopisme chez Marx .....	35
1.3.2 L'héritage utopiste .....	37
1.3.3 Une absence de rupture en ce qui a trait au but, une rupture quant aux moyens .....	40
1.3.4 L'utopie et la science .....	45
CHAPITRE 2 LE COMMUNISME AU PRÉSENT .....	48
2.1 La nécrologie du capital.....	48
2.1.1 La critique de l'économie politique .....	48
2.1.2 Le caractère historiquement transitoire du capitalisme.....	51
2.1.3 La mort catastrophique du capital .....	57
2.2 Les racines matérielles du communisme au sein du capitalisme.....	62
2.2.1 La productivité du travail et les besoins humains .....	63
2.2.2 Le temps nécessaire et le surtravail.....	67
2.2.3 Le travail coopératif et la socialisation de la production .....	74
2.3 Le parti de classe comme précurseur de la société future .....	77
CHAPITRE 3 LE COMMUNISME DU FUTUR.....	81
3.1 L'abolition de la propriété privée .....	81
3.1.1 La propriété .....	82

3.1.2	Le salariat .....	87
3.2	L'abolition des classes sociales .....	90
3.2.1	Bourgeois et prolétaires.....	90
3.2.2	La division sociale du travail .....	94
3.2.3	La distinction ville/campagne .....	101
3.3	L'abolition de l'argent .....	105
3.3.1	La gratuité universelle.....	106
3.3.2	La fin de l'échange.....	110
3.4	L'extinction de l'État.....	114
3.4.1	L'origine et la fonction de l'État.....	114
3.4.2	La dictature du prolétariat .....	116
3.4.3	La fin de la politique .....	119
3.4.4	L'internationalisme et la communauté humaine mondiale .....	124
CONCLUSION .....		127
BIBLIOGRAPHIE .....		136

## RÉSUMÉ

Résumé :

Le nom de Marx reste l'emblème par excellence du communisme moderne. Il existe pourtant une thèse qui jouit paradoxalement d'un large consensus : Marx n'aurait rien écrit de substantiel concernant la description de la société future. L'intention de notre réflexion est de montrer qu'au contraire l'œuvre de Marx, mais aussi celle d'Engels et de plusieurs marxistes à leur suite, s'appuient sur des descriptions nombreuses et élaborées du communisme. Partant de l'idée qu'il faut considérer l'œuvre de Marx comme un tout cohérent sous-tendu par un objectif politique clair, il est possible de faire ressortir de manière saillante la centralité du communisme en son sein. Non seulement nous affirmons que Marx discute de long en large du communisme, mais nous explicitons de manière systématique ces descriptions du communisme en examinant tour à tour ses analyses du communisme du passé, du communisme que contient en puissance la société capitaliste moderne et enfin la société communiste à venir, après le dépassement révolutionnaire de l'ordre actuel des choses.

Mots clés : communisme, marxisme, gauche communiste, conception matérialiste de l'histoire, préfiguration du futur, communauté (*Gemeinwesen*), utopie, rapports sociaux de classes.

## ABSTRACT

### Abstract

Marx's name remains one of the emblems of modern communism. However, there is a thesis that paradoxically enjoys a large consensus: Marx would not have written anything substantial concerning the description of the future society. The intention of our reflection is to show that, on the contrary, Marx's work, but also that of Engels and many Marxists after them, is based on numerous and elaborate descriptions of communism. Starting from the idea that Marx's work must be seen as a coherent whole underpinned by a clear political objective, it is possible to bring out in a salient way the centrality of communism within it. Not only do we affirm that Marx discusses communism at length, but we also systematically explain these descriptions of communism by examining in turn his analyses of past communism, of the communism that modern capitalist society potentially contains in itself, and finally of the communist society to come, after the revolutionary overcoming of the present order of things.

Keywords: Communism, Marxism, Left communism, Materialist conception of History, Prefiguration of the future, Community (*Gemeinwesen*), Utopia, Social relations of classes.

## INTRODUCTION

La révolution sociale du XIXe siècle ne peut puiser sa poésie dans le temps passé, mais seulement dans l'avenir<sup>1</sup>.

Sognarono spiriti insigni la Città di Dio o la Città del Sole, altri cercarono e progettaron la nuova Città dell'Uomo, e credettero vincere proponendone il disegno ai potenti del tempo o alla forza dell'opinione generale... *Andammo molto più oltre*. Ma non perché, deridendo poeti e mistici, apostoli e missionari, ci compiacciamo nella bassezza dello scetticismo, dell'agnosticismo, dell'eclettismo che si pasce nel giro dell'oggi e in quello più cieco ancora della persona, bensì perché *considerammo positivo e sicuro lo studio della città di domani, e più ancora la diretta battaglia per essa*<sup>2</sup>.

Vous voulez savoir comment sera la société communiste ? C'est très simple. Regardez autour de vous *tout* ce qui se passe dans la société capitaliste, et dites-vous que dans la société communiste *rien* ne se passera comme ça<sup>3</sup>!

La pensée de Marx est indéniablement de celles qui apparaît avoir une descendance politique très éclectique. À titre d'exemple, un régime totalitaire comme celui de l'URSS se réclamait tout autant de son héritage que la jeunesse plutôt libertaire de Mai '68. Ce qu'on appelle par tradition le marxisme semble donc avoir la particularité de pouvoir incarner une chose et son contraire : le réformisme ou le radicalisme, la contre-révolution ou la révolution, le totalitarisme ou un esprit libertaire, Staline ou Trotsky, la social-démocratie ou le communisme.

Presque tous ceux qui revendiquent un héritage marxiste s'entendent en revanche sur un point et ce, peu importe leur appartenance politique : Marx n'aurait jamais jeté sur papier une

---

<sup>1</sup> Karl Marx, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », in *Œuvres tome IV : Politique I*, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Éditions Gallimard, 1994, p. 440.

<sup>2</sup> Anonyme, « Esploratori nel domani », *Battaglia Comunista*, numéro 6 (1952), p. 3. Nous soulignons. En voici une traduction française : « Des esprits insignes rêvèrent de la Cité de Dieu ou de la Cité du Soleil, d'autres cherchèrent et projetèrent la nouvelle Cité de l'Homme, et ils crurent pouvoir l'imposer en en proposant le plan aux puissants de l'époque ou à la force de l'opinion publique... *Nous sommes allés bien plus loin*. Non pas en raillant poètes et mystiques, apôtres et missionnaires, et en nous complaisant dans les vulgarités du scepticisme, de l'agnosticisme, de l'éclectisme qui se satisfait des limites de l'aujourd'hui et de celles, plus aveugles encore, de la personne mais parce que *nous avons considéré comme positive et sûre l'étude de la cité de demain, et plus encore la lutte directe pour la conquérir*. » Amadeo Bordiga, *Espèce humaine et croûte terrestre*, Paris, Petite collection Payot, 1978, p. 204-205. Nous soulignons.

<sup>3</sup> Anonyme, « La société communiste », *Programme communiste*, numéro 17 (1961), p. 11. Souligné par l'auteur.



ébauche concrète concernant le fonctionnement de la société communiste par lui tant convoitée. Toute son œuvre se résumerait à une critique implacable du capitalisme, mais n'irait jamais au-delà. Marx aurait, semblerait-il, face au communisme une posture agnostique. Les perspectives concernant les propositions positives de transformations sociales auraient été sciemment laissées de côté par lui parce qu'au fond, anticiper le futur ne serait que retomber dans les travers tant décriés de l'utopisme. Après tout, Marx n'a-t-il pas lui-même avoué dans la postface du *Capital* avoir refusé de « formuler des recettes (comtistes ?) pour les *marmites* de l'avenir<sup>4</sup> » ?

Toutefois, l'utilisation hors de son contexte et répétée de ce passage dans l'historiographie traditionnelle est au mieux une méprise inconsciente, au pire une interprétation foncièrement idéologique. Le passage en question ne concerne pas une prise de position de Marx lui-même quant à sa démarche, mais un reproche que lui adressait à l'époque la *Revue positiviste* de Paris concernant la méthode utilisée dans *Le Capital*, méthode dont Marx jugeait d'ailleurs que la revue en question l'avait bien peu comprise. Un peu plus loin, encore dans sa postface, Marx cite longuement le compte-rendu d'un écrivain russe qu'il considère avoir quant à lui bien compris la démarche essentielle du *Capital*. Voici un cours extrait significatif de ce compte-rendu : « La valeur scientifique particulière d'une telle étude, c'est de mettre en lumière les lois qui régissent la naissance, la vie, la croissance et la mort d'un organisme social donné, *et son remplacement par un autre supérieur* ; c'est cette valeur-là que possède l'ouvrage de Marx<sup>5</sup>. » Ainsi donc, le compte-rendu de l'écrivain russe, que Marx cite élogieusement, semble pourtant argumenter que l'auteur du *Capital* fait bel et bien incursion dans le futur.

Certains commentateurs de l'œuvre de Marx vont même jusqu'à attribuer toutes les atrocités qui ont été commises au nom du communisme à l'absence de propositions formelles et positives quant à la société future dans ses écrits. Selon Patrice Cailleba, par exemple, « [c]ette absence de précision constitue, on le sait, le drame passé des peuples sous le joug soviétique, ainsi que de ceux vivant dans les autres dictatures socialistes<sup>6</sup>. » En un tournemain, on explique donc le

---

<sup>4</sup> Karl Marx, « Extraits de la postface de la seconde édition allemande du *Capital* », in *Œuvres : Économie I*, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Éditions Gallimard, 1965, p. 555. Souligné par Marx.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 558. Nous soulignons.

<sup>6</sup> Patrice Cailleba, « L'utopie marxienne de la société communiste », *Futuribles*, volume 5, numéro 426 (2018), p. 79.

phénomène complexe de la *contre-révolution stalinienne* par le fait que Marx n'aurait pas su donner une recette suffisamment claire pour les marmites de l'avenir des Staline, Mao et autres Pol Pot. Ainsi Cailleba fait l'impasse sur la réalité de la contre-révolution que représente le stalinisme. Staline n'aurait donc que commis le crime d'être l'élève un peu brouillon du médiocre maître d'école Marx, au lieu d'être un dictateur ayant contribué à mettre sur pied un régime complètement antithétique à tous les principes que Marx a défendus sa vie durant.

À l'époque où le régime soviétique et ses satellites jouissaient pratiquement d'un droit de propriété intellectuelle sur l'œuvre de Marx, il était bien difficile de questionner ou de remettre en cause le dogme selon lequel Marx n'a pas écrit sur le communisme. Évidemment, chaque passage litigieux où Marx écrit en effet sur le communisme aurait montré la distance qui sépare le communisme de Marx du *socialisme réellement existant* ou, comme le dit si bien Maximilien Rubel, « chaque page de Marx et d'Engels contient, comme par anticipation, la condamnation du régime policier et esclavagiste instauré par Staline au nom du marxisme<sup>7</sup>. » Mais le « marxisme » à la sauce stalinienne avait une telle puissance idéologique et matérielle qu'il était en mesure d'assurer une domination idéologique presque sans partage face aux quelques voix dissidentes restées fidèles au communisme de Marx. Bien que Mai '68, en tant que révolte partielle qui marque en quelque sorte « la fin de la phase de contre-révolution<sup>8</sup> », ait ébranlé de nombreux mythes idéologiques tenaces, c'est finalement avec la chute du mur de Berlin et la dislocation de l'URSS, que la chape de plomb du stalinisme s'est progressivement relâchée pour de bon, jetant en revanche le bébé marxiste avec l'eau stalinienne du bain.

Le vent a quelque peu tourné lors de la crise économique de 2008, événement marquant venant remettre au goût du jour les analyses marxistes du capitalisme. Mais, le renouveau de l'intérêt intellectuel porté à Marx depuis quelques années a lui aussi ses particularités. Dorénavant, on vante surtout chez lui la critique sociale décapante du capital, mais on rejette plus souvent qu'autrement ses analyses et propositions politiques. En d'autres termes, on sépare Marx du communisme et on fait un usage paradoxalement *apolitique* de ses écrits. Après tout, les prescriptions politiques qu'il a émises ne pourraient mener qu'au totalitarisme, chantent en cœur

---

<sup>7</sup> Maximilien Rubel, *Marx et les nouveaux phagocytes*, Paris, Éditions du Sandre, 2012, p. 130.

<sup>8</sup> Anonyme, « Mai-juin 1968 : Théorie et action », *Invariance*, Série I, numéro 4 (octobre-décembre 1968), p. 66.

détricateurs et admirateurs. Certains en viennent même à se questionner sur la nature de son adhésion au communisme. En effet, selon Franck Fischbach, « [l]a question de savoir si Marx a été communiste peut apparaître, à première vue, soit comme une question inutile, tant la réponse va de soi, soit comme une pure et simple provocation. Et pourtant, c'est la seule question qui mérite d'être posée s'agissant de la relation de Marx au communisme<sup>9</sup>. »

L'enjeu de notre réflexion est donc de mettre à l'épreuve, à la lumière des écrits de Marx, la solidité du large consensus intellectuel selon lequel il n'y aurait pas de description de la société communiste dans l'œuvre de Marx. La question de recherche que nous devons nous poser est la suivante : y a-t-il en effet dans l'ensemble des écrits de Marx une description explicite et précise de la société communiste, et si oui, en quoi consiste cette description ?

Il n'existe malheureusement pas une littérature très abondante concernant notre sujet. En fait, le gros de la littérature existante concernant la société communiste chez Marx indique au contraire que cette avenue est un cul-de-sac théorique, bref que Marx ne parle presque jamais du communisme. Par exemple, selon Fischbach,

[i]l serait inutile, en effet, de se demander ce qu'est le communisme selon Marx, pour la très simple raison qu'il n'a jamais vraiment répondu à cette question : nulle part, il ne dit précisément ce qu'est le communisme ; nulle part, il ne décrit ce que serait ou pourrait être une société communiste, du moins en allant au-delà de généralités [...] <sup>10</sup>.

Fischbach résume ici de manière claire et succincte la thèse que nous tenterons de réfuter.

L'enjeu de la description du communisme s'inscrit tout à fait dans le fil historique des débats, polémiques et controverses qui ont eu cours dans l'histoire du communisme. Notamment, il est important de rappeler ici le grand débat qui a déchiré la social-démocratie vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle : la *Reformismusstreit*<sup>11</sup>. Deux militants importants dans le Parti social-démocrate allemand (SPD) se sont affrontés publiquement dans la presse et les congrès socialistes : Eduard Bernstein,

---

<sup>9</sup> Franck Fischbach, « Marx et le communisme », *Actuel Marx*, volume 2, numéro 48 (2010), p. 12.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> Terme allemand que l'on peut traduire par *querelle réformiste*.

ancien secrétaire de Friedrich Engels, ce qui lui garantissait évidemment une certaine crédibilité politique et la jeune et pugnace militante Rosa Luxemburg.

En fait, ce qui se passait dans le SPD était un affrontement politique entre deux courants politiques distincts : une droite réformiste personnifiée par Bernstein et une gauche révolutionnaire menée par Luxemburg. Quel était l'enjeu de la polémique entre la droite et la gauche au sein du parti ? *Le but final du socialisme*, précisément. En effet, selon Bernstein, la social-démocratie se devait d'évoluer positivement et de laisser tomber ses vieilles doctrines sur le but final, *c'est-à-dire à propos du communisme*. Au lieu de faire de l'agitation concernant un principe abstrait et lointain, les socialistes se devaient d'arracher petit à petit, à l'aide des luttes syndicales et du mouvement coopératif entre autres choses, des réformes à la société capitaliste. Le capitalisme se transformerait ainsi progressivement et sans douleur en société socialiste et démocratique. Le but final, le communisme, devait absolument être abandonné, d'où la célèbre formule polémique de Bernstein : « J'avoue que ce que l'on comprend d'ordinaire par "but final du socialisme" a pour moi extraordinairement peu de sens et d'intérêt. Ce but, quel qu'il soit, n'est rien du tout pour moi, le mouvement est tout<sup>12</sup>. » Il y a donc chez Bernstein une critique pleinement assumée du marxisme qui se décline en deux aspects interreliés. Bernstein s'oppose d'abord épistémologiquement à Marx et à sa prétention théorique de connaître le but final du socialisme. Ensuite, d'un point de vue politique, Bernstein s'oppose à Marx et à son but final en tant qu'il est le communisme.

Luxemburg, quant à elle, répliqua que le but final est justement ce qui donne son essence au mouvement socialiste. En effet, selon elle, Bernstein « avait commencé par abandonner le *but final* pour le mouvement. Mais comme il ne peut y avoir en pratique de mouvement socialiste sans but socialiste, il est obligé de renoncer au *mouvement* lui-même<sup>13</sup>. » Selon Luxemburg, mouvement

---

<sup>12</sup> Bernstein prononcera pour la première fois cette formule polémique dans l'article « Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft. Die Zusammenbuchstheorie und die Kolonialpolitik », *Die Neue Zeit*, vol. 16, 5 janvier 1898, p. 556 (Traduction française in <https://www.cairn.info/revue-histoire-politique-2011-1-page-17.htm#re1no20>). Celle-ci entraînera un tel retentissement dans la social-démocratie allemande qu'il publiera ensuite un livre pour s'expliquer plus en détails, donnant ainsi les bases théoriques fondamentales du réformisme social-démocrate : Eduard Bernstein, *Socialisme théorique et sociale-démocratie pratique*, Paris, Éditions les nuits rouges, 2010, 310 pages.

<sup>13</sup> Rosa Luxemburg, « Réforme sociale ou révolution ? », in *Œuvres Tome I : Réforme sociale ou révolution ? Grève de masse, partis et syndicats*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Édition Maspero, 1969, p. 81. Souligné par Luxemburg.

et but sont intimement liés. L'abandon du but final par la social-démocratie signifie dès lors que cette dernière laisse tomber son programme révolutionnaire pour s'adapter à celui du libéralisme bourgeois<sup>14</sup>. Au lieu de transformer radicalement la société pour en laisser jaillir une autre complètement nouvelle, on ne ferait que moderniser superficiellement – et donc par le fait même pérenniser – la vieille société de classes existante tout en gardant tous ses fondements socioéconomiques.

Par conséquent, le but final est un enjeu fondamental. Selon Luxemburg, le mérite de Marx est justement

d'avoir considéré non seulement le passé, l'économie féodale, mais aussi l'*avenir socialiste*. Le secret de la théorie de la valeur chez Marx, de son analyse de l'argent, de sa théorie du capital, du taux de profit, et par conséquent de tout le système économique actuel, est la découverte du caractère éphémère et transitoire de l'économie actuelle, son effondrement et par conséquent – ceci n'en est que l'aspect complémentaire – le but final socialiste. C'est uniquement parce que Marx considérait l'économie capitaliste en sa qualité de socialiste, c'est-à-dire *du point de vue historique*, qu'il put en déchiffrer les hiéroglyphes ; c'est parce qu'il se plaçait à un point de vue socialiste, pour analyser scientifiquement la société bourgeoise, qu'il put à son tour donner une base scientifique au socialisme<sup>15</sup>.

L'objectif du communisme agit donc à la fois comme lunettes méthodologiques pour analyser d'un point de vue critique la société actuelle et comme guide pour orienter l'action politique révolutionnaire.

À partir de cette polémique au sein de la social-démocratie, on peut analyser le fait que le courant réformiste rejetant toute transformation radicale de la société se présente comme étant absolument indifférent quant aux caractères que prendra la société communiste. Pour être plus précis, il rejette cette société pour lui préférer une forme jugée plus humaine et démocratique du capitalisme. À l'opposé, le courant révolutionnaire montre un fort attachement au but final – à la société communiste – en ce que ce but final doit orienter chaque action et chaque mouvement dirigé par la social-démocratie. Cependant, est-ce qu'un attachement au but final signifie nécessairement que les militants de la gauche révolutionnaire au sein de la social-démocratie revendiquaient clairement la connaissance de la nature de ce but final ? Loin s'en faut.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 59-60. Souligné par Luxemburg.

Même si Luxemburg a défendu de manière magistrale l'importance du but final contre Bernstein, elle s'est ensuite refusée à en décrire les caractères plus précisément :

Loin d'être une somme de prescriptions toutes faites qu'il suffirait d'appliquer, la réalisation pratique du socialisme en tant que système économique, social et juridique est *une chose enfouie dans la brume épaisse de l'avenir*. Ce que nous offre notre programme, ce sont de grands panneaux indiquant la direction dans laquelle doivent être recherchées les mesures à prendre, et encore ces indications ont-elles un caractère surtout négatif. [...] On peut décréter l'aspect négatif, la destruction, mais pas l'aspect positif, la construction. *Terre neuve. Mille problèmes*<sup>16</sup>.

On peut voir ici que même Luxemburg tend à rejoindre le large consensus intellectuel à propos de l'absence de description de la société future au sein du marxisme. Luxemburg ne regrette pas cette absence. Au contraire, elle considère que c'est une force du marxisme de ne pas se perdre dans les brumes de l'avenir et de laisser libre cours à la spontanéité créatrice de l'histoire.

Les discussions animées autour de la *Reformismusstreit* entre révolutionnaires et réformistes auront tout de même eu l'utilité de préfigurer les divisions politiques ultérieures entre la 2<sup>e</sup> et la 3<sup>e</sup> Internationales. En effet, ce qui était parfois considéré comme des débats abstraits – le but final a-t-il ou non une importance ? – prendra un aspect résolument concret à la suite du choc de l'éclatement de la Première Guerre mondiale. De manière générale, le courant réformiste renonça dans les faits aux principes du socialisme – en particulier à l'internationalisme – dans la plupart des pays pour participer à l'effort de guerre de sa propre nation, quelle qu'elle soit. Pour la gauche radicale, ce fut alors la mort officielle de la 2<sup>e</sup> Internationale et la trahison pure et simple des principes du socialisme de la part du courant réformiste<sup>17</sup>. Cependant, au sein de cette gauche internationale, Luxemburg et son courant n'étaient pas les seules à appeler à dénoncer de manière intransigeante la trahison politique de la social-démocratie. En Hollande par exemple, la gauche avait comme représentants le poète Herman Gorter et l'astronome Anton Pannekoek, tous deux précurseurs du courant ultérieur du communisme de conseils. En Russie, le courant bolchevik se positionnait radicalement à la gauche de la social-démocratie internationale, en particulier sur la

---

<sup>16</sup> Rosa Luxemburg, « La révolution russe », in *Œuvres Tome II : Écrits politiques 1917-1918*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Éditions Maspero, 1969, p. 83-84. Nous soulignons.

<sup>17</sup> Rosa Luxemburg, *La brochure de Junius, la guerre et l'Internationale (1907-1916) : Œuvres complètes Tome IV*, Toulouse, Collectif d'édition Smolny, 2014.

question de la guerre impérialiste<sup>18</sup>. En Italie, une gauche radicale et intransigeante s'est formée autour de la figure importante d'Amadeo Bordiga, futur fondateur et dirigeant du Parti Communiste d'Italie. Ce sont entre autres ces courants politiques qui impulseront la constitution d'une nouvelle organisation regroupant les militants restés fidèles au but final du socialisme, l'Internationale communiste.

Le courant politique autour d'Amadeo Bordiga, courant qui recevra un peu plus tard l'étiquette de *gauche communiste d'Italie*<sup>19</sup>, doit retenir particulièrement l'attention. D'une part, ce courant élabore une série de positions politiques particulières qui le place fermement à la gauche au sein de la 3<sup>e</sup> Internationale – par exemple, l'abstentionnisme électoral, le refus des fronts populaires avec des partis de la gauche bourgeoise, la dénonciation du socialisme dans un seul pays, la caractérisation du *stalinisme* en tant que phénomène contre-révolutionnaire, etc. D'autre part, il a toujours soutenu que l'ensemble de l'œuvre de Marx est une description de la société communiste. En effet, sa prise de position la plus intéressante en ce qui concerne notre réflexion est l'affirmation constante que

[l]a position de la gauche marxiste radicale, c'est-à-dire des seuls marxistes ayant droit à ce qualificatif (qu'il soit justifié ou pas de tirer ces désignations de noms de personnes) a toujours été celle-ci : ce qui, dans l'œuvre de Marx, vient au premier plan, pour le dire crûment et hors de toute équivoque, *c'est la description des caractères de la société communiste*<sup>20</sup>.

Il va sans dire que la littérature militante de ce courant particulier au sein de l'histoire du communisme occupera une place centrale dans notre réflexion pour la simple raison qu'il s'agit d'un des seuls courants au sein du marxisme à développer avec hardiesse ce genre d'arguments

---

<sup>18</sup> Lénine, « Le krach de la II<sup>e</sup> Internationale », in N. Lénine, G. Zinoviev, *Contre le courant. Tome premier, 1914-1915*, Paris, Éditions François Maspero, 1970, p. 143-183.

<sup>19</sup> L'utilisation du terme *gauche communiste d'Italie*, ou pire *gauche communiste italienne*, est politiquement problématique. D'abord, ce courant de pensée au sein du marxisme s'est toujours considéré comme étant foncièrement internationaliste. Ensuite, avec la venue au pouvoir des fascistes en Italie, la plupart des militants qui n'étaient pas emprisonnés ont dû s'exiler à l'étranger (France, Belgique et États-Unis, notamment). Nombre de ces militants exilés ont réussi à gagner à leurs idées des camarades d'autres nationalités, enlevant au courant son caractère « italien ». Pour éviter tout imbroglio qui consisterait à faire de la gauche communiste un mouvement nationalement spécifique fécondé par les traditions nationales italiennes particulières nous préférons pour la suite l'utilisation du terme *gauche communiste*.

<sup>20</sup> Anonyme, « La guerre doctrinale entre le marxisme et l'économie bourgeoise », *Le Fil rouge*, numéro 5 (2019), p. 64. Nous soulignons.

concernant la préfiguration du futur chez Marx, mais aussi parce que nous en partageons les convictions politiques.

Tout comme Marx ne put échapper à l'idéologisation de sa théorie sous la forme du « marxisme », Bordiga ne put lui non plus échapper au « bordiguisme », toutes proportions gardées, évidemment. Traumatisé par le culte de la personnalité qui se développa dans les régimes staliniens et très critique envers toute forme d'individualisme, Bordiga mit de l'avant le principe de l'anonymat pour les militants communistes, en particulier dans la presse militante. En effet, selon lui, le communisme n'est pas le mouvement de tel ou tel autre individu génial, mais c'est le mouvement impersonnel et collectif de la classe révolutionnaire. Pour ces raisons, une grande partie des écrits de Bordiga dans la presse militante parurent initialement de manière anonyme. Nous aurions bien voulu respecter cet anonymat, mais une bonne part des traductions françaises de ses écrits, traductions qui souvent sont les seules disponibles, ont été faites par des éditeurs qui ont fait le choix politique inverse de lever le voile de l'anonymat.

S'il est vrai qu'il n'existe pas une quantité impressionnante de textes sur le sujet de la description du communisme chez Marx en dehors de la tradition de la gauche communiste, il est cependant important de souligner l'effort de l'auteur Peter Hudis. Dans son livre *Marx's concept of the alternative to capitalism*, il tente de démontrer tant bien que mal que les écrits de Marx contiennent une vision de la société future. Il s'agit – à notre connaissance – du seul travail universitaire d'une certaine envergure effectué spécifiquement sur ce sujet. En cela, le travail de Hudis a une valeur indéniable et est un pas dans la bonne direction. Cependant, ce travail souffre tout de même de quelques faiblesses que nous nous devons de relever de manière synthétique.

Du point de vue de la méthode d'exposition des idées, Hudis a pris la décision d'ordonner son livre selon l'ordre chronologique des écrits de Marx. Cela ouvre la porte à diverses interprétations de son œuvre selon laquelle Marx aurait passé par autant de phases intellectuelles différentes, phases qui n'auraient pas la même valeur du point de vue méthodologique. Ce mode d'exposition chronologique utilisé par Hudis le pousse aussi à considérer que certains textes de Marx comportent davantage de descriptions de la société communiste par rapport à certains autres textes, donc à établir une sorte de hiérarchie des écrits. Par exemple, Hudis considère que les *Grundrisse* contiennent une richesse théorique concernant la société future qu'aucun autre texte de



Marx n'arrive à égarer : « What especially striking about the *Grundrisse* is its wealth of discussion of the alternative to capitalism. Indeed, it can be argued that no single work of Marx discusses a future postcapitalist society as directly or as comprehensively<sup>21</sup>. » Alors que la première affirmation est tout à fait valide, la deuxième est beaucoup plus problématique puisqu'elle suggère que les autres écrits de Marx ne comporteraient que peu de descriptions du communisme.

En effet, un tel positionnement entraîne deux postures avec lesquelles nous sommes en désaccord. D'abord, selon Hudis, il aurait fallu attendre la publication des *Grundrisse* – ouvrage resté longtemps inédit – pour enfin connaître le fond de la pensée de Marx sur les caractères de la société communiste. Or, il s'agit d'un non-sens historique puisque les courants radicaux du marxisme – en particulier la gauche communiste – n'ont pas, quant à eux, attendu la publication de textes inédits de Marx pour défendre que toute son œuvre fût un effort de description du communisme et des moyens d'y parvenir. Des textes comme les *Grundrisse* ne venaient que confirmer encore davantage une hypothèse depuis déjà longtemps établie. Enfin, Hudis semble arriver à la conclusion qu'au fond l'œuvre de Marx ne contient pas tant d'indications sur l'alternative au capitalisme, mais que si le lecteur lit les bons textes, il trouvera néanmoins des suggestions significatives.

Pour terminer en ce qui concerne le travail de Hudis, une dernière faiblesse à relever est sa timidité à appeler un chat un chat. En effet, alors que l'adhésion de Marx au communisme fut pleinement assumée et revendiquée, Hudis semble incapable de rédiger ce mot honni par la société actuelle. Il lui préfère des termes bien imprécis que Marx n'a jamais vraiment utilisés tels que *l'alternative au capitalisme* ou encore *la société postcapitaliste*. Hudis réalise donc l'exploit d'écrire un livre complet sur le concept de communisme tout en évitant soigneusement d'utiliser ce même concept !

Notre critique de certaines faiblesses du travail de Hudis nous permet d'introduire un enjeu épistémologique concernant la compréhension de l'œuvre de Marx. Pour reprendre une typologie utilisée par Miguel Abensour, il existe deux manières de concevoir cette œuvre : le modèle de la

---

<sup>21</sup> Peter Hudis, *Marx concept of alternative to capitalism*, Coll. « Historical Materialism Book Series », Chicago, Haymarket Books, 2013, p. 101.

*rupture* et le modèle de la *synthèse*. Pour le modèle de la rupture, les travaux de Marx peuvent être classés en différentes périodes qui sont séparées par des grands changements d'orientation politico-philosophiques :

Le dogmatisme stalinien avait la manie des ruptures, ruptures entre Marx et ses prédécesseurs, entre Marx et les philosophes, entre Marx et les utopistes, et pour finir rupture entre le jeune Marx, encore hégélien et le Marx mûr, qui, devenu marxiste, aurait découvert le matérialisme historique et posé les principes du matérialisme dialectique<sup>22</sup>.

L'auteur le plus connu associé au modèle de la rupture est sans doute Louis Althusser. Selon ce philosophe d'obédience stalinienne, le parcours intellectuel de Marx est marqué par une coupure épistémologique séparant son œuvre en deux périodes distinctes<sup>23</sup>. Le jeune Marx serait encore humaniste, idéaliste voire utopiste et, comble du malheur, néo-hégélien. Chronologiquement, les écrits antérieurs à *L'Idéologie allemande* sont classés dans cette catégorie. Althusser les considère comme étant épistémologiquement inférieurs aux écrits de la maturité, c'est-à-dire aux écrits postérieurs à 1845, date à laquelle Marx « découvre » le matérialisme historique. Dans sa période de maturité, Marx devient donc enfin matérialiste et pleinement scientifique. C'est, selon Althusser, sa période la plus importante du point de vue théorique, éclipsant totalement les écrits de jeunesse. En somme, selon Althusser, le jeune Marx et le Marx de la maturité n'auraient pratiquement rien en commun du point de vue de la méthode et de l'orientation politico-philosophique.

Une telle conception ne résiste pourtant pas à la critique. En effet, les concepts mis de l'avant par Marx dans ses écrits antérieurs à 1845 – on n'a qu'à penser entre autres choses au concept central de l'*aliénation* – ont la fâcheuse habitude de réapparaître constamment dans les travaux postérieurs à 1845, et ce, avec exactement la même signification. Rubel argumente par exemple qu'il « convient de signaler que le grand manuscrit des *Grundrisse*, rédigé en 1857-1858, contient de nombreuses pages qui reproduisent presque textuellement les idées exposées dans les manuscrits de 1844<sup>24</sup>. » La césure théorique arbitraire établie par Althusser ne vise en somme qu'à justifier idéologiquement le stalinisme, c'est-à-dire qu'elle ne vise qu'à faire une séparation entre le communisme et Marx afin de transformer ce dernier en un froid et inoffensif scientifique étudiant

---

<sup>22</sup> Miguel Abensour, « Pour lire Marx », *Revue française de science politique*, volume 20, numéro 4 (1970), p. 777.

<sup>23</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, Coll. « Poche », Paris, Éditions La Découverte, 2005, p. 26-27.

<sup>24</sup> Maximilien Rubel, *Karl Marx : Essai de bibliographie intellectuelle*, Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1971, p. 116.

objectivement les rouages du capitalisme, inoffensif évidemment pour le régime en place à l'époque en URSS. Ce faisant, elle empêche de bien comprendre la signification de l'œuvre de Marx.

Althusser n'est probablement plus à la fine pointe de la mode en sciences sociales. Mais son travail a quand même produit un puissant précédent. La dichotomie *jeune Marx/Marx de la maturité* est largement acceptée et utilisée dans la discipline de l'histoire des idées politiques. On la trouve entre autres chez le philosophe Michael Löwy. Pourtant d'obédience trotskyste – ce qui devrait l'éloigner sensiblement d'Althusser du point de vue politique –, Löwy donne raison à ce dernier et reprend, du moins dans la forme, le point de vue de la rupture entre le jeune Marx et le Marx de la maturité avec le même point de césure : l'année 1845<sup>25</sup>. Par contre, Löwy n'assigne pas la même signification philosophique aux deux périodes. Alors que pour Althusser la rupture s'exprime entre idéologie et science, la coupure philosophique de 1845 exprime selon Löwy l'adhésion de Marx au principe de l'autoémancipation du prolétariat.

En effet, toujours selon Löwy, le jeune Marx attribue dans l'introduction à *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* le rôle prioritaire de transformer la société aux philosophes, qui sont l'élément actif, la tête du mouvement, alors que les prolétaires n'en sont que les éléments passifs, le cœur<sup>26</sup>. Toujours selon Löwy, Marx reprendrait alors le schéma d'émancipation jacobino-babouviste, c'est-à-dire la conception selon laquelle une élite éclairée doit mener vers la libération les masses exploitées incapables de se mettre en mouvement par elles-mêmes. À partir de 1845, avec l'élaboration de la théorie de la *praxis révolutionnaire*, la tâche de transformation sociale est alors assignée aux seuls prolétaires. Marx considèrerait à partir de ce moment que ceux-ci sont eux mesure de s'*autoémanciper* sans l'aide extérieure de quelconques sauveurs suprêmes<sup>27</sup>.

Bien que Löwy établisse une rupture chez Marx qui est finalement assez différente quant au contenu de celle d'Althusser, les deux conceptions sont tout autant arbitraires. L'erreur de Löwy

---

<sup>25</sup> Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Coll. « Bibliothèque socialiste », Paris, Éditions Maspero, 1970, p. 24.

<sup>26</sup> Karl Marx, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel : Introduction », in *Œuvres Tome III : Philosophie*, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Éditions Gallimard, 1982, p. 397.

<sup>27</sup> Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, *Op. cit.*, p. 123.

est de tendre à concevoir artificiellement un Marx *jacobin* avant 1845 et un Marx *spontanéiste* après 1845. En effet, la tension somme toute assez secondaire entre la nécessité d'une avant-garde politique et l'initiative des masses parcourt l'ensemble de l'œuvre de Marx, autant avant qu'après 1845. L'erreur de Löwy, tout comme celle d'Althusser d'ailleurs, est de mettre l'accent sur des points particuliers de l'œuvre de Marx – l'autoémancipation chez l'un, la science chez l'autre – au détriment du général, de ce qui relève de la totalité de l'œuvre.

Plus récemment, le courant de la *Wertkritik* ou critique de la valeur a lui aussi amené de l'eau au moulin au point de vue de la rupture au sein du marxisme. À la différence d'Althusser et de Löwy qui séparent les deux Marx dans le temps, le courant de la critique de la valeur estime que l'œuvre de Marx dans son ensemble est constamment traversée par une dualité entre un aspect plus politique – la lutte de classes – et un aspect plus philosophique – la critique du fétichisme de la marchandise et de l'aliénation par exemple. L'aspect politique, c'est ce que le courant *Wertkritik* nomme le Marx *exotérique*, l'aspect philosophique, c'est le Marx *ésotérique*<sup>28</sup>. L'aspect exotérique chez Marx, par exemple le *Manifeste communiste*, serait, selon ce courant de pensée, plutôt dépassé, voire ringard, alors que l'aspect ésotérique est largement laissé dans l'ombre et mériterait une plus grande attention. Pauvre Marx qui, selon ces commentateurs dignes de la section psychologie d'un étal de livres au supermarché, aurait souffert d'un véritable trouble du dédoublement de la personnalité ! Le problème avec cette conception, c'est qu'encore une fois on essaie d'argumenter contre le caractère homogène et cohérent des travaux de Marx tout en voulant attribuer une plus grande valeur à telle partie de l'œuvre contre telle autre.

C'est le grand mérite intellectuel du « marxologue » Rubel d'avoir refusé la coupure épistémologique althussérienne ainsi que toutes autres formes de coupures arbitraires dans l'œuvre de Marx. Si on suit à nouveau la typologie avancée par Abensour à laquelle nous avons fait référence plus haut, les travaux de Rubel se place quant à eux au sein du modèle de la *synthèse* :

D'entrée de jeu, M. Rubel repousse le modèle de la rupture ; selon lui, une même passion, un même combat animent de part en part l'œuvre de Marx : la haine de la « civilisation », au sens de Fourier, et la lutte pour l'émancipation humaine. Sur le fond de cette continuité éthique, M. Rubel retrace avec minutie le cheminement intellectuel de Marx qu'il conçoit sous la forme d'une maturation, ou mieux, d'une

---

<sup>28</sup> Robert Kurz, *Le double Marx*, En ligne, <http://www.palim-psao.fr/article-le-double-marx-par-robert-kurz-120538666.html>, Consulté le 23 mars 2022.

sublimation. C'est pourquoi M. Rubel ne découpe pas la carrière de Marx en phases séparées mais la ponctue de moments significatifs<sup>29</sup>.

En effet, selon Rubel,

[t]oute une littérature sociologique, influencée à des degrés fort divers par la pensée marxienne, atteste une attitude commune aux interprètes de Marx : ne conserver de l'œuvre que certaines formules, isolées parfois de leur contexte le plus immédiat, éloignées toujours de l'esprit d'ensemble et de la volonté primordiale d'unité qui est au cœur même de cette pensée particulièrement homogène<sup>30</sup>.

Un tel point de vue critique sur l'œuvre de Marx – le modèle de la synthèse – est selon nous le seul valable pour bien comprendre la signification politique de cette œuvre. On ne peut atteindre le point de vue de l'ensemble si l'on ampute une ou des parties d'une œuvre ou encore moins en faisant parler une partie de l'œuvre contre une autre. Or, c'est aussi lorsqu'on prend le point de vue de l'ensemble, comme le fait Rubel, qu'on s'aperçoit du caractère unitaire et homogène de l'œuvre de Marx.

Il est important de noter ici que si nous retenons la méthode de la synthèse inspirée par Rubel, son travail ne nous paraît pas exempt de contradictions. Effectivement, son commentaire sur l'œuvre de Marx comporte une distinction entre ce qu'il nomme l'aspect éthique et l'aspect scientifique<sup>31</sup>. Si cette distinction n'a certainement pas le même sens politique que la coupure épistémologique althussérienne – Rubel considère que l'aspect éthique et l'aspect scientifique sont intimement liés chez Marx –, elle participe plutôt à affaiblir l'argument central affirmant l'unité de l'œuvre de Marx, qui doit rester au cœur de l'interprétation de son travail.

La méthode de la synthèse a donc une importance absolument centrale pour appréhender l'œuvre de Marx. On peut en conclure que chez les commentateurs et analystes de sa pensée qui établissent une quelconque forme de rupture dans son œuvre, la primauté du communisme se voit

---

<sup>29</sup> Miguel Abensour, *Loc. cit.*, p. 778.

<sup>30</sup> Maximilien Rubel, *Karl Marx : Essai de bibliographie intellectuelle*, *Op. cit.*, p. 7.

<sup>31</sup> Au sujet de cette distinction entre éthique et science, voir en particulier l'article « Marx, théoricien de l'anarchisme », in Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Coll. « Critique de la politique », Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2000, p. 81-103. En plus, il faut souligner que Rubel produit dans cet article un contre-sens politique flagrant. En voulant montrer, dans un effort louable de lutte contre le dogme stalinien, qu'un des buts du communisme selon Marx est l'abolition de l'État – ce qui est très vrai –, Rubel fait passer Marx pour un théoricien de l'anarchisme – ce qui est très faux.

par la force des choses invisibilisée. Comme l'affirme Hudis : « [t]he tendency to *fragment* Marx by studying aspects of his work in isolation from others has not only made it difficult to evaluate whether or not Marx's body of work is internally coherent, it has created a major obstacle to coming to grips with Marx's concept of transcendence of value-production<sup>32</sup>. » En effet, dans les analyses qui tiennent du modèle de la rupture, on met l'accent sur une multitude d'éléments particuliers tout en omettant le point de vue général et total. Or, l'élément qui chez Marx unit toutes les parties de sa pensée en un tout homogène et cohérent, c'est justement le *communisme*<sup>33</sup>. Hudis a donc tout à fait raison d'affirmer que la tendance à fragmenter l'œuvre de Marx résulte en une perte de vue de son analyse de la société future. Cependant, nous ne pouvons suivre Hudis lorsqu'il conclut, à partir d'un raisonnement juste, que

[s]ince Marx never devoted a work to the alternative to capitalism, and since any implicit or explicit suggestions on his part about an alternative have to be gleaned from a careful study of an array of diverse and difficult texts, the tendency to analyse one part of Marx's *oeuvre* at the expense of others has made it all the harder to discern whether he has a distinctive concept of a new society that addresses the realities of the twenty-first century<sup>34</sup>.

Nous revenons ici à une critique que nous avons déjà adressée plus haut à Hudis : les descriptions du communisme que fait Marx se retrouvent dans pratiquement tous ses textes. C'est certes un fait que Marx n'a pas écrit un livre spécifiquement sur le communisme. Mais, il ne l'a pas fait parce qu'il n'en avait pas besoin. *L'ensemble de son œuvre est déjà une description du communisme.*

Le cadre théorique que nous adopterons s'inscrit donc en faux par rapport au modèle de la *rupture* dans l'œuvre de Marx. Inspiré par les travaux de Rubel, de Roger Dangeville ainsi que par la littérature militante du courant de la gauche communiste, nous postulons au contraire *le caractère unitaire de la théorie de Marx*. Cette position épistémologique implique que nous allons considérer l'ensemble des écrits de Marx, de son adhésion au communisme<sup>35</sup> vers la fin de 1843 jusqu'à sa mort, comme une totalité théorique cohérente. Selon le courant de la gauche communiste,

---

<sup>32</sup> Peter Hudis, *Op. cit.*, p. 35. Souligné par Hudis.

<sup>33</sup> Miguel Abensour, *Loc. cit.*, p. 784.

<sup>34</sup> Peter Hudis, *Op. cit.*, p. 35.

<sup>35</sup> Rubel fait un très intéressant historique du processus d'adhésion de Marx au communisme dans la notice à la section « Argent, État, prolétariat », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 323-334.

[o]n emploie l'expression « marxisme » non pour désigner une doctrine découverte ou introduite par l'individu Karl Marx, mais pour se référer à la doctrine qui surgit en même temps que le prolétariat industriel moderne et « l'accompagne » pendant tout le cours de la révolution sociale – et nous conservons le terme de « marxisme » malgré toutes les spéculations et l'exploitation abusive de ce terme par toute une série de mouvements contre-révolutionnaires<sup>36</sup>.

L'œuvre de Marx doit donc être comprise comme un tout homogène justement parce qu'elle n'est pas l'expression du génie d'un individu particulier – les individus peuvent changer d'idée et ne sont absolument pas infaillibles – mais plutôt l'expression d'une théorie sociale impersonnelle et d'un mouvement politique collectif qui apparaissent spontanément dans l'histoire en même temps que la classe exploitée par le capitalisme.

Évidemment, loin de nous l'idée d'affirmer que Marx aurait tout dit en 1843 et n'aurait fait que répéter les mêmes litanies pour les quarante années suivantes. Au contraire, l'œuvre de Marx en est une de constante élaboration. Mais elle est en constante élaboration sur les bases théoriques établies autour de 1843-1844. À titre d'exemple, Marx a écrit deux textes « économiques », les *Manuscrits de 1844* et la *Misère de la philosophie* sans faire aucunement mention du concept de plus-value. Ce concept pourtant central du *Capital* fut élaboré plus tard. On pourrait ainsi créer une nouvelle rupture artificielle du point de vue des idées politiques en séparant et hiérarchisant arbitrairement les textes de Marx en textes *pré-plus-value* et textes *post-plus-value*. Mais, cette entreprise serait vouée à l'échec car il existe une profonde unité théorique entre certains textes pourtant éloignés dans le temps, par exemple les *Manuscrits de 1844* et *Le Capital*<sup>37</sup>.

Notre approche théorique est que l'enjeu du communisme est la clef de voûte pour bien comprendre la signification politique de l'œuvre de Marx dans sa totalité. Le communisme est d'ailleurs l'aspect qui donne toute son unité et son homogénéité aux écrits du penseur révolutionnaire. Chaque ligne écrite par Marx, même dans son opus magnum *Le Capital*, est

---

<sup>36</sup> Anonyme, *Invariance du marxisme*, Lyon, Éditions Programme, 2009, p. 38.

<sup>37</sup> Maximilien Rubel, *Karl Marx : Essai de bibliographie intellectuelle*, *Op. cit.*, p. 126.

imprégnée par ce souci pour le communisme<sup>38</sup>. Notre thèse est que Marx passa sa vie à décrire les voies menant au communisme tout en donnant les caractères précis de la société future.

Marx se penche certes souvent sur l'histoire, mais il n'est pas historien. Il parle certes d'économie, mais il n'est pas économiste. Il discute certes de philosophie, mais il n'est pas philosophe. Son travail a certes un aspect sociologique, mais il n'est pas un sociologue. Enfin, Marx s'intéresse certes à la politique, mais il s'y intéresse avant tout en tant que militant révolutionnaire et certainement pas en politologue neutre. La méthode scientifique de Marx se veut donc globale, c'est-à-dire qu'elle intègre toutes les disciplines des sciences sociales pour produire un savoir global. Nous nous inspirons de cette méthode pour élaborer notre propre réflexion. La perspective avancée mettra à contribution certains textes classiques et d'autres plus contemporains provenant de diverses disciplines : la sociologie économique, l'anthropologie, l'histoire des idées politiques et la philosophie politique.

Concernant notre méthode de travail, nous allons mettre de l'avant la posture méthodologique établie par Rubel concernant le marxisme. En effet, selon lui, si on veut bien saisir la pensée de Marx, il faut commencer par le lire au lieu de se fier seulement à ce que tel ou tel autre épigone a écrit à son sujet<sup>39</sup>. Il faut donc effectuer un retour à Marx. En ce sens, il va sans dire que la littérature primaire – les *Oeuvres* de Marx elles-mêmes, et ce, dans leur totalité, de son adhésion au communisme jusqu'à sa mort –, c'est-à-dire sans distinction entre les œuvres « de jeunesse » et « de maturité », aura dans notre réflexion une place centrale. Il est d'ailleurs important de souligner la contribution souvent sous-estimée qu'a apporté Engels au communisme. En effet, par la force des choses, celui-ci a toujours été dans l'ombre de son camarade Marx. Il en avait pleinement conscience, mais était bien loin de s'en plaindre. Selon des propos rapportés par Éleanor Marx, Engels se plaisait à affirmer humblement : « J'ai été deuxième violon et je crois être arrivé à une certaine virtuosité ; j'étais rudement content d'avoir un premier violon tel que Marx<sup>40</sup>. » Cette

---

<sup>38</sup> Roger Dangeville, « Présentation », in Karl Marx, Friedrich Engels, *La société communiste*, En ligne, [http://classiques.ugac.ca/classiques/Engels\\_Marx/societe\\_communiste/societe\\_communiste.pdf](http://classiques.ugac.ca/classiques/Engels_Marx/societe_communiste/societe_communiste.pdf), Consulté le 14 septembre 2021, p. 14.

<sup>39</sup> Miguel Abensour, *Loc. cit.*, p. 772.

<sup>40</sup> Éleanor Marx, « Friedrich Engels », in Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 18.



certaine virtuosité à laquelle Engels croit être arrivé fut aussi féconde en descriptions du communisme que celle du premier violon Marx.

Nous utiliserons aussi la littérature secondaire, mais de manière beaucoup plus circonspecte, en la confrontant à l'œuvre de Marx. Une place prépondérante sera accordée à la littérature militante de la gauche communiste en ce qu'elle est un des seuls courants du marxisme à mettre de l'avant la centralité de la description du communisme chez Marx. Une attention particulière sera accordée aux travaux de Rubel et de Dangeville. Le premier, Rubel, internationaliste intransigeant durant la Seconde Guerre mondiale, a milité toute sa vie dans des groupes communistes de conseils se revendiquant entre autres de l'héritage de Luxemburg, Gorter et Pannekoek. Mais surtout, Rubel sera le traducteur et compilateur des *Œuvres* de Marx dans la Bibliothèque de la Pléiade. Si son orientation éditoriale n'est pas exempte de tout reproche, son point de vue politique radicalement autonome par rapport aux différentes versions idéologiques du « marxisme » (stalinisme, maoïsme, etc.), son indépendance face aux entreprises d'édification de la pensée de Marx en tant qu'idéologie d'État et en justification de l'exploitation dans les régimes staliniens fait de lui un commentateur de l'œuvre de Marx possédant un pas de recul critique qui lui permet d'être bien plus fidèle à l'esprit et la lettre de Marx que les travaux relevant directement ou indirectement de Moscou. Le second, Dangeville, était lui-même militant du Parti Communiste International au côté de Bordiga dans les années 1950 et 1960. Il a plus tard entrepris de traduire et publier des textes inédits de Marx, tels que les *Grundrisse* et le 6<sup>e</sup> chapitre inédit du *Capital*, mais a aussi édité une série de compilations thématiques des écrits de Marx et d'Engels dont l'orientation éditoriale a grandement fécondé notre propre réflexion.

Finalement, nous tenterons dans la mesure du possible d'utiliser les éditions et traductions des écrits de Marx conduites par Rubel (les *Œuvres* dans la Pléiade) et Dangeville (les éditions 10/18 et Maspero) en particulier. La traduction et la publication des écrits de Marx ont en effet toujours constitué un enjeu politique sérieux. Déjà dans la social-démocratie allemande du début de 20<sup>e</sup> siècle, on gardait sous le boisseau certains textes inédits jugés dérangeants ou on arrangeait certaines publications de manière à essayer de légitimer les pratiques de la droite réformiste. Avec la mise en place du « marxisme » en tant qu'idéologie d'État par les régimes staliniens, une pratique de censure systématique s'est établie. En effet, bien des écrits de Marx ne

cadran pas avec les canons du stalinisme se voyaient traficotés ou encore cachés<sup>41</sup>. Il est donc une bonne précaution de garder un doute raisonnable concernant la qualité des éditions produites sous la direction des États ou des partis staliniens.

Notre cadre théorique postule l'unité théorique et l'homogénéité conceptuelle de l'œuvre de Marx. C'est grâce à ce cadre théorique qu'il est possible de bien saisir la centralité de sa description du communisme chez lui. En effet, à l'aide de cette méthode, certains éléments qui sont parfois considérés comme épars ou encore sans liens prennent alors tout leur sens. L'aspect général qui unit toutes les parties de l'œuvre de Marx, c'est le communisme. Tel que suggéré plus haut, nous chercherons à l'établir en suivant une trame historique : Marx analyse les formes communautaires des sociétés précapitalistes, il fait la critique de l'économie politique pour montrer en quoi le capitalisme jette les bases du communisme et enfin il donne les caractères de la société communiste future.

De ces prémisses théoriques et méthodologiques découle donc le plan de notre travail. Nous diviserons notre propos en trois chapitres. D'abord, nous aborderons les analyses marxistes des sociétés précapitalistes ainsi que le rapport de Marx avec les socialistes le précédant historiquement dans le premier chapitre, consacré au *communisme du passé*. Ensuite, nous aborderons la critique de l'économie politique en tant qu'analyse dialectique des contradictions insurmontables du capitalisme qui jettent en même temps les bases de la société future dans le deuxième chapitre, consacré au *communisme du présent*. Enfin, dans le dernier chapitre consacré au *communisme du futur*, nous démontrerons et expliciterons les nombreuses descriptions du communisme à venir dans l'œuvre de Marx.

Cela étant dit, nous avons à garder à l'esprit que Marx fait constamment le saut entre passé, présent et futur. Notre choix d'exposition des idées ne doit donc pas induire qu'il y aurait des cloisons absolument étanches entre hier, aujourd'hui et demain. Par exemple, la section sur la commune russe démontre très bien que le passé précapitaliste peut bien encore pointer le bout du nez, dans certaines conditions, dans le temps présent capitaliste. Ou encore, nous avons choisi de placer la section sur les socialistes utopiques dans le chapitre *communisme au passé* puisque la

---

<sup>41</sup> Maximilien Rubel, *Marx et les nouveaux phagocytes*, *Op. cit.*, p. 131-137.

plupart d'entre eux sont antérieurs à Marx et n'ont vu que les balbutiements du capitalisme, alors même que leur démarche les amène à discuter amplement du futur. En revanche, le capitalisme est notre temps présent, le point de référence. En ce sens, nous vivons actuellement encore essentiellement dans le même monde que celui dans lequel vivait Marx.

# CHAPITRE 1

## LE COMMUNISME DU PASSÉ

### 1.1 Le communisme primitif

Avant de démontrer en quoi l'œuvre de Marx est construite autour d'une préfiguration matérialiste des possibilités réelles de fonder dans le futur une société sans classes ni État, il est important de prendre quelques instants pour montrer ce que Marx pensait des sociétés communistes qui ont, elles – à l'opposé des prétentions du stalinisme concernant le régime soviétique –, réellement existé et qu'on a peu à peu désignées par le terme de communisme primitif. Contre un dogme selon lequel Marx ne se serait qu'intéressé qu'à la critique du capitalisme, il faut en premier lieu réhabiliter un Marx anthropologue.

#### 1.1.1 L'intérêt pour le communisme primitif dans la tradition marxiste

La première section du *Manifeste communiste* s'ouvre avec une formule pour le moins percutante : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes<sup>42</sup>. » Ce que la personne lisant ce manifeste politique pouvait déduire superficiellement du raisonnement de Marx et Engels, c'est que de toute éternité il a existé des rapports sociaux d'exploitation entre différentes classes sociales. Seule la nature de ces classes sociales aurait changé dépendamment des différentes époques historiques. Il y a eu entre autres les luttes des esclaves et des maîtres ainsi que les luttes des plébéiens et des patriciens dans l'Antiquité<sup>43</sup>, les luttes des serfs et des seigneurs au Moyen Âge et il y a toujours les luttes des prolétaires et des bourgeois dans le capitalisme.

Or Engels, dans une note de bas de page insérée à partir de l'édition anglaise de 1888 et qui sera incluse dans toutes les éditions subséquentes du *Manifeste communiste*, vient nuancer la formule originelle, formule qu'il commente de cette manière :

Plus exactement l'histoire qui nous a été transmise *par écrit*. En 1847, la préhistoire de la société, l'organisation sociale qui a précédé toute l'histoire écrite, était pour ainsi dire inconnue. Depuis, Haxthausen a découvert en Russie la propriété commune du sol ; Maurer a démontré qu'elle est la base

---

<sup>42</sup> Karl Marx et Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 161.

<sup>43</sup> *Idem*.

sociale d'où toutes les peuplades allemandes ont pris leur départ historique ; peu à peu, on a appris que, depuis les Indes jusqu'à l'Irlande, les communautés de village, qui possédaient le sol en commun, ont été la forme primitive de la société. Finalement, grâce à la découverte décisive de Morgan, qui a révélé la nature véritable de la *gens* et sa place dans la peuplade, la structure intérieure de cette société communiste primitive a été mise à nu dans sa forme typique. Avec la dissolution de ces communautés primitives, la société commence à se diviser en classes distinctes et finalement, antagonistes<sup>44</sup>.

Tout un pan de l'histoire de l'humanité – en fait une période autrement plus longue que la durée actuelle du capitalisme ! – n'a donc pas connu les classes sociales et leur lutte. Marx et Engels nomment ce type de société le *communisme primitif*.

L'analyse et la description des sociétés du communisme primitif auront une place relativement importante dans l'œuvre de Marx. Tout comme la critique de l'économie politique sert d'argument socio-économique pour montrer que le capitalisme jette les bases matérielles d'une possible et nécessaire société communiste, la description du communisme primitif sert d'argument anthropologique pour démontrer la même possibilité et nécessité. En effet, si l'humanité a vécu la majeure partie de son existence passée sous des formes diverses de communisme, l'argument selon lequel une quelconque nature humaine empêcherait intrinsèquement les êtres humains de vivre selon une organisation sociale communiste se voit automatiquement invalidé par l'histoire humaine passée.

### 1.1.2 La définition et la description du communisme primitif

Un biais qu'il faut absolument éviter quand on essaie de formuler une définition du communisme primitif est de projeter des caractères d'uniformité et d'universalité – traits qui découlent plutôt du capitalisme – sur les diverses sociétés de communisme primitif. La nature restreinte et isolée des communautés primitives les rendait incroyablement diversifiées. En effet, selon Marx, « [l]es communautés primitives ne sont pas toutes taillées sur le même patron. Leur ensemble forme au contraire une série de groupements sociaux qui diffèrent et de type et d'âge, et qui marquent des phases d'évolution successives<sup>45</sup>. » Il est toutefois possible de donner un dénominateur commun minimal, selon la tradition marxiste, de ce qu'est le communisme primitif :

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 1574-1575. Souligné par Engels.

<sup>45</sup> Karl Marx, « Brouillons de la réponse de Marx à Vera Zassoulitch » in *Œuvres : Économie II*, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Éditions Gallimard, 1968, p. 1561.

Nous appellerons société communiste primitive la forme sociale qui englobe non seulement la horde nomade au stade de la cueillette, de la chasse, de la pêche, etc. mais encore la société semi-nomade ou sédentaire au stade de l'élevage ou de l'agriculture tant que l'unité reste sauvegardée dans le travail communautaire, la propriété collective des objets sur lequel ce travail agit, et le moyen par lequel il agit (le produit, toujours collectif au début, pouvant être attribué à l'individu pour sa consommation particulière)<sup>46</sup>.

Le communisme primitif est donc le mode de production des multiples sociétés – passées ou, dans certains cas de plus en plus rares, présentes – où la production et la consommation des biens se font de manière communautaire, sans la médiation d'institutions comme le marché, l'État ou encore l'argent et où l'unité de la communauté ne permet pas l'essor d'une division du travail entre producteurs et non-producteurs, base de l'exploitation des êtres humains par d'autres.

Se basant sur le travail ethnographique pionnier effectué par l'anthropologue américain Lewis Morgan, Engels brosse un portrait saisissant du communisme tel que le pratiquaient à l'époque les Iroquois :

Bien que les affaires communes soient en nombre beaucoup plus grand que de nos jours, – l'économie domestique est commune et communiste dans une série de familles, le sol est propriété de la tribu, seuls les petits jardins sont assignés provisoirement aux ménages –, on n'a quand même nul besoin de notre appareil administratif, vaste et compliqué. Les intéressés décident et, dans la plupart des cas, un usage séculaire a tout réglé préalablement. Il ne peut y avoir de pauvres et de nécessiteux – l'économie domestique communiste et la *gens* connaissent leurs obligations envers les vieillards, les malades, les invalides de guerre. Tous sont égaux et libres – y compris les femmes. Il n'y a pas encore place pour des esclaves, pas plus qu'en général pour l'asservissement de tribus étrangères<sup>47</sup>.

Ce passage est intéressant à bien des égards. D'abord, Engels note que malgré le fait que la sphère publique – la communauté humaine – dans la société iroquoise ait une proportion d'autant plus importante que la sphère publique est restreinte dans les sociétés capitalistes où il y a en effet partage des tâches entre sphères privée et publique – la communauté illusoire qu'est l'État –, la société iroquoise est pourtant gérée simplement et collectivement par ses membres alors que les sociétés de classes nécessitent quant à elles une administration par un État coercitif avec une bureaucratie complexe. Ensuite, Engels remarque que, étant donné que la production et la consommation sont gérées communautairement, les grandes différenciations sociales entre riches

---

<sup>46</sup> Anonyme, « Succession des formes de production et de société dans la théorie marxiste », *Le Fil rouge*, numéro 2 (2017), p. 26.

<sup>47</sup> Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Coll. « Petite collection rouge », Paris, Éditions le temps des cerises, 2012, p. 130.

et pauvres, ou plus précisément les classes sociales et, par conséquent, l'exploitation de l'être humain par un autre être humain sont des phénomènes inexistantes.

Il faut par contre apporter une nuance au propos d'Engels. Selon Christophe Darmangeat, un anthropologue qui s'inscrit dans la lignée des travaux d'Engels tout en intégrant les résultats des plus récentes recherches ethnographiques, les sociétés de communisme primitif, bien que la plupart du temps économiquement égalitaires, surtout en comparaison avec nos sociétés actuelles, comportaient souvent d'autres types d'oppression, en particulier celle des hommes sur les femmes fondées sur la division socio-sexuelle du travail et pouvaient même connaître, dans certains cas particuliers, des formes d'asservissement, sans que ce rapport social ne devienne nécessairement un mode de production systématique<sup>48</sup>.

Évidemment, Engels était loin d'essayer de peindre artificiellement une société parfaite et idyllique, une sorte de paradis perdu que l'on devrait reconquérir. Il a pointé justement les limites des communautés primitives :

Les Iroquois étaient encore fort loin de dominer la nature, mais, dans les limites naturelles qui leur étaient données, ils étaient maîtres de leur propre production. À part les mauvaises récoltes dans leurs petits jardins, l'épuisement des ressources de leurs lacs et de leurs fleuves en poisson, de leurs forêts en gibier, ils savaient ce que pouvait leur rapporter leur façon de se procurer ce qu'il leur fallait pour vivre. Ce que cela devait rapporter nécessairement, c'était leur subsistance, qu'elle fût maigre ou abondante ; mais ce que cela ne pouvait jamais amener, c'étaient des bouleversements sociaux qui ne fussent pas intentionnels: rupture des liens gentilles, division des membres de la gens et de la tribu en classes antagonistes qui se combattent mutuellement. La production se mouvait dans les limites les plus étroites ; mais... les producteurs étaient maîtres de leur propre produit<sup>49</sup>.

En effet, la société iroquoise pouvait parfois être sujette aux aléas de la nature – ce qui implique la possibilité de disettes – et son organisation sociale avait un caractère à la fois étroit et local, très peu universel en bref. Engels en arrivait donc à la conclusion que malgré les faiblesses du communisme primitif, ces sociétés montrent aux prolétaires modernes l'exemple d'une communauté où l'exploitation n'existe pas. Ce faisant, il faut garder à l'esprit ce cadre humain sans aliénation et intégrer le développement des forces productives que le capitalisme a facilité pour

---

<sup>48</sup> Christophe Darmangeat, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était : Aux origines de l'oppression des femmes*, Toulouse, Collectif d'édition Smolny, 2009, p. 104-105.

<sup>49</sup> Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, *Op. cit.*, p. 149.

concevoir la future société communiste : « Tel [l'absence d'aliénation] était l'immense avantage de la production barbare ; il se perdit avec l'avènement de la civilisation ; la tâche des générations prochaines sera de le reconquérir, mais sur la base de la puissante maîtrise obtenue aujourd'hui par l'homme sur la nature et de la libre association, possible de nos jours<sup>50</sup>. »

Il est intéressant de noter ici que la conclusion révolutionnaire à laquelle parvient en 1884 le *vieil* Engels à l'aide des données ethnographiques disponibles en son temps est en tout point pareille à l'intuition philosophique du *jeune* Marx des *Manuscrits de 1844* à propos de la description du communisme :

Le communisme, en tant que dépassement *positif* de la propriété privée, donc de l'*auto-aliénation humaine* et par conséquent appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ; c'est le retour total de l'homme à soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain, retour conscient, accompli dans toute la richesse du développement antérieur<sup>51</sup>.

Le communisme du futur est selon Marx une société où l'être humain se libère de l'aliénation qui fut poussée à son paroxysme par le capitalisme pour revenir à un être social et une société communautaire tels qu'ils existaient dans les sociétés de communisme primitif. Le développement capitaliste est à la fois, dans la conception dialectique de Marx, ce qui pousse l'aliénation humaine à un degré inégalé et ce qui permet de dépasser cette même aliénation.

Cette conception partagée par Marx et Engels, Michael Löwy la nomme *romantisme révolutionnaire*. Il s'agirait d'une « critique du présent capitaliste au nom d'un passé prémoderne qui préfigure, à certains égards, l'avenir émancipé de l'humanité<sup>52</sup>. » Si cette stricte définition cadre relativement bien la conception qu'ont Marx et Engels du rapport entre passé, présent et futur, il est cependant beaucoup plus problématique de proclamer une influence majeure du romantisme révolutionnaire sur Marx. En effet, toujours selon Löwy, ce qui caractérise le romantisme comme

---

<sup>50</sup> *Idem*.

<sup>51</sup> Karl Marx, « Économie et philosophie (Manuscrits parisiens) », in *Œuvres : Économie II*, Op. cit., p. 79. Souligné par Marx.

<sup>52</sup> Michael Löwy, Pier Paolo Poggio, Maximilien Rubel, *Le dernier Marx : Communisme en devenir*, Coll. « Rhizome », Paris, Éditions Eterotopia, 2018, p. 11.



courant de pensée philosophique est précisément « *la nostalgie des sociétés précapitalistes et une critique éthico-sociale ou culturelle du capitalisme*<sup>53</sup>. »

Or, ni Marx ni Engels ne partagent cette nostalgie tragique pour le communisme primitif. Marx affirmera en effet qu'il « est aussi ridicule d'aspirer à cette plénitude du passé que de vouloir en rester au total dénuement d'aujourd'hui. Aucune conception bourgeoise ne s'est jamais opposée à l'idéal romantique tourné vers le passé : c'est donc que celui-ci subsistera jusqu'à la fin bienheureuse de la bourgeoisie<sup>54</sup>. » Ils pensaient tous deux que sa dissolution était nécessaire et inévitable. En ce sens, leur vision du communisme n'est pas qu'un pur et simple retour au communisme primitif, mais l'établissement d'une forme supérieure de société qui allie l'absence d'aliénation du communisme primitif et les acquis techniques des sociétés de classes. L'intérêt qu'ont porté Marx et Engels pour les sociétés précapitalistes n'a donc rien à voir avec l'apologie mythifiée souvent bien réactionnaire affichée par des courants politiques contemporains tels que l'anarcho-primitivisme ou encore l'anti-industrialisme.

### 1.1.3 La dissolution de la communauté primitive

Même si le communisme primitif était voué à la dissolution parfois du fait de son propre développement interne, mais surtout à la suite de pressions externes, les sociétés communistes primitives ont tout de même résisté autant que faire se peut à leur anéantissement. Elles avaient comme avantage la stabilité et la durabilité de leurs rapports sociaux. Selon Luxemburg, « [p]artout, la puissance coloniale européenne se heurta à la résistance tenace des anciens liens sociaux et des institutions communistes qui protégeaient l'individu des entreprises de l'exploitation capitaliste européenne et de la politique de la finance européenne<sup>55</sup>. »

---

<sup>53</sup> Michael Löwy, *Marxisme et romantisme révolutionnaire : Essais sur Lukács et Rosa Luxemburg*, Paris, Éditions Le Sycomore, 1979, p. 9. Souligné par Löwy.

<sup>54</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome I : Chapitre de l'argent*, Coll. « 10/18 », Paris, Union générale d'éditions, 1973, p. 163.

<sup>55</sup> Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique*, Toulouse, Collectif d'édition Smolny, 2008, p. 187.

Mais cette résistance héroïque avait tout d'un combat de David contre Goliath. Encore selon Luxemburg,

[à] tous égards, ce qui est fatal aux relations sociales primitives, c'est la pénétration de la civilisation européenne. Les conquérants européens sont les premiers qui ne visent pas seulement l'asservissement et l'exploitation économique des indigènes, ils s'emparent des moyens de production et du sol. Ce faisant, le capitalisme européen prive l'ordre social primitif de son fondement. Pire que toute oppression et toute exploitation, c'est l'anarchie totale et un phénomène spécifiquement européen : l'insécurité de l'existence sociale. La population soumise, séparée de ses moyens de production, n'est plus considérée par le capitalisme européen que comme de la force de travail et si elle vaut quelque chose, pour les objectifs du capital, elle est réduite en esclavage, sinon elle est exterminée<sup>56</sup>.

Le capitalisme, sa nécessaire expansion impérialiste et ses expéditions coloniales, sont finalement venus à bout de la résistance des communautés primitives. Il est important de souligner comment la volonté de la bourgeoisie à civiliser ce qu'elle considérait être des sauvages et à façonner « un monde à son image <sup>57</sup> » a finalement eu comme conséquence l'asservissement, voir l'anéantissement de modes de vie communautaires et de sociétés complètes avec une violence inouïe.

Mais c'est aussi cette résistance millénaire des communautés primitives contre les empiètements incessants des sociétés de classes qui créa le paradoxe historique de la fin du 19<sup>e</sup> siècle selon lequel une société capitaliste hautement développée dans une partie du monde – donc une société mûre pour le communisme – côtoie des vestiges encore plus ou moins vivaces de communisme primitif dans les espaces géographiques plus retardataires au niveau économique. Ce curieux paradoxe, comme nous le verrons dans la prochaine section, occupera une place importante dans la description du passage au communisme chez Marx.

## 1.2 Marx et la commune russe

Vers la fin de sa vie, Marx entra en relation épistolaire avec des militants révolutionnaires de Russie. Les membres du mouvement politique appelé *narodniki* en russe, terme souvent traduit par *populistes* en français, pratiquaient entre autres des actions violentes contre le tsarisme et prônaient une forme de socialisme paysan. Comme Marx voyait dans la Russie tsariste « le grand rempart de

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>57</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 165.

la réaction européenne <sup>58</sup> », pour reprendre l'expression d'Engels, un tel mouvement révolutionnaire ne pouvait qu'attirer ses sympathies. Entretemps, une question hantait l'esprit des militants socialistes russes qui luttèrent dans un pays ayant jusqu'à maintenant – vers 1880 – connu très peu de développement capitaliste : le passage par le mode de production capitaliste est-il une étape absolument nécessaire à l'émancipation ultérieure de l'humanité ? La réponse de Marx, pleine de nuances, est remarquable sur bien des aspects, en particulier quant à sa conception du communisme.

### 1.2.1 Les perspectives politiques concernant la révolution en Russie

Ce qu'il faut préciser concernant les débats politiques au sein du socialisme en Russie à cette époque, c'est qu'un courant politique opposé au populisme et basant son argumentation sur une certaine lecture du *Capital* pensait que la commune russe était nécessairement vouée à l'extinction et devait inévitablement laisser sa place au progrès capitaliste<sup>59</sup>. Les populistes, en particulier la militante Vera Zassoulitch, demandèrent directement l'opinion de Marx concernant les possibilités de développement communiste à partir de la commune agricole en contraste avec la nécessité inéluctable du développement capitaliste. Voilà un extrait de la réponse officielle que Marx lui donna. Il commença par citer des passages épars du *Capital* :

Au fond du système capitaliste, il y a donc la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production... la base de toute cette évolution, c'est l'expropriation des cultivateurs. Elle ne s'est accomplie d'une manière radicale qu'en Angleterre... Mais tous les autres pays d'Europe occidentale parcourent le même mouvement<sup>60</sup>.

À partir de ces passages du *Capital*, Marx fait ensuite la remarque suivante : « La “fatalité historique” de ce mouvement est donc expressément restreinte aux pays de l'Europe occidentale<sup>61</sup>. » En d'autres termes, à cette époque, c'est-à-dire dans les années 1880, les phénomènes sociaux décrits dans *Le Capital* par Marx ne concernent que les pays où un fort

---

<sup>58</sup> Friedrich Engels, « Marx et *La Nouvelle Gazette rhénane* », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Le parti de classe. Tome I : Théorie et activité*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Édition Maspero p. 171.

<sup>59</sup> Vera Zassoulitch, « Lettre de Vera Zassoulitch à Marx », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 1556-1557.

<sup>60</sup> Karl Marx, « Réponse de Marx à Vera Zassoulitch », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 1558. Les passages du *Capital* que Marx cite dans sa réponse à Zassoulitch se retrouvent dans Karl Marx, « *Le Capital : Livre premier* », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 1169-1170.

<sup>61</sup> *Idem*.

développement capitaliste a eu lieu spontanément à partir de la décadence de la féodalité, comme en Europe occidentale, en Angleterre tout particulièrement. Marx continue son argumentation :

Dans le mouvement occidental, il s'agit donc de la transformation d'une forme de propriété privée en une autre forme de propriété privée. Chez les paysans russes, on aurait au contraire à transformer leur propriété commune en propriété privée. L'analyse donnée dans *le Capital* n'offre donc de raison ni pour ni contre la vitalité de la commune rurale, mais l'étude spéciale que j'en ai faite, et dont j'ai cherché les matériaux dans les sources originales, m'a convaincu que cette commune est le point d'appui de la régénération sociale en Russie, mais, afin qu'elle puisse fonctionner comme tel, il faudrait d'abord éliminer les influences délétères qui l'assaillent de tous les côtés et ensuite lui assurer les conditions normales d'un développement spontané<sup>62</sup>.

*Le Capital* est une analyse de la naissance, de la maturation et de la mort du capitalisme. Il ne peut pas être d'être grande utilité pour prendre position a priori concernant les destinées d'une société comme la Russie d'alors qui était encore pour la plus grande part précapitaliste. En plus, la campagne russe a comme particularité d'avoir conservé certains vestiges de communisme primitif. La commune pourrait donc servir de base aux transformations communistes de l'économie si elle est en mesure de se développer par elle-même, c'est-à-dire si elle est libérée de l'effet dissolvant que lui imposent le tsarisme et les balbutiements du capitalisme en Russie. Marx donnerait-il donc raison aux populistes contre ses propres partisans « marxistes » en Russie ?

C'est ici qu'il faut introduire bien des nuances. La condition absolument nécessaire à un développement communiste de la commune paysanne russe était l'éclatement relativement simultané d'une révolution contre le tsarisme en Russie et de la révolution prolétarienne dans les pays de capitalisme hautement développé, en Europe occidentale en particulier. Marx et Engels s'expliquent plus en profondeur dans la préface à l'édition russe de 1882 du *Manifeste Communiste* :

*Le Manifeste communiste* avait pour tâche de proclamer la disparition inévitable et imminente de la propriété bourgeoise moderne. En Russie cependant, à côté du bluff capitaliste en plein épanouissement, et de la propriété foncière bourgeoise, en voie de développement, nous voyons que plus de la moitié du sol est propriété commune des paysans. Dès lors, la question se pose : l'*obchtchina* russe, forme de l'archaïque propriété commune du sol, pourra-t-elle, alors qu'elle est déjà fortement ébranlée, passer directement à la forme supérieure, à la forme communiste de propriété collective ? ou bien devra-t-elle, au contraire, parcourir auparavant le même processus de dissolution qui caractérise le développement historique de l'Occident ? Voici la seule réponse que l'on puisse faire présentement à cette question : *si la révolution russe donne le signal d'une révolution prolétarienne en Occident, et que toutes deux se*

---

<sup>62</sup> *Idem.*

*complètement, l'actuelle propriété collective de Russie pourra servir comme point de départ pour une évolution communiste*<sup>63</sup>.

Le saut par-dessus le développement capitaliste dans les pays n'ayant pas encore atteint le stade du plein capitalisme est donc tout à fait possible dans la mesure où des vestiges plus ou moins vivaces de communisme primitif y persistent et que la révolution dans les pays retardataires soit accompagnée d'une révolution pleinement communiste dans les plus importantes métropoles capitalistes. Dans une version préliminaire du projet de lettre à Zassoulitch qui ne fut jamais envoyé et qui ne resta qu'à l'état de brouillon, Marx explique davantage son point de vue :

Faisons pour le moment abstraction des misères qui accablent la commune russe, pour ne voir que ses possibilités d'évolution. Elle occupe une situation unique, sans précédent dans l'histoire. Seule en Europe, elle est encore la forme organique, prédominante de la vie rurale d'un empire immense. *La propriété commune du sol lui offre la base naturelle de l'appropriation collective, et son milieu historique, la contemporanéité de la production capitaliste, lui prête toutes faites les conditions matérielles du travail coopératif, organisé sur une vaste échelle. Elle peut donc s'incorporer tous les acquis positifs élaborés par le système capitaliste sans passer par ses fourches caudines. Elle peut graduellement supplanter l'agriculture parcellaire par l'agriculture combinée à l'aide des machines qu'elle invite la configuration physique du sol russe.* Après avoir été préalablement mise en état normal dans sa forme présente, elle peut devenir le point de départ direct du système économique auquel tend la société moderne et faire peau neuve sans commencer par son suicide<sup>64</sup>.

Le progrès technique né du capitalisme demeure absolument nécessaire au niveau global et mondial – Marx met toujours de l'avant un point de vue *internationaliste* –, mais il n'est pas absolument nécessaire que chaque pays passe, l'un après l'autre, par ces étapes de développement puisque ce progrès existait déjà dans certaines parties du globe, en Europe occidentale et en Amérique du Nord essentiellement. La situation unique dont parle Marx est en fait la possibilité d'une jonction entre deux types de communisme : le communisme porté pour le mouvement ouvrier dans les pays à fort développement capitaliste et le communisme des vestiges de communautés primitives dans les sociétés précapitalistes. De cette possible jonction naîtrait une synthèse supérieure, c'est-à-dire la société communiste future. Prenant pour exemple le cas russe, l'institution de la commune paysanne, c'est-à-dire l'appropriation communautaire de la terre, formerait la base sociale d'un

---

<sup>63</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Préface à l'édition russe (1882) du *Manifeste communiste* », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 1483-1484. Nous soulignons.

<sup>64</sup> Karl Marx, « Brouillons de la réponse de Marx à Vera Zassoulitch », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 1566. Nous soulignons.

mode de production supérieur sans classes sociales ni État, revitalisé par le travail coopératif et le machinisme nés de la révolution industrielle.

Cependant, la fenêtre d'opportunité favorisant cette situation unique est très courte. Marx explique dans une lettre à un autre militant populiste, Nikolaï Mikhaïlovski, qu'un développement économique toujours plus accentué en Russie peut fermer la porte à une quelconque possibilité de saut par-dessus le capitalisme. En effet, selon Marx,

si la Russie continue à marcher dans le sentier suivi depuis 1861, elle perdra la plus belle chance que l'histoire ait jamais offerte à un peuple pour subir toutes les péripéties fatales du régime capitaliste. (...) Si la Russie tend à devenir une nation capitaliste à l'instar des nations de l'Europe occidentale, *et pendant les dernières années elle s'est donnée beaucoup de mal en ce sens*, elle n'y réussira pas sans avoir préalablement transformé une bonne partie de ses paysans en prolétaires ; et après cela, amenée une fois dans le giron du régime capitaliste, elle en subira les lois impitoyables comme d'autres nations profanes<sup>65</sup>.

En d'autres termes, si la dynamique d'accumulation capitaliste s'implante pour de bon en Russie et devient le mode de production dominant, la perspective du saut historique par-dessus le capitalisme défendu par les populistes deviendra évidemment caduque. Les analyses du *Capital*, qui selon Marx ne préjugeaient pas a priori de l'avenir positif ou négatif de la commune russe, s'appliqueraient dès lors tout aussi bien à la Russie qu'à l'Angleterre.

### 1.2.2 La signification politique du débat et ses interprétations contemporaines

Il est de mode aujourd'hui de réinterpréter ces intéressants échanges entre Marx et les populistes russes en vue de discréditer les militants révolutionnaires marxistes du début du 20<sup>e</sup> siècle en Russie, en particulier Lénine. En effet, se servant d'un argument anachronique, on fait de Marx un défenseur absolu de la perspective populiste et un critique acerbe du bolchévisme qui pourtant n'apparaîtra comme mouvement politique que plusieurs années plus tard. Cette vision réinterprétée du débat est défendue entre autres par Pier Paolo Poggio :

Marx embrasse ouvertement le populisme révolutionnaire et considère enfin possible l'avènement du socialisme sans qu'on doive nécessairement passer par une nouvelle phase du développement capitaliste. Tout au contraire, le marxisme de Lénine est élaboré en opposition explicite au populisme dont il vise à détruire les bases théorico-idéologiques. À travers ses études sur la Russie, il souhaite montrer le

---

<sup>65</sup> Karl Marx, « Réponse à Mikhailovski (novembre 1877) », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 1553-1555. Souligné par Marx.

fondement scientifique du marxisme et la validité universelle des lois de l'évolution historique, identifiées par Marx même et parfaitement applicables, à son avis, au cas russe, contrairement aux théorisations utopiques des populistes et à tous les discours sur les communes paysannes, qui lui apparaissent comme des vieilleries réactionnaires<sup>66</sup>.

Selon Poggio, Lénine aurait donc commis le péché de mettre de l'avant une perspective politique complètement contraire à celle que Marx préconisait vingt ans plus tôt.

Or, comme nous l'avons vu, si Marx embrassait effectivement la perspective populiste de transformation sociale à partir de la commune paysanne, il l'embrassait d'une manière tout à fait relative, c'est-à-dire dans certaines conditions très particulières. Si ces conditions s'avéraient épuisées, la Russie devait alors inévitablement suivre la voie capitaliste des nations de l'Europe de l'Ouest. La faiblesse de l'argument de Poggio se situe dans son oubli des conditions politiques établies par Marx et dans une conception abstraite, idyllique et hors du cours de l'histoire de la commune russe, la soustrayant ainsi du rapport de force entre les classes au niveau international :

La confusion qu'il faut éviter ici c'est de considérer en lui-même, séparément, le secteur de la production communautaire, c'est-à-dire de le présenter comme une sphère où la commune existe et fonctionne à l'état pur. À un certain niveau historique, il convient d'analyser l'ensemble des rapports sociaux pour déterminer quelle est la forme prépondérante de la société : privée ou communautaire ? Au milieu du siècle dernier, Marx pensait qu'en Russie par exemple, la communauté était encore à la fois quantitativement et qualitativement importante, mais elle était menacée de dissolution et de corruption par les formes de production privée. *D'où le balancement dialectique : si la propriété communiste l'emportait dans le monde (c'est-à-dire dans l'axe essentiel à l'époque : l'Europe occidentale), la propriété communautaire russe pouvait être sauvée et régénérée, c'est-à-dire passer, avec l'acquis technique moderne, au communisme supérieur ; ou bien, si le capitalisme l'emportait en Russie même et si la révolution prolétarienne ne survenait pas, la propriété communautaire devrait passer sous la domination du capital et devenait pour lui une forme commode d'exploitation des travailleurs, en attendant que le capital transforme toute la société à son image.* Bref, la commune primitive devenait ou bien révolutionnaire ou bien réactionnaire, suivant l'évolution générale de la société. La confusion devient donc inévitable, quant à l'appréciation de la forme communautaire, sitôt qu'on isole cet élément, en faisant une chose en soi, immuable<sup>67</sup>.

Bref, on fait donc dire à Marx que la commune russe était nécessairement vouée à être à la base de la révolution en Russie et on fait dire à Lénine que le capitalisme était une phase historique inévitable en Russie. En fait, tous deux affirmaient que ces deux perspectives étaient possibles

---

<sup>66</sup> Michael Löwy, Pier Paolo Poggio, Maximilien Rubel, *Op. cit.*, p. 21.

<sup>67</sup> Anonyme, « Succession des formes de production et de société dans la théorie marxiste », *Loc. cit.*, p. 53. Nous soulignons.

selon le contexte historique en vigueur. Or, justement, le contexte historique en Russie a beaucoup changé entre 1880 et 1900.

Au tournant du 20<sup>e</sup> siècle, quand Lénine déclara que la perspective de régénération sociale basée sur la commune paysanne était dépassée et réactionnaire en Russie, il ne trahissait pas la pensée de Marx, mais ne faisait qu'entériner une des possibilités évoquées par Marx, soit l'évolution de la campagne russe dans le cas où la révolution tarde à survenir et que le capitalisme se développe de plus en plus. Si Lénine pensait en effet que la chance historique de faire un saut par-dessus le capitalisme s'était gâchée en Russie, il la défendait encore pourtant – exactement comme Marx le faisait auparavant pour la Russie – pour les autres pays où l'économie était arriérée et où pouvait exister certains vestiges de communisme primitif :

La question se posait ainsi : pouvons-nous considérer comme juste l'affirmation que le stade capitaliste de développement de l'économie est inévitable pour les peuples arriérés, actuellement en voie d'émancipation et parmi lesquels on observe depuis la guerre un mouvement vers le progrès ? Nous y avons répondu par la négative. Si le prolétariat révolutionnaire victorieux mène parmi eux une propagande systématique, si les gouvernements soviétiques les aident par tous les moyens à leur disposition, on aurait tort de croire que le stade de développement capitaliste est inévitable pour les peuples arriérés. Dans toutes les colonies dans tous les pays arriérés, nous devons non seulement constituer des cadres indépendants de militants, des organisations du parti, non seulement y poursuivre dès maintenant la propagande en faveur de l'organisation des Soviets de paysans, en nous attachant à les adapter aux conditions précapitalistes qui sont les leurs, *mais encore l'Internationale Communiste doit établir et justifier sur le plan théorique ce principe qu'avec l'aide du prolétariat des pays avancés, les pays arriérés peuvent parvenir au régime soviétique et, en passant par certains stades de développement, au communisme, en évitant le stade capitaliste*<sup>68</sup>.

L'élaboration d'une conception historique où passé et présent se chevauchent parfois et provoquent une synthèse supérieure qui nous aide à anticipation de la société future est donc une constante de la méthode critique du marxisme. La controverse sur la commune russe nous permet ainsi de mettre à jour le fait que la conception de l'histoire de Marx n'est pas qu'une simple analyse du passé et du présent de la société humaine, mais qu'elle est aussi dans le même mouvement une préfiguration des possibilités socioéconomiques et politiques de fonder dans le future une société communiste.

---

<sup>68</sup> Lénine, *Rapport de la commission nationale et coloniale*, En ligne, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/07/vil19200726.htm>, Consulté le 11 avril 2020. Nous soulignons.



### 1.3 Le rapport du marxisme avec l'utopisme

La rencontre entre deux périodes historiques, entre deux stades de développement socioéconomique, peut dans certains cas féconder la pensée politique. C'est le cas de l'utopisme qui est d'abord apparu dans sa forme moderne en tant que style littéraire entre autres avec le roman *L'Utopie* de Thomas More<sup>69</sup>. L'imaginaire utopique européen semble dès lors se nourrir du contact avec des formes de communisme primitif dans d'autres parties du monde. En effet, « [l]es utopies utiliseront souvent le voyage et l'île, c'est-à-dire le déplacement vers un lieu difficile d'accès, comme cadre aux nouveaux modes de vie décrits<sup>70</sup>. » Il n'est pas difficile de percevoir dans les premières utopies littéraires une allégorie des expéditions coloniales européennes aux quatre coins du globe rencontrant des peuples aux mœurs bien différentes des habitudes européennes.

La connaissance de sociétés communistes primitives aura en outre un grand impact sur la philosophie de Jean-Jacques Rousseau. Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il fait explicitement référence à des *récits de voyages* écrits par des colons ou des missionnaires entrant en contact avec des sociétés communistes primitives dans les Amériques<sup>71</sup>. C'est d'ailleurs sur la base de ces récits de voyages que Rousseau émet l'hypothèse que certains de ces mêmes peuples sont les plus proches de ce qu'il considère être l'âge d'or de l'humanité. Selon Rousseau, cette période de l'histoire humaine

dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver. L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le Genre-humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du Monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Thomas More, *L'Utopie ou traité de la meilleure forme de gouvernement*, Coll. « Œuvres de philosophie politique », Paris, Éditions Flammarion, 1987.

<sup>70</sup> Michèle Madonna-Desbazeille, « Utopia », in *Dictionnaire des Utopies*, sous la dir. De Michèle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet, Antoine Picon, Paris, Éditions Larousse, 2002, p. 235.

<sup>71</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Éditions Flammarion, 2008, p. 74, p. 80 et p. 156-158, entre autres.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 118.

La tradition rousseauiste exercera à son tour une forte influence sur les différents socialistes utopiques<sup>73</sup>. Par le biais de Rousseau, certains socialistes sortent l'utopie du seul cadre littéraire pour affirmer de plus en plus clairement une critique sociale et proposer en quelque sorte un programme politique concret, la vie en communauté.

### 1.3.1 Les définitions de l'utopisme chez Marx

Afin d'essayer de sonder au mieux les rapports entre Marx et l'utopisme, il faut d'abord préciser ce qu'il entend par utopie et utopisme. En effet, ces notions peuvent avoir des déterminations variables selon les contextes, ce qui vient ajouter un voile de confusion quant au véritable rapport entre Marx et l'utopisme. Selon Guy Bouchard, il convient de distinguer au moins deux utilisations principales du terme chez Marx. La première vise à désigner l'utopisme comme une école de pensée. On pourrait même à la limite la qualifier de courant politique, bien qu'elle soit essentiellement apolitique, c'est-à-dire qu'il existe une tendance chez ces penseurs à ne pas envisager l'action politique, encore moins la prise de pouvoir révolutionnaire, comme moyen d'action à préconiser. Une constante chez les utopistes est de vouloir s'organiser à côté ou, plus précisément, en dehors de la société existante, bref en dehors de la vie politique. Mais, cette école de pensée a une importance certaine au niveau historique. Il s'agit des grands théoriciens du socialisme durant la période suivant la Révolution française jusqu'aux révolutions européennes de 1848, particulièrement Saint-Simon, Charles Fourier, Étienne Cabet et Robert Owen.

Il est important ici d'ouvrir une courte parenthèse en guise de précision. À côté de l'école utopiste à proprement parler, il existe une autre école de pensée qu'on associe souvent aux socialistes utopistes, mais qui n'en partage pas tout à fait l'ensemble des caractéristiques. Il s'agit du courant politique associé à la figure du révolutionnaire Gracchus Babeuf. Selon Marx,

[I]a première apparition du parti communiste vraiment agissant se situe au sein de la révolution bourgeoise, au moment où la monarchie constitutionnelle se trouve écartée. Les *républicains* les plus

---

<sup>73</sup> Amadeo Bordiga, « Commentaires des *Manuscrits de 1844* », in Jacques Camatte, *Bordiga et la passion du communisme*, Paris, Éditions Spartacus, 1974, p. 163.

conséquents, les « nivelleurs » en Angleterre, Babeuf, Buonarroti, etc. en France, sont les premiers à avoir proclamé ces « questions sociales »<sup>74</sup>.

Bien que la cloison politique entre babouvistes et utopistes ne soit pas tout à fait étanche – il y a eu influences et emprunts de part et d’autre – les babouvistes tendaient selon Marx à être davantage matérialistes, quoique leur matérialisme était grevé du caractère grossier de l’artisanat, et davantage scientifiques<sup>75</sup>. Mais surtout, les babouvistes étaient plus révolutionnaires et plus profondément ancrés dans l’action politique que la plupart des utopistes<sup>76</sup>. Bien entendu, la tradition babouviste aura, elle aussi, une influence considérable sur Marx et les marxistes.

La deuxième utilisation faite par Marx du mot utopie participe davantage à sa « rhétorique de combat<sup>77</sup> », c’est-à-dire aux polémiques politiques contre ses adversaires directs au sein du communisme. À titre d’exemple, le socialiste français Proudhon sera à partir de 1847 plusieurs fois affublé de l’épithète d’utopiste par Marx dans certains de ses écrits polémiques alors qu’auparavant, Marx en avait une opinion somme toute assez positive. Selon Marx, « [l]’ouvrage de Proudhon, *Qu’est-ce que la propriété ?*<sup>78</sup>, a, pour l’économie politique moderne, la même importance que pour la politique moderne l’ouvrage de Sieyès *Qu’est-ce que le tiers état*<sup>79</sup> ? » L’éloge initial de Marx envers Proudhon ne s’arrête pas là, il ajoute encore que « [s]on ouvrage est un manifeste scientifique du prolétariat français (...)»<sup>80</sup>. » Son attitude changea du tout au tout précisément au moment charnière où le socialisme scientifique vient englober le socialisme utopique, vers 1847-

---

<sup>74</sup> Karl Marx, « La critique moralisante et la morale critique. Contribution à l’histoire de la civilisation allemande. Contre Karl Heinzen », *Œuvres tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 757. Souligné par Marx.

<sup>75</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « La Sainte-Famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts », in *Œuvres tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 572.

<sup>76</sup> Alain Maillard, « Buonarroti, témoin du passé et passeur de l’avenir », in Philippe Buonarroti, *Conspiration pour l’égalité dite de Babeuf*, Coll. « Mouvement réel », Paris, Éditions la ville brûle, 2014, p. 442.

<sup>77</sup> Guy Bouchard, « Marx, Bloch et l’utopie », *Philosophiques*, volume 10, numéro 2 (1983), p. 267.

<sup>78</sup> Pierre-Joseph Proudhon, *Qu’est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1966.

<sup>79</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « La Sainte-Famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 454.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 466.

1848, et Marx malmènera par la suite l'utopiste Proudhon, en particulier dans son livre *Misère de la philosophie*.

Cette deuxième utilisation vise donc à combattre, critiquer et discréditer des penseurs et militants dont Marx juge que leurs conceptions politiques entraîneront inévitablement les prolétaires en lutte vers des impasses politiques. C'est ici qu'utopisme reçoit son acceptation marxiste consacrée. Il devient synonyme de réactionnaire, d'imaginaire, de non-réaliste, de rêveries, d'idées chimériques et de conservatisme<sup>81</sup>. Mais son utilisation comme insulte politique par Marx ne doit pas faire ombrage au fait que Marx – et Engels aussi – avait en fait une grande estime pour l'utopisme en tant qu'école de pensée historique. Il est important d'avoir bien en tête cette distinction afin d'analyser de manière nuancée les rapports réels de Marx avec ce courant de pensée. Une confusion entre les deux déterminations tend à obscurcir ce rapport, comme semble l'affirmer Bouchard lui-même, malgré les distinctions qu'il propose : « auprès de Marx comme d'Engels l'utopie n'avait pas bonne presse<sup>82</sup>. » Or, la réalité est beaucoup plus complexe.

### 1.3.2 L'héritage utopiste

Rubel avance justement la thèse beaucoup plus nuancée selon laquelle Marx est un héritier pleinement assumé des socialistes utopiques. Cet héritage utopiste transpire même dans le *Manifeste communiste*. En effet, Rubel passe en revue quelques-unes des revendications principales du *Manifeste*. Par exemple, dans le passage où Marx introduit une certaine vision du futur selon laquelle « [l]'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses conflits de classe, fait place à une association où le libre épanouissement de chacun est la condition du libre développement de tous<sup>83</sup> », Rubel perçoit une forte influence du socialiste Owen. Selon lui, « c'est Marx lui-même qui a reconnu en Robert Owen son maître spirituel et c'est de celui-ci qu'il hérita d'une conception du communisme [...]»<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Guy Bouchard, *Loc. cit.*, p. 272-274.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>83</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I*, *Op. cit.*, p. 183.

<sup>84</sup> Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, *Op. cit.*, p. 342.

Il en va de même d'une multitude d'autres revendications du *Manifeste* telles que : « disparition de l'antagonisme entre la ville et de la campagne, abolition de la famille, de l'industrie privée, du travail salariée, proclamation de l'harmonie sociale, transformation de l'État en une simple administration de la production (...)»<sup>85</sup>. » Selon Rubel, ces mots d'ordre ne sont pas le résultat d'une création nouvelle découlant du génie de Marx en opposition directe aux anciens mots d'ordre supposément réactionnaires des utopistes. Au contraire, il reprend mot à mot les revendications des utopistes. Rubel ajoute que « [c]es “formules positives” des utopistes – on y reconnaît facilement l'héritage saint-simonien, owénien et fouriériste – le *Manifeste* les accueille comme partie intégrante d'une vision globale d'une société méritant le nom de communiste<sup>86</sup>. »

On commence petit à petit à apercevoir le rapport réel entre Marx et l'utopisme. La réalité est en fait bien loin du rapport de rupture absolue établie par l'historiographie stalinienne durant les années 1930-1970. Au contraire, il existe une grande continuité entre les utopistes et Marx. Selon Rubel, « l'utopie était simultanément dépassée et sauvée, *aufgehoben*, sublimée dans un mouvement de masse dont la finalité révolutionnaire ne pouvait être qu'évidente pour ses acteurs. *Loin d'être niée et rejetée, l'utopie est acceptée et absorbée par la théorie de la révolution prolétarienne*<sup>87</sup>. » Les anticipations géniales des utopistes sur la société future ne sont absolument pas rejetées par Marx. Elles sont au contraire intégrées au programme du parti communiste en tant que *but final*. S'il existe des divergences entre les utopistes et Marx – il en existe effectivement comme nous verrons – il y a en revanche une complète identité et continuité en ce qui concerne le but final à atteindre.

L'argument selon lequel les utopistes auraient peint des tableaux précis de la société future alors que Marx – en opposition aux utopistes, justement – se serait refusé d'explorer les lendemains de l'humanité ne tient donc pas la route. Au contraire, Marx s'est servi de sa critique matérialiste du capitalisme pour fonder une description de la société communiste future, description évidemment influencée par les utopistes, mais qui gagne par rapport à eux, précisément grâce à la méthode matérialiste, en clarté et en rigueur. En effet, alors que les utopistes peuvent

---

<sup>85</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I*, *Op. cit.*, p. 192.

<sup>86</sup> Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, *Op. cit.*, p. 353.

<sup>87</sup> *Idem.*, nous soulignons.

laisser paraître une certaine tendance à décrire les mœurs souhaitées de manière rigide et les occupations des individus à la minute près, Marx décrit les rapports sociaux communistes dans leur totalité et leur globalité. Les premiers tendent à mettre de l'avant une analyse microsociologique où les arbres en viennent à cacher parfois la forêt. Le second met quant à lui de l'avant une analyse macrosociologique qui nous permet de bien percevoir le tableau d'ensemble :

Les recherches théoriques du Capital ont, en fait, pour but la définition et la description de la société future, à partir de la connaissance dialectique du mouvement de l'économie et de la société capitalistes. Elles définissent ainsi le programme du parti révolutionnaire du prolétariat. Dès lors, le marxisme est en mesure d'explicitier les aspects multiples de la société communiste avec une sûreté et une précision bien plus grandes que celles dont faisaient preuve les descriptions les plus hardies des utopistes. La faiblesse – historiquement déterminée – des utopistes réside dans le fait qu'après avoir énuméré les défauts de la société présente – en quoi leur œuvre critique est admirable –, ils ont tiré la trame de la société future, non d'un enchaînement de processus réels de la société en reliant le cours antérieur à l'actuel et au futur, mais de leur raisonnement et de leur imagination, qui exprimaient maladroitement – si l'on peut dire – leur intuition profonde<sup>88</sup>.

S'il faut donc faire un schéma représentant l'opposition entre socialisme utopique et socialisme scientifique, il est impossible d'affirmer que le premier projette sa théorie dans le futur alors que le deuxième reste les pieds bien ancrés dans le présent et est indifférent quant au futur. Il serait en revanche plus rigoureux d'affirmer que le premier découle d'une méthode foncièrement *idéaliste*, alors que le deuxième est franchement *matérialiste*.

Il est important de faire ici un petit détour. Dans son livre *Marx critique du marxisme*, Rubel avance une thèse assez polémique selon laquelle Engels serait le fondateur du marxisme, idéologie vulgarisée et contradictoire construite de toutes pièces après la mort de Marx<sup>89</sup>. Selon Rubel, la publication de la petite brochure éditée par Engels *Socialisme utopique et socialisme scientifique* – recueillant en fait quelques chapitres de l'*Anti-Dühring* – serait le parfait exemple du genre de procédé idéologique qu'Engels aurait entamé et qui aurait été poursuivi ultérieurement par d'autres marxistes, en particulier les bolcheviks. L'erreur d'Engels aurait été d'avoir opposé épistémologiquement le socialisme utopique et le socialisme scientifique.

---

<sup>88</sup> Roger Dangeville, « Note de bas de page # 25 », in Karl Marx. Friedrich Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Édition Maspero, 1976, p. 103.

<sup>89</sup> Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Op. cit., p. 45-55.

Or, nous trouvons cette thèse spécifique de Rubel peu convaincante. Par exemple – il s’agit là d’une anecdote, mais qui est tout de même politiquement significative – un article écrit par Éleanor Marx qui fait office de préface au *Socialisme utopique et socialisme scientifique* d’Engels nous apprend que ce dernier « collaborait régulièrement [...] au *New moral World* d’Owen<sup>90</sup> », c’est-à-dire qu’Engels participait entre autres choses à la rédaction du journal du socialiste utopique Robert Owen vers le milieu de la décennie 1840.

Plus fondamentalement, dans l’*Anti-Dühring*, Engels exprime exactement le même niveau d’estime pour les socialistes utopiques que son camarade de combat Marx. Discutant l’aphorisme suivant de l’utopiste Fourier : « la pauvreté naît en civilisation de l’abondance même », Engels y va de ce commentaire plutôt élogieux : « Fourier, comme on le voit, manie la dialectique avec la même maîtrise que son contemporain Hegel<sup>91</sup>. » De la même façon, Engels commente un peu plus loin les idées de Saint-Simon avec la même humilité du disciple face au maître :

Si l’idée que la situation économique est la base des institutions politiques n’apparaît qu’en germe, le passage du gouvernement politique des hommes à une administration des choses et à une direction des opérations de production, donc à l’abolition de l’État, dont on fait dernièrement tant de bruit, se trouve déjà clairement énoncé ici<sup>92</sup>.

Bref, Engels avait à toute fin pratique le même rapport que Marx au socialisme utopique et au but final du communisme, contrairement à ce que Rubel défend. L’œuvre d’Engels est d’ailleurs elle aussi remplie de descriptions substantielles de la société communiste.

### 1.3.3 Une absence de rupture en ce qui a trait au but, une rupture quant aux moyens

Le marxisme et le socialisme utopique partagent donc le même but final – pour simplifier, l’abolition de la société de classes – quoique le premier l’ait systématisé et précisé alors que le second n’avait qu’intuitivement dessiné ses grands contours. Cette différence du développement théorique entre marxisme et socialisme utopique s’explique selon Marx et Engels par les différentes périodes historiques durant lesquelles ces deux écoles de pensée ont surgi dans l’histoire. En effet,

---

<sup>90</sup> Éleanor Marx, « Friedrich Engels », in Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, *Op. cit.*, p. 11.

<sup>91</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 297.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 296.

les grands penseurs utopistes émergent d'abord des luttes de classes pendant et immédiatement après la Révolution française. Le capitalisme n'en est qu'à ses débuts et la classe qui exprime une opposition révolutionnaire au capitalisme – le prolétariat – commence seulement à apparaître sous une forme embryonnaire. À titre de contraste, quand Marx et Engels écrivent le *Manifeste communiste* vers la fin de 1847, le capitalisme s'est développé de beaucoup en Europe, tout comme la lutte entre la bourgeoisie et le prolétariat.

Marx pose de la manière suivante le passage du socialisme utopique au marxisme aux yeux du déroulement de l'histoire de la lutte de classes en commentant les événements de la Commune de Paris de 1871 :

Les fondateurs de sectes utopiques, tout en annonçant, par leur critique de la société de leur temps, le but du mouvement social, l'abolition du salariat et de toutes ses conditions économiques de domination de classe, ne trouvaient ni dans la société même les conditions matérielles de sa transformation, ni dans la classe ouvrière le pouvoir organisé et la conscience du mouvement. Ils essayaient de pallier les conditions historiques du mouvement par des tableaux et des plans chimériques d'une nouvelle société ; en propager l'idée leur paraissait le véritable moyen de salut. *À partir du moment où le mouvement de la classe ouvrière devient une réalité les chimères utopiques s'évanouissent non point parce que la classe ouvrière avait abandonné le but indiqué par les utopistes, mais parce qu'elle avait découvert les moyens d'en faire une réalité.* À la place de ces utopies, apparaissent une perception réelle des conditions historiques du mouvement et une organisation militaire de plus en plus forte de la classe ouvrière. *Mais les deux fins dernières du mouvement qu'avaient proclamées les utopistes sont celles que proclament la révolution parisienne et l'Internationale. Seuls les moyens diffèrent,* et les conditions réelles du mouvement ne se perdent plus dans les nuages des fables utopistes<sup>93</sup>.

Marx ne nie pas l'utopie. Il veut au contraire en faire une réalité. Il reprend donc à son compte la posture matérialiste des néo-babouvistes réunis pour la première fois en banquet communiste dans le quartier parisien de Belleville en 1840 : « avant peu, n'en doutez pas, *la belle utopie* de la veille sera l'aimable vérité du lendemain<sup>94</sup>. »

Il montre ici la véritable divergence entre les utopistes et sa propre conception du communisme. Cette opposition s'exprime avant tout par une divergence quant aux moyens à mettre

---

<sup>93</sup> Karl Marx, *La guerre civile en France*, Pékin, Éditions en langue étrangère, 1972, p. 195-196. Nous soulignons.

<sup>94</sup> Jean-Jacques Pillot, « Premier banquet communiste », in Gian Mario Bravo, *Les socialistes avant Marx : Tome II*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Éditions François Maspero, 1970, p. 229. Souligné par Pillot.



en œuvre pour arriver au but final qui, quant à lui, reste le même. Marx et Engels s'expliquent dans le *Manifeste* concernant leur divergence avec les utopistes quant aux moyens à employer :

L'importance du socialisme et du communisme critico-utopique est en raison inverse du mouvement historique. À mesure que la lutte de classes s'amplifie et s'organise, tous ces vains efforts de s'élever au-dessus de la mêlée, toute cette contestation chimérique *perdent leur valeur pratique, leur justification théorique*. Si donc, à beaucoup d'égards, les auteurs de de ces systèmes étaient encore révolutionnaires, leurs disciples ne forment plus, en revanche, que des sectes réactionnaires. En face de l'évolution historique du prolétariat, ils s'accrochent aux vieilles conceptions de leur maîtres. Ils cherchent obstinément à *émousser la lutte de classes et apaiser les antagonismes*. Dans leurs rêves, ils ne cessent de faire l'expérience de leurs utopies sociales, de créer des phalanstères, de fonder des homes colonies, d'établir une petite Icarie – édition in-douze de la Nouvelle Jérusalem. Et pour donner corps à tous ces châteaux en Espagne, ils sont forcés de *faire appel à la charité des cœurs et des bourses de la bourgeoisie*. Petit à petit ils échouent dans la catégorie des socialistes réactionnaires et conservateurs que nous avons signalés plus haut. Ils ne s'en distinguent plus que par une pédanterie plus systématique, et une foi superstitieuse et fanatique dans les effets miraculeux de leur science sociale. *Ils s'opposent donc avec acharnement à tout mouvement politique des travailleurs*<sup>95</sup>.

En effet, les utopistes, suivant la tradition rationaliste des Lumières, veulent avant tout éclairer les consciences individuelles et gagner des adeptes à leurs plans géniaux par la force de la raison. Leur action politique se résume à certaines réformes philanthropiques et la mise sur pied de petites colonies communistes isolées et expérimentales. Selon Dangeville, le marxisme quant à lui « relie le programme final, décrit par les socialistes utopiques, aux revendications concrètes et actuelles du mouvement ouvrier, engagé dans la lutte de classe sur trois points à la fois, *politique, économique* (syndical) et *théorique*<sup>96</sup> », c'est-à-dire que la tâche de transformer la société n'est plus laissée au bon vouloir de certains individus particulièrement géniaux et éclairés – ou pire au bon vouloir de la classe dominante – mais qu'il existe dorénavant une classe sociale qui dans ses luttes mêmes contre son exploitation exprime à la fois une « spontanéité historique » et « un mouvement politique qui lui soit propre<sup>97</sup> » vers le but final du communisme.

Engels ne dit pas autre chose quand il affirme qu'avec l'essor de la grande industrie et du prolétariat,

---

<sup>95</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 192-193. Nous soulignons.

<sup>96</sup> Roger Dangeville, « Préface », in Karl Marx. Friedrich Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir, Op. cit.*, p. 8. Souligné par Dangeville.

<sup>97</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 191.

le socialisme n'apparaissait plus maintenant comme une découverte fortuite de tel ou tel esprit de génie, mais comme le produit nécessaire de la lutte de deux classes produites par l'histoire, le prolétariat et la bourgeoisie. Sa tâche ne consistait plus à fabriquer un système social aussi parfait que possible, mais à étudier le développement historique de l'économie qui avait engendré d'une façon nécessaire ces classes et leur antagonisme, et à découvrir dans la situation économique ainsi créée les moyens de résoudre le conflit<sup>98</sup>.

Engels en alors conclut alors qu'il « faut donc non pas *inventer* ces moyens dans son cerveau, mais les *découvrir* à l'aide de son cerveau dans les faits matériels de la production qui sont là<sup>99</sup>. » En d'autres termes, il est inutile d'essayer de trouver par la seule force de la pensée abstraite une solution à la question sociale suivant tel ou tel principe de justice ou encore de morale. Il suffit de prendre en considération les contradictions sociales qui existent sous nos yeux et comprendre leur dynamique afin de résoudre la question sociale en prenant compte l'enchevêtrement de la réalité matérielle et sociale.

C'est aussi durant cette période charnière que le marxisme, ou le socialisme scientifique, en intégrant et en faisant siennes les anticipations du futur du socialisme utopique, rend ce dernier caduc. Il a en effet rempli son rôle en tant que premier pas du communisme et grande source d'inspiration du mouvement ouvrier en formation. De ce fait, tout militant qui défendait encore dans la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle les mêmes positions que les socialistes utopiques, telles que l'abstention politique et la constitution de communautés isolées – positions qui pouvaient antérieurement avoir encore une certaine validité et légitimité – sont dorénavant pour Marx et Engels des utopistes, des doctrinaires, des conservateurs, des réactionnaires et encore des faiseurs de systèmes imaginaires, exactement au deuxième sens des termes utopie et utopisme dans l'œuvre de Marx, tel que rappelé par Bouchard.

Du point de vue historique, l'année 1848 représente d'ailleurs la démarcation finale des courants utopistes et marxistes. Cette démarcation s'exprime clairement par l'attitude politique adoptée par deux représentants éminents du communisme lors du Printemps des peuples. Alors qu'un mouvement insurrectionnel embrase l'Europe, Marx saute tête baissée dans « le mouvement

---

<sup>98</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *Op. cit.*, p. 55.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 305. Souligné par Engels.

*réel* qui abolit l'état actuel des choses<sup>100</sup> », c'est-à-dire dans la révolution européenne de 1848-1849, en écrivant avec son compagnon Engels un *Manifeste* destiné à donner une direction politique aux luttes ouvrières. De son côté, Étienne Cabet se désintéresse de la révolution de 1848 et prépare l'émigration de ses fidèles vers une terre considérée comme vierge – *hors du monde réel corrompu* – les États-Unis, pour y fonder une colonie communiste à l'image de celle décrite dans son livre *Voyage en Icarie*<sup>101</sup>. Il est d'ailleurs important de souligner toute la charge coloniale du mythe migratoire utopiste vers la terre promise et vierge des États-Unis. Cette terre était loin d'être vierge. Elle était en effet occupée par de nombreuses communautés – par exemple les Iroquois évoqués par Engels dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* – qui vivaient, encore à cette époque, plus souvent qu'autrement, selon des formes variées de communisme primitif.

La divergence quant aux moyens pour atteindre le but final est donc absolument importante. Nous y reviendrons plus en détails dans le dernier chapitre en discutant l'importance de l'action politique ainsi que le statut de la politique dans la société communiste. Là où les socialistes utopiques mettent en branle des solutions philanthropiques, réformistes et toujours apolitiques, le marxisme place l'action politique du prolétariat au premier plan de la gamme des moyens pour arriver au communisme. Pour reprendre la formule précise, lapidaire et peut-être même choquante de Dangeville – mais qui n'est absolument pas dénuée de sens – : « En un mot, ce qui distingue fondamentalement le marxisme de l'utopisme, c'est la *dictature du prolétariat*<sup>102</sup>. » En effet, du point de vue pratique et politique, ce qui différencie fondamentalement le marxisme du socialisme utopique est le recours à la révolution sociale violente comme moyen de faire accoucher le communisme.

Le socialisme utopique a quand même son importance du point de vue de l'histoire des idées politiques, agissant comme pivot entre deux époques. En effet, selon Dangeville, « ce fut

---

<sup>100</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « L'idéologie allemande (Conception matérialiste et critique du monde) », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 1067. Souligné par Marx et Engels.

<sup>101</sup> François Fourn, *Étienne Cabet ou le temps de l'utopie*, Coll. « Chroniques », Paris, Éditions Vendémiaire, 2014, p. 148-169.

<sup>102</sup> Roger Dangeville, « Préface », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir, Op. cit.*, p. 21. Souligné par Dangeville.

précisément l'utopisme – avec ses germes communistes, d'une part, et ses éléments bourgeois surajoutés du fait de l'immaturité historique de l'époque, d'autre part – qui a fait la transition entre le matérialisme bourgeois et le pur marxisme<sup>103</sup>. » Le socialisme utopique est en quelque sorte assis entre les deux chaises de la révolution bourgeoise et de la révolution prolétarienne. Il fait le pont entre les deux, ce qui facilite la compréhension de son importance historique. Ceci dit, il existe de nombreuses résurgences contemporaines de formes de socialisme utopique. On a qu'à penser aux communes des années 1960-1970 associées à la contre-culture hippie ou encore aux squats du mouvement anarcho-punk des années 1980-1990. Cependant, elles se rattachent dorénavant davantage à la matrice politique de l'anarchisme.

#### 1.3.4 L'utopie et la science

Il est généralement accepté que l'utopie et la science sont mutuellement exclusives ou encore qu'elles s'opposent de manière absolue. Engels ne les aurait-il pas justement opposées de cette manière dans son *Socialisme utopique et socialisme scientifique* ? Or, encore une fois, la réalité des liens entre l'utopie et la science est beaucoup plus complexe que ce schéma simpliste. Yolène Dilas-Rocherieux rappelle très justement que les utopistes étaient eux aussi épris de science. Le savant Auguste Comte, fondateur de cette nouvelle science qu'il nommait physique sociale et qui allait jeter les bases de ce qui allait devenir la sociologie moderne, n'était-il pas lui-même à la base un disciple de l'utopiste Saint-Simon<sup>104</sup> ? De même, l'inspiration principale de l'œuvre de l'utopiste Fourier ne venait-elle pas des scientifiques Isaac Newton et Johann Kepler<sup>105</sup> ?

Robert Paris argumente que l'utopie et la science coexistent dans de nombreux textes classiques du communisme. En donnant en exemple le *Droit à la paresse* de Paul Lafargue, Paris y voit « la cohabitation *volens nolens* de ces deux instances que l'époque proclame antagonistes, l'utopie et la science<sup>106</sup>. » Paris avance même une hypothèse assez osée, mais qui n'est pas tout à

---

<sup>103</sup> Roger Dangeville, « Préface », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Les utopistes*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Éditions Maspero, 1976, p. 6.

<sup>104</sup> Yolène Dilas-Rocherieux, *L'utopie ou la mémoire du futur : De Thomas More à Lénine, le rêve éternel d'une autre société*, Coll. « Agora », Paris, Éditions Robert Laffont, 2000, p. 156-158.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>106</sup> Robert Paris, « Utopie et science dans l'imaginaire socialiste », *L'Homme et la société*, numéros 132-133 (1999), p. 110.

fait inintéressante : « l'utopie, ou ce que l'on désigne de ce nom, représentait ici l'inconscient ou le refoulé de la science positive, ce que la science condamne à demeurer caché : tel le Mr Hyde du Dr Jekyll<sup>107</sup>. »

Au niveau théorique, l'apport fondamental de Marx qui le différencie des utopistes sera en effet son insistance à trouver le chemin vers la société communiste dans l'étude scientifique des antagonismes socioéconomiques, précisant grandement dans le même mouvement les caractères possibles de la société future. Pour la gauche communiste, le paradoxe apparent entre science et utopie se résout de la manière suivante :

L'utopisme consiste à « proposer », à partir d'une construction élaborée dans la tête de l'auteur et dictée par une prétendue rationalité, une forme nouvelle de la société qui devrait être mise en œuvre grâce à l'adhésion des autres hommes pensants à la diffusion de ces sages propositions, ou bien, dans sa version la plus dégradée, grâce à une décision des pouvoirs et des gouvernements existants. Le socialisme scientifique n'est – sinon pour les ex-socialistes embourgeoisés jusqu'à la moelle – ni l'indifférence aux caractéristiques de la société future, ni le silence sur leur capacité « discriminante » par rapport à la présente forme sociale, ni la limitation à l'étude descriptive des lois de cette forme, l'actuelle économie capitaliste. Le socialisme scientifique consiste à prévoir, non pas selon des plans rationnels, ni des préférences sentimentales ou morales, le déroulement des phénomènes de la forme sociale bourgeoise aussi bien que les procès historiques qu'elle accomplira, ainsi que la nouvelle dynamique des forces économiques, toute différente, qui non seulement leur succédera mais s'opposera à eux, dans la dialectique de la recherche doctrinale et du combat révolutionnaire.<sup>108</sup>. »

Cette rigueur scientifique chez Marx qui vise avant tout à rendre concrètes les utopies géniales des Saint-Simon, Owen, Cabet et Fourier, on la retrouve précisément dans le sujet qui va meubler toute son œuvre : la *critique de l'économie politique*. En effet, avec l'essor du capitalisme, l'économie politique se présente comme la discipline scientifique par excellence pour étudier la société. Cependant, en tant que science objective qui ne s'en tient qu'aux faits isolés de l'histoire, elle tend à voir l'ensemble de l'histoire humaine à travers les lunettes parfois déformantes de son paradigme : le capitalisme devient un fait naturel et transhistorique. Marx fait la critique des faiblesses de cette discipline au nom d'une science informée par l'utopie qui prend en compte l'enchevêtrement dynamique des faits dans le cours de l'histoire. En d'autres termes, la faiblesse de l'économie politique est, tout comme la philosophie classique allemande, de n'avoir cherché qu'à « interpréter

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>108</sup> Anonyme, « La guerre doctrinale entre le marxisme et l'économie bourgeoise », *Loc. cit.*, p. 64-65.

le monde » alors que, selon Marx, « ce qui importe, c'est de le *transformer*<sup>109</sup>. » Et c'est justement cette conception à la fois scientifique et historique qui permet d'entrevoir le futur à partir des faits du passé et du présent.

---

<sup>109</sup> Karl Marx, « *Ad Feuerbach* [Thèses sur Feuerbach] », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 1033. Souligné par Marx.

## CHAPITRE 2

### LE COMMUNISME AU PRÉSENT

#### 2.1 La nécrologie du capital

La méthode scientifique que Marx utilise, il la tire entre autres choses de la critique de l'économie politique. En effet, ce souci constant chez Marx envers l'économie politique n'est pas une lubie qui lui serait apparue tel un éclair dans un ciel bleu au moment précis où il aurait atteint une supposée maturité théorique. Au contraire, Marx s'est attelé dès les débuts de son activité militante à cette tâche. Les fameux *Manuscrits parisiens de 1844* n'ont-ils pas aussi comme titre alternatif *Économie et philosophie*, montrant ainsi un souci précoce de Marx pour l'économie politique ? Ses longues et exhaustives études des auteurs classiques en économie n'avaient d'autre but que de démontrer que toutes les bases matérielles qui font du communisme non seulement une possibilité mais aussi une nécessité existent déjà au sein même de la société capitaliste présente.

##### 2.1.1 La critique de l'économie politique

Quand nous utilisons le terme *économie politique*, nous faisons référence de manière spécifique à ce que Marx définit comme l'école classique dans le domaine de l'économie, c'est-à-dire au courant de pensée « dont les premiers représentants sont, en Angleterre, William Petty, en France, Boisguillebert ; et les derniers, Ricardo pour l'Angleterre et Sismondi pour la France<sup>110</sup> ». Et au sein de cette école de pensée, les adversaires rhétoriques privilégiés de Marx sont sans nul doute Adam Smith et David Ricardo.

Ce souci constant pour l'économie politique ne peut se concevoir comme une acceptation en bloc ni par ailleurs comme un rejet complet de la théorie de cette discipline. En effet, Marx prend dès le début une posture critique<sup>111</sup>. Il n'essaie pas d'établir une économie politique alternative, une telle démarche ne mènerait en effet qu'à tenter de modifier et d'améliorer les rouages du capitalisme. Il fait au contraire une critique dévastatrice de la discipline économique

---

<sup>110</sup> Karl Marx, « Critique de l'économie politique », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 305.

<sup>111</sup> Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique, Op. cit.*, p. 173.

qui existe déjà et utilise contre elle les armes scientifiques qu'elle a contribué à former dans le but de transformer la société. Mais pour mener à bien cette démarche, il faut d'abord situer historiquement cette discipline particulière des sciences humaines. Selon Luxemburg,

il fallait de toute évidence que la bourgeoisie montante d'Europe occidentale, porte-parole du libre commerce mondial et de l'industrie, se débarrassât d'une façon ou d'une autre de ces obstacles [les barrières féodales], à moins de renoncer complètement à sa mission historique. Avant de mettre le féodalisme en pièces pendant la Grande Révolution Française, elle s'attaqua à lui par la critique, et la nouvelle science de l'économie politique naquit ainsi pour devenir l'une des armes idéologiques les plus importantes de la bourgeoisie dans sa lutte contre l'État féodal du Moyen Âge et pour l'État capitaliste moderne<sup>112</sup>.

L'économie politique apparaît en effet dans l'histoire comme la discipline scientifique par excellence chapeautant les forces révolutionnaires qui étaient en train de faire craquer l'Ancien Régime. Elle essaie d'établir quelles sont les lois du capitalisme émergent, plus précisément comment ses rapports sociaux s'articulent. C'est justement ce fondement scientifique, tel que la *théorie de la valeur-travail* de Smith et de Ricardo, sur lequel Marx prend appui pour ensuite en faire la critique. Selon lui, « [l]'économie politique classique a eu le grand mérite de concevoir tout le procès de production comme un procès se déroulant entre le *travail objectivé* et le *travail vivant*, le travail vivant étant opposé au capital, simple travail *objectivé*, c'est-à-dire *valeur* qui se *valorise* elle-même grâce au travail vivant<sup>113</sup>. »

Les auteurs classiques de l'économie politique faisaient donc certainement œuvre de science en essayant de comprendre le fonctionnement de la société capitaliste émergente. Cependant, encore selon Luxemburg,

si nous comprenons maintenant pourquoi l'économie politique n'a vu le jour qu'il y a environ un siècle et demi, son destin ultérieur s'éclaire de ce même point de vue : l'économie politique étant une science des lois particulières du mode de production capitaliste, son existence et sa fonction dépendent de ce mode de production et perdent toute base dès qu'il cesse d'exister<sup>114</sup>.

L'économie politique est par conséquent une discipline historiquement spécifique. Les lois qu'elle réussit tant bien que mal à établir ne sont strictement valables que pour la société capitaliste. De

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>113</sup> Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, Coll. « 10/18 », Paris, Union générale d'éditions, 1971, p. 174. Souligné par Marx.

<sup>114</sup> Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique*, *Op. cit.*, p. 166.



même, ses catégories conceptuelles, telles que le profit, la croissance, le marché, la marchandise, la plus-value, etc. ne sont que de peu d'aide pour appréhender la réalité d'autres formes d'économies précédant le capitalisme, telles que le communisme primitif des sociétés de chasseurs-cueilleurs ou l'économie paysanne autonome et non-servile<sup>115</sup>, encore moins pour appréhender la société communiste future.

Mais les économistes entraînent dans les brumes de l'idéologie dès qu'ils proclamaient que les lois qu'ils ont décelées dans la société capitaliste naissante s'appliquaient universellement à toutes sociétés, peu importe l'espace et le temps. Marx prend pleinement en considération le caractère historiquement relatif de l'économie politique. En tant que discipline qui vise à faire table rase des anciennes barrières féodales, elle contient des éléments de connaissance tout à fait valables. Mais, à mesure que le capitalisme s'établit comme mode de production hégémonique, les œillères idéologiques de l'économie politique commencent à apparaître au grand jour aux yeux de Marx. La discipline, originellement révolutionnaire, devient alors conservatrice. Marx exprime ainsi ce changement de caractère aussitôt que la bourgeoisie assied fermement sa domination sur la société :

Dès lors, dans la théorie comme dans la pratique, la lutte des classes revêt des formes de plus en plus accusées, de plus en plus menaçantes. Elle sonne le glas de l'économie bourgeoise scientifique. Désormais, il ne s'agit plus de savoir si tel ou tel théorème est vrai, mais s'il est bien ou mal sonnante, agréable ou non à la police, utile ou nuisible au capital. La recherche désintéressée fait place au pugilat payé, l'investigation consciencieuse à la mauvaise conscience, aux misérables subterfuges de l'apologétique<sup>116</sup>.

La posture critique que prend Marx face aux économistes – qui quant à eux, une fois la tâche de destruction du vieil ordre social féodal achevée, ne font finalement que justifier le nouvel ordre établi dans le but de le pérenniser – est justement l'aspect qui lui permet de voir au-delà de l'éternité capitaliste, d'en comprendre le caractère transitoire et d'entrevoir son remplacement par la société communiste.

---

<sup>115</sup> Anonyme, *Éléments de l'économie marxiste*, Lyon, Éditions Programme, 1996, p. 37.

<sup>116</sup> Karl Marx, « Extraits de la postface de la seconde édition allemande du *Capital* », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 554.

### 2.1.2 Le caractère historiquement transitoire du capitalisme

En faisant un pas de recul et en adoptant un point de vue critique sur l'économie politique, Marx est en mesure de percevoir le caractère non scientifique de certains aspects des théories économiques. L'économie politique a en effet tendance à naturaliser les phénomènes sociaux, présentant leur existence non seulement comme souhaitable, mais intrinsèque à la vie humaine et en accord avec une supposée nature humaine. La méthode marxiste vise à critiquer cette conception naturaliste des rapports sociaux en les transposant dans le cours l'histoire. Commentant *Le Capital*, un travail important de la gauche communiste affirme que

[c]e qui est acquis pour la première fois par la recherche marxiste, c'est que la valeur d'échange n'est pas une propriété absolue des choses, mais le reflet des rapports d'organisation sociale. Les objets sont des marchandises parce qu'il existe un système déterminé de rapports entre les hommes qui les produisent et les consomment. De plus il est naturel que les économistes qui nous ont précédé voient au contraire dans la marchandise une donnée première, car ils prennent pour des rapports définitifs et *naturels* ceux-là même qui correspondent à la société dans laquelle ils vivent et aux intérêts des classes qu'ils représentent<sup>117</sup>.

Attardons-nous sur cette catégorie fondamentale de l'économie qu'est la valeur d'échange. Celle-ci a pratiquement le statut d'une donnée physique pour la discipline économique. En effet, un objet peut avoir plusieurs attributs naturels tels qu'un poids, une forme, une température, une vitesse et, selon l'hypothèse économique, une valeur d'échange. Or, si l'on demandait par exemple à une personne vivant dans une société communiste primitive complètement isolée du monde moderne quel est le poids, la forme et la température du fruit qu'elle vient de cueillir, elle sera en mesure de nous répondre de manière tout à fait précise. En revanche, si on lui demande quelle est la valeur d'échange du même fruit, elle sera incapable de donner une réponse satisfaisante, et ce ne serait absolument pas là un signe d'imbécilité. La personne a eu le malheur – en fait, du point de vue communiste, le bonheur – de vivre dans une société où les rapports sociaux sont configurés d'une telle manière que les objets de production et de consommation ne prennent pas la forme sociale de la valeur d'échange. La valeur d'échange n'a donc aucune réalité physique ou naturelle, elle n'est que le résultat d'un très réel rapport social et, qui plus est, un rapport social d'exploitation.

---

<sup>117</sup> Anonyme, *Éléments de l'économie marxiste*, *Op. cit.*, p. 22-23. Souligné par l'auteur.

D'ailleurs, le caractère idéologique de l'économie politique apparaît aussi dans sa conception de l'individu. Les économistes sont en effet incapables de voir dans l'individu moderne un produit de l'histoire sociale. Selon Marx, ils mettent de l'avant un individu mythifié qui « apparaît comme un idéal qui aurait existé dans le passé. Il n'est pas pour eux le résultat de l'histoire, mais son point de départ. Il n'est pas une création de l'histoire, mais une donnée naturelle, conforme à l'idée qu'ils se font de la nature humaine<sup>118</sup>. » Cette conception idéalisée s'explique par le fait que l'économie politique pose l'individu tel qu'il pouvait exister au tout début du capitalisme, c'est-à-dire à l'époque où celui-ci se résumait encore à des formes balbutiantes de petite production marchande, comme l'essence intemporelle de l'humanité : « l'économie politique retient la forme *aliénée* de l'échange social comme la détermination humaine *essentielle* et *originelle*, voire la destination de l'homme<sup>119</sup>. »

Marx affirme alors que la conception de l'économie politique « est donc celle de la *propriété petite-bourgeoise*, alors que les conditions de production qu'ils décrivent appartiennent au *mode de production capitaliste*<sup>120</sup>. » Les économistes partent d'un passé déjà révolu, mais mythifié – la petite production marchande émergeant à la fin de la féodalité et le petit commerce entre individus isolés – pour analyser le capitalisme de leur époque. Leur vision est donc tronquée et elle produit une naturalisation idéologique de l'individu bourgeois. Marx, au contraire, se base sur une conception de l'individu qui intègre tout le cours historique de l'humanité – passé, présent et futur –, conception qui rend compte de la diversité sociohistorique des rapports sociaux et qui permet de voir au-delà d'une quelconque nature humaine immuable.

La critique que fait Marx de l'idée de nature humaine dépasse la seule discipline économique et pénètre directement le champ de l'anthropologie. Contre toute idée d'un état de nature où les êtres humains seraient mus par des réflexes égoïstes ayant cours encore aujourd'hui quoique de manière refoulée – la compétition féroce entre les individus sur les marchés n'est-elle pas actuellement pensée en grande partie selon le principe hobbesien de la « guerre de chacun

---

<sup>118</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome I : Chapitre de l'argent*, *Op. cit.*, p. 32.

<sup>119</sup> Karl Marx, « Notes aux *Éléments d'économie politique* de James Mill », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Les utopistes*, *Op. cit.*, p. 152. Souligné par Marx.

<sup>120</sup> Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, *Op. cit.*, p. 303. Souligné par Marx.

contre chacun<sup>121</sup> » sévissant dans son mythique état de nature ? –, Marx met toujours l'accent sur le caractère social de l'être humain. L'anthropologue Marshall Sahlins résume assez justement la pensée de Marx quant à la nature humaine :

De même pour Marx, l'« essence de l'homme » n'existe que *dans et sous la forme de relations sociales*; elle ne se trouve pas chez un pauvre badaud en dehors de notre univers. Les hommes ne deviennent des individus que dans le cadre de la société, et d'une façon quelque peu égoïste dans le contexte européen, ce qui a poussé les économistes à leurs « Robinsonnades<sup>122</sup> », en fondant leur science à partir de dispositions d'un imaginaire adulte mâle isolé. Marx n'a pas dérivé les formations sociales à partir de dispositions innées, quand bien même on pourrait faire le chemin inverse : de la société bourgeoise au mythe hobbesien de la guerre de chacun contre tous. Nés ni bons ni méchants, les hommes se façonnent dans l'activité sociale telle qu'elle se déploie dans des circonstances historiques déterminées. On peut supposer que la connaissance que Marx avait des peuples colonisés a contribué à établir son anthropologie. En tous les cas, en faisant attention de remplacer « dans des circonstances historiques déterminées » par « dans des systèmes culturels déterminés », ou en disant que la *praxis* par laquelle les personnes se façonnent elles-mêmes est culturellement déterminée, cette conception de la condition humaine est de toute évidence devenue un lieu commun en ethnographie<sup>123</sup>.

Ainsi, l'analyse sociohistorique des rapports sociaux qui chez Marx peut prendre le nom assez précis de *conception matérialiste de l'histoire* se résume et se simplifie pour les anthropologues en la notion de *culture*. Et c'est justement cette culture occidentale produite par les sociétés de classes qui créa ce mythe tenace de la nature humaine<sup>124</sup>.

L'anthropologue Margaret Mead a parfaitement exprimé cette conception de la condition humaine qui est devenue un lieu commun de l'ethnographie dont parlait un peu plus haut Sahlins : « Il est en fait bien plus soutenable d'avancer que la nature humaine n'est qu'un matériau

---

<sup>121</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien civil*, Coll. « Folio/essais », Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 224.

<sup>122</sup> Faisant référence au roman *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe, voici ce que Marx définissait par le terme *robinsonnade* que Sahlins reprend à son compte : « Le chasseur et le pêcheur isolés, ces exemplaires uniques d'où partent Smith et Ricardo, font partie des fictions pauvrement imaginées du XVIIIe siècle, de ces robinsonnades qui, n'en déplaise à tels historiens de la civilisation, n'expriment nullement une simple réaction contre des excès de raffinement et un retour à ce qu'on se figure bien à tort comme l'état de nature. Le "contrat social" de Rousseau, qui établit des rapports et des liens entre sujets indépendants par nature, ne repose pas non plus sur un tel naturalisme. Ce n'est là que l'apparence, apparence purement esthétique, des grandes et petites robinsonnades. *Il s'agit plutôt d'une anticipation de la "société civile", qui se préparait depuis le XVIe siècle et qui, au XVIIIe siècle, marchait à pas de géants vers sa maturité.* » Karl Marx, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 235. Nous soulignons.

<sup>123</sup> Marshall Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale : Réflexions sur l'histoire des concepts de hiérarchie et d'égalité, sur la sublimation de l'anarchie en Occident, et essais de comparaison avec d'autres conceptions de la condition humaine*, Coll. « Terra cognita », Paris, Éditions de l'éclat, 2009, p. 109. Souligné par Sahlins.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 98.

extrêmement brut, une matière première très peu différenciée, qu'il appartient aux sociétés de mouler et d'informer<sup>125</sup>. » Marx aurait probablement été d'accord avec cette assertion. Mais, cette assertion n'est qu'un point de départ. En effet, s'il est juste de concevoir l'être humain comme une page blanche sur laquelle la culture vient imprimer la forme de nos rapports sociaux afin de discréditer toutes thèses naturalistes, on ne peut s'en tenir qu'à la simple page blanche indéterminée. Si l'être humain est un matériau brut, c'est en fait la *sociabilité humaine* qui le moule et le forme. Cette sociabilité humaine, c'est ce que Marx nomme la *Gemeinwesen*<sup>126</sup>, c'est-à-dire l'*être commun* ou l'*être collectif* – tout dépend de la traduction utilisée –, l'essence intrinsèquement sociale de l'espèce humaine ou encore le fait que l'être humain ne peut réaliser et acquérir l'ensemble de ses attributs et qualités humaines que par sa vie sociale au sein de la communauté humaine, que par son interaction constante et multiforme avec les autres. Selon Marx,

[l]'être humain étant la véritable *communauté* des hommes, ceux-ci doivent produire, par l'activité de leur être, l'*organisation collective* humaine – l'être social qui n'est pas une puissance abstraitement générale en face de l'individu isolé, mais l'être de chaque individu, sa propre activité, sa propre vie, sa propre jouissance, sa propre richesse. L'*être collectif* réel ne naît pas de la réflexion, mais apparaît comme le produit du besoin et de l'égoïsme de individus. C'est dire qu'il est produit directement par l'activité de leur existence. Il ne dépend pas de l'homme que cette *être collectif* existe ou non : tant que l'homme ne se reconnaîtra pas comme tel et n'aura pas organisé le monde humainement, cet être collectif aura une forme aliénée, car son sujet – l'homme – est lui-même un être aliéné. Les hommes y sont cet être, non pas dans l'abstraction, mais en tant qu'individus particuliers, vivants, réels : tels individus, telle communauté<sup>127</sup>.

L'aliénation que nous fait subir le capital, c'est aussi la dynamique paradoxale d'apprendre à travers notre sociabilité intrinsèque à devenir des individus antisociaux (avarice, individualisme, domination, lutte de tous contre tous, exploitation de l'être humain par l'être humain, etc.). Selon Marx,

[n]ul besoin d'une grande sagacité pour découvrir le lien de nécessité qui rattache le matérialisme au communisme et au socialisme, quand on connaît les doctrines matérialistes touchant la bonté originelle et l'égalité des dons intellectuels des hommes, la toute-puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation, de l'influence des conditions extérieures sur l'homme, l'importance considérable de l'industrie, la légitimité de la jouissance, etc. Si l'homme tire toute connaissance, tout sentiment, etc.,

---

<sup>125</sup> Margaret Mead, *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, Paris, Éditions Payot, 1973, p. 173.

<sup>126</sup> À propos de la notion de *Gemeinwesen*, voir entre autres Karl Marx, « Économie et philosophie (Manuscrits parisiens) », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 33, ainsi que Karl Marx « Glosses critiques en marge de l'article *Le Roi de Prusse et la réforme sociale. Par un prussien* », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 416-417.

<sup>127</sup> Karl Marx, « Notes aux *Éléments d'économie politique* de James Mill », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Les utopistes, Op. cit.*, p. 151-152. Souligné par Marx.

du monde sensible et de l'expérience de ce monde, *il importe désormais d'organiser le monde empirique de manière telle que l'homme y éprouve l'authentiquement humain et en prenne l'habitude, qu'il s'éprouve homme*. Si l'intérêt bien compris est le principe de toute morale, il importe que l'intérêt privé de l'homme se confonde avec l'intérêt humain. Si l'homme n'est pas libre au sens matérialiste, c'est-à-dire s'il est libre, non par la force négative d'éviter ceci ou cela, mais par le pouvoir positif de faire valoir sa vraie individualité, il ne faut pas punir le crime dans l'individu, mais détruire les foyers antisociaux du crime et accorder à chacun l'espace social nécessaire à la manifestation essentielle de sa vie. *Si l'homme est formé par les circonstances, il faut donner forme humaine aux circonstances. Si l'homme, est sociable par nature, c'est seulement dans la société qu'il déploie sa vraie nature, et il faut mesurer la puissance de sa nature non à la puissance de l'individu singulier, mais à la puissance de la société*<sup>128</sup>.

Marx fait ici référence aux matérialistes bourgeois de la deuxième moitié du 18<sup>e</sup> siècle, en particulier à la frange la plus radicale des Encyclopédistes (Diderot, Helvétius, D'Holbach, etc.). Mais, il s'en détache aussitôt. Si ceux-ci placent dans l'éducation éclairée de l'individu la piste de l'émancipation, Marx considère cette avenue comme étant empreinte de préjugés bourgeois. Ce n'est pas l'individu qui doit être transformé par l'éducation, mais il faut transformer la société de fond en comble. Ainsi, Marx résout ici à la fois la question de l'aliénation et de la nature humaine. Si l'être humain est formé par sa société, donnons donc une forme humaine à la société. En d'autres termes, l'être humain est par essence un être social, collectif et communautaire. Seuls des rapports sociaux aliénés, tels que les rapports sociaux capitalistes, le fait paraître comme un individu naturellement isolé des autres individus et séparé de sa communauté, individualiste en bref. Si donc la véritable essence de l'être humain est sociale et communautaire, il faut alors établir une société à l'image de cette essence commune, le communisme, seule société en mesure de résoudre « la contradiction universelle existant en fait entre les conditions sociales et les besoins des hommes<sup>129</sup>. »

Toute l'œuvre de critique économique de Marx est donc un effort de démythification du caractère supposément naturel et intemporel du capitalisme. Les économistes classiques ont fait de l'égoïsme de l'individu une caractéristique *naturelle* et *innée* de l'humanité qui permettrait d'expliquer l'essor du mode de production capitaliste alors que cet individu égoïste est au contraire le produit *social et historique* de cet essor. Tout mode de production contient ses propres rapports

---

<sup>128</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « La Sainte-Famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 571-572. Nous soulignons.

<sup>129</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « L'idéologie allemande (Conception matérialiste et critique du monde) », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 1314.

sociaux déterminés. Il faut donc analyser le capital en tant que rapport social historiquement spécifique :

Il est évident que les individus doivent commencer à produire leurs rapports sociaux avant de pouvoir se les soumettre. Mais c'est une ineptie de voir un lien *naturel* entre ces simples objets ou de croire que ce lien est inhérent à la nature des individus, donc indissociable de celle-ci (contrairement au savoir et au vouloir réfléchis). Tout cela est un produit du devenir historique de l'humanité et constitue une phase déterminée de son développement. Si ce lien est encore extérieur et autonome vis-à-vis des individus, cela montre simplement qu'ils en sont encore à créer les conditions de leur vie sociale dont ils ne peuvent encore aborder la transformation. Ces liens naturels unissant les individus correspondent à des rapports de production encore limités<sup>130</sup>.

Et si le capital est en effet un rapport social ayant une histoire, c'est-à-dire ayant un début, une mi-temps et une fin, c'est qu'il est un mode de production forcément transitoire puisqu'il porte en lui des contradictions irréconciliables. La méthode critique et scientifique conduit donc à postuler ce constat révolutionnaire que la forme sociale capitaliste est tout à fait dépassable.

Il faut ainsi avoir constamment en tête le caractère historique et transitoire du capitalisme pour bien comprendre la démarche scientifique de Marx en ce qui a trait à la critique de l'économie politique. Dangeville résume bien la pensée de Marx en affirmant que

la structure du *Capital* – et donc sa signification réelle – ne peut être comprise que si l'on saisit qu'à chaque livre, à chaque chapitre et, pour ainsi dire, à chaque page, on trouve devant soi les trois moments dialectiques de la naissance, de la croissance et de la mort du capitalisme et, avec la dissolution de celui-ci, l'essor du communisme dans la succession historique des modes de production et de société que traverse l'humanité dans sa longue marche en avant<sup>131</sup>.

Ainsi, même *Le Capital*, ouvrage que beaucoup réduisent erronément à une froide analyse scientifique du fonctionnement de la société capitaliste<sup>132</sup>, doit être compris dans sa totalité : une analyse des dysfonctionnements sociaux du capitalisme et des formes de son nécessaire remplacement par une société plus humaine. En somme, outre le caractère historiquement transitoire du capitalisme dont Marx fut en mesure de percer le mystère théorique, la nécessité

---

<sup>130</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome I : Chapitre de l'argent*, *Op. cit.*, p. 162-163. Souligné par Marx.

<sup>131</sup> Roger Dangeville, « Présentation », in Karl Marx, Friedrich Engels, *La société communiste*, *Op. cit.*, p. 14.

<sup>132</sup> Amadeo Bordiga, *Révolutions historiques de l'espèce qui vit, travaille et connaît*, En ligne, [http://classiques.uqac.ca/classiques/bordiga\\_amedeo/revolutions\\_hist\\_espece/revolutions\\_hist\\_espece.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bordiga_amedeo/revolutions_hist_espece/revolutions_hist_espece.pdf), p. 5.

d'établir une autre société se fait aussi sentir dans la pratique. En effet, le capital souffre de convulsions récurrentes et de crises économiques dont Marx donnera une explication scientifique.

### 2.1.3 La mort catastrophique du capital

La posture critique de Marx le différencie donc épistémologiquement des économistes classiques. Là où l'économie politique classique cherchait à découvrir le fonctionnement du capitalisme, la critique de Marx entreprend quant à elle de montrer en quoi le capitalisme *ne peut pas fonctionner*. Selon de nombreux commentateurs de l'œuvre de Marx, sa critique de l'économie politique ne serait qu'une simple description du capitalisme, un peu à la façon d'un biologiste disséquant méthodiquement le corps humain. Or, l'anatomie du capitalisme, ce n'est pas Marx qui l'a entreprise. Ce travail avait justement déjà été effectué antérieurement par l'économie politique classique. Dans sa lettre à Joseph Weydemeyer – militant de la Ligue des communistes et combattant nordiste lors de la guerre de Sécession aux États-Unis<sup>133</sup> – Marx explique ainsi son rapport à l'économie :

En ce qui me concerne, ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne, ni leur lutte entre elles. Bien avant moi, des historiens bourgeois ont décrit le développement historique de cette lutte des classes et des économistes bourgeois en ont présenté *l'anatomie économique*<sup>134</sup>.

À la différence de l'économie politique qui explore l'anatomie du capitalisme, Marx prévoit plutôt la mort du capitalisme, c'est-à-dire que tout son travail de critique de l'économie politique doit plus précisément être compris comme une *nécrologie* du capital<sup>135</sup>. La suite de sa lettre à Weydemeyer confirme en effet ce point de vue :

Ce que j'ai apporté de nouveau, c'est : 1. de démontrer que *l'existence des classes* n'est liée qu'à *des phases historiques déterminées du développement de la production* ; 2. que la lutte des classes *conduit*

---

<sup>133</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Le parti de classe. Tome IV : Activité de classe du parti*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Éditions François Maspero, 1973, p. 142-143.

<sup>134</sup> Karl Marx, « Lettre à Weydemeyer du 5 mars 1852 », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Le parti de classe. Tome II : Activité, organisation*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Éditions François Maspero, 1973, p. 55-56. Nous soulignons.

<sup>135</sup> Amadeo Bordiga, *Révolutions historiques de l'espèce qui vit, travaille et connaît*, *Op. cit.*, p. 6.



nécessairement à la *dictature du prolétariat* ; 3. que cette dictature elle-même ne représente qu'une transition à l'*abolition de toutes les classes* et à une société *sans classes*<sup>136</sup>.

Marx explique ici son véritable apport à la discipline économique. En effet, il affirme que les sociétés de classes, dont le capitalisme est la dernière expression, ne sont que des phases transitoires dans l'histoire et que l'abolition du capitalisme lui-même laisse entrevoir pour le futur un type supérieur de société.

Cet aspect est très important à mettre en valeur puisque c'est Marx lui-même qui souligne qu'il ne fait pas la description du capitalisme, mais plutôt une critique du capitalisme pour en démontrer l'impossibilité et ainsi affirmer la nécessité du communisme, nécessité qui s'exprime à travers une description limpide de ses caractéristiques saillantes :

Pour nous, Marx n'a pas consacré sa vie à *décrire*, fût-ce scientifiquement, le *capitalisme*, mais bien plutôt à prévoir et à *décrire* scientifiquement le *socialisme*. Ou, pour être plus exact son analyse de l'économie bourgeoise n'est qu'un moment dialectique d'une synthèse beaucoup plus vaste, embrassant d'un seul coup le passé et le présent des sociétés humaines pour déterminer le futur<sup>137</sup>.

Ce point de vue nous permet d'envisager le travail de Marx en porte-à-faux par rapport à de nombreux commentateurs de son œuvre. Marx *n'est absolument pas indifférent* quant aux formes que prendra la société future, c'est au contraire un de ses soucis prioritaires de lier la critique de la société actuelle aux possibilités matérielles de la société future.

Évidemment, Marx n'a pas proclamé la mort du capital tel un illuminé proclamant une prophétie basée sur la foi religieuse. Cette « mort en sursis<sup>138</sup> » du capitalisme, il l'a découverte dans la dynamique même du capitalisme et son évolution progressive vers des formes toujours plus pures et catastrophiques. En effet, l'étude du capitalisme par Marx met à jour une série de contradictions lourdes qui minent l'existence même du capital en tant que rapport social. En

---

<sup>136</sup> Karl Marx, « Lettre à Weydemeyer du 5 mars 1852 », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Le parti de classe. Tome II : Activité, organisation, Op. cit.*, p. 56. Souligné par Marx.

<sup>137</sup> Anonyme, *Éléments de l'économie marxiste, Op. cit.*, p. 12. Souligné par l'auteur.

<sup>138</sup> Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique, Op. cit.*, p. 158.

d'autres termes, le processus même du développement du capitalisme pousse toujours celui-ci vers davantage de contradictions par rapport à ses propres lois.

La contradiction de fond du capitalisme réside dans le procès de valorisation/dévalorisation. En effet, Marx caractérise le capital comme étant « de la valeur se valorisant elle-même<sup>139</sup> » de manière constante et infinie. Évidemment, il ne faut pas oublier ici que la valeur dont parle Marx n'est pas une caractéristique physique des choses, mais bien un rapport social. La valeur passée reçoit constamment un incrément parce qu'elle est fécondée sur le marché du travail par une marchandise peu commune, la force de travail, qui a comme valeur d'usage particulière d'augmenter la valeur des marchandises sur lesquelles elle travaille. Ce phénomène mystérieux s'explique par le fait que la force de travail au stade historique du capitalisme est assez productive pour fabriquer davantage de marchandises que ce qui est nécessaire à son entretien social, en d'autres termes les prolétaires produisent davantage de valeurs en marchandises que la valeur de leur propre salaire<sup>140</sup>. C'est cette différence de grandeur qui crée la fameuse plus-value, c'est-à-dire le phénomène social où des marchandises déjà produites qui sont socialement possédées par les capitalistes – le travail objectivé : machines, outils, bâtiments, etc. – sont mises en mouvement par les prolétaires – le travail vivant – dans le but de fabriquer toujours davantage de marchandises au profit de la classe capitaliste. Nous avons ici l'exploitation de l'être humain par l'être humain en tant que rapport social fondamental de la forme moderne capitaliste.

Cependant, selon Marx, « [l]e capital est une contradiction en procès : d'une part, il pousse à la réduction du temps de travail à un minimum et, d'autre part, il pose le temps de travail comme la seule source et la seule mesure de la richesse. Il *diminue* donc le temps de travail sous sa forme nécessaire *pour l'accroître* sous sa forme de surtravail.<sup>141</sup> » En effet, le capitalisme pose le temps de travail socialement nécessaire comme sa base fondamentale, c'est-à-dire comme mesure de la richesse sociale. Mais en même temps, sous l'emprise de contraintes très rigoureuses telles que la course incessante à la productivité et à la compétitivité, le capitalisme impulse toujours davantage

---

<sup>139</sup> Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, *Op. cit.*, p. 149.

<sup>140</sup> Karl Marx, « Le Capital : Livre premier », in *Œuvres : Économie I*, *Op. cit.*, p. 745.

<sup>141</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome III : Chapitre du Capital (suite)*, Paris, Union générale d'Éditions, 1973, p. 343. Souligné par Marx.

de progrès techniques qui agrandissent la part de travail mort dans les marchandises tout en diminuant ainsi la part de travail vivant, seule créatrice de valeur supplémentaire<sup>142</sup>. C'est le processus qui voit l'essor de machines automatisées remplacer de manière relative le travail des prolétaires, reléguant ceux-ci à un travail de subordonnés. Le processus de valorisation illimitée du capital selon les lois du capitalisme devient alors dévalorisation tendancielle selon les exactes mêmes lois du capitalisme.

Cette contradiction entre valorisation et dévalorisation est au fondement du phénomène empirique que de multiples générations des théoriciens marxistes ont appelé la baisse tendancielle du taux de profit. Dans sa course sans fin vers toujours davantage de productivité, le capital réduit la portion du travail vivant dans la fabrication de marchandises pour ensuite élever constamment la portion du travail mort. Comme seul le travail vivant génère une quantité accrue de valeur, le taux de profit tend à se réduire plus le capitalisme se développe. La classe capitaliste tente alors de juguler la baisse du *taux* de profit en augmentant la *masse* du profit. Selon Dangeville,

dans le *Capital I*, Marx explique que la croissance de la masse des valeurs d'usage à la suite de l'augmentation incessante de la productivité du travail humain va de pair avec une baisse de la somme de leur valeur d'échange monétaire. Cette diminution de la valeur par unité de marchandise, le capital la compense en augmentant encore la quantité de marchandises, c'est-à-dire sa production. Cette dévalorisation continue de la marchandise produite condamne donc le capital à produire de plus en plus frénétiquement une masse croissante de marchandise (camelote). Or, comme la valeur d'échange ne suit pas la même croissance que la valeur d'usage, celle-ci s'accumule en montagne de surproduction sur le marché, déterminé pour ce qui est de la demande, par la valeur d'échange : c'est la crise<sup>143</sup>.

De cette contradiction de fond du capitalisme résultent en effet de multiples convulsions violentes dont la société capitaliste est victime de manière récurrente : des crises, des désastres, des catastrophes et surtout *des guerres*. L'ensemble de ces cataclysmes ont une origine tout à fait sociale. Selon Luxemburg,

quoique la famine et la peste soient, en dernière analyse, des phénomènes sociaux, ce sont d'abord et immédiatement les résultats de phénomènes naturels : mauvaise récolte, diffusion de germes pathogènes, etc. L'orage est un événement élémentaire de la nature physique et personne ne peut, au moins dans l'état actuel des sciences de la nature et des techniques, provoquer ou empêcher un orage. Qu'est-ce, en revanche, que la crise moderne ? Elle consiste, nous le savons, en ce que trop de marchandises sont produites, qui ne trouvent plus de débouchés, et que, par suite, le commerce et avec lui l'industrie se

---

<sup>142</sup> Karl Marx, « Le Capital : Livre premier », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 947.

<sup>143</sup> Roger Dangeville, « Note de bas de page # 278 », in Karl Marx, Friedrich Engels, *La société communiste, Op. cit.*, p. 294. Souligné par Dangeville.

bloquent. Mais la production de marchandises, leur vente, le commerce, l'industrie..., ce sont là des relations purement humaines. Ce sont les hommes eux-mêmes qui produisent les marchandises, les hommes eux-mêmes qui les achètent, le commerce se pratique d'homme à homme, nous ne trouvons, dans les circonstances qui constituent la crise moderne, pas un seul élément qui serait en dehors de l'activité humaine. Ce qui provoque périodiquement la crise, ce n'est donc rien d'autre que la société humaine<sup>144</sup>.

Les diverses crises ont donc une origine bien sociale, ce qui laisse transparaître une société humaine aliénée qui n'est pas en mesure de contrôler et régler ses propres rapports sociaux d'une manière rationnelle et humaine. Face à ces contradictions violentes, le pronostic de Luxemburg est sans appel et c'est d'ailleurs la conclusion percutante de son *Introduction à l'économie politique* : « L'impossibilité du capitalisme apparaît alors clairement<sup>145</sup>. »

Ainsi, selon Marx, les contradictions inévitables du capital n'entraîneront pas nécessairement l'humanité dans une chute fatale dans la barbarie. Au contraire, il est possible pour l'humanité de s'appuyer sur ces contradictions pour en faciliter l'élimination, c'est-à-dire que les prolétaires peuvent et doivent mettre à profit les cataclysmes sociaux causés par le capitalisme pour en précipiter l'abolition. Marx souligne de manière magistrale que

le maximum de développement de la puissance productive ainsi que le maximum d'extension de la richesse existante coïncideront avec la dévalorisation du capital, la dégradation de l'ouvrier et un épuisement croissant de ses forces vitales. Ces contradictions créent des explosions, des crises, au cours desquelles tout travail s'arrête pour un temps, tandis qu'une partie importante du capital est détruite, ramenant le capital par la force au point où, sans se suicider, il est à même d'employer de nouveau pleinement sa capacité productive. Cependant, ces catastrophes qui le régénèrent régulièrement se répètent à une échelle toujours plus grande et finiront par provoquer son renversement violent<sup>146</sup>.

Ce ne serait pas tiré par les cheveux de voir dans cette analyse de Marx une anticipation du cycle crise/guerre/reconstruction qui accable l'humanité depuis au moins 1914<sup>147</sup>. Mais au-delà de la simple constatation du caractère catastrophique du capitalisme, les crises et les guerres expriment encore une fois de manière violente la mort annoncée de celui-ci. En effet, parlant du capitalisme, Marx conclut que « [l]es destructions violentes de capital dues non pas à des conditions extérieures,

---

<sup>144</sup> Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique*, *Op. cit.*, p. 150-151.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>146</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome IV : Plus-value et profit*, Paris, Union générale d'Éditions, 1974, p. 17-18.

<sup>147</sup> Anonyme, « Le chapitre inédit du *Capital* et l'œuvre économique de Marx », *Invariance*, série I, numéro 2 (avril-juin 1968), p. 93.

mais à celles de sa propre conservation, telle est la forme la plus frappante de l'avertissement qui lui est donné de céder la place à un mode de production supérieur, et de disparaître<sup>148</sup>. »

## 2.2 Les racines matérielles du communisme au sein du capitalisme

Dans la dernière section, nous avons tenté de jeter un peu de lumière sur l'aspect négatif de la dynamique même du capitalisme, c'est-à-dire les contradictions matérielles qui poussent pratiquement le capitalisme vers sa propre autodissolution : crises, cataclysmes, catastrophes et guerres. Cependant, Marx ne fait pas que relever la mort du capital. En bon dialecticien, il montre aussi que la dynamique négative du capitalisme met en branle l'essor de facteurs matériels positifs. Il avance en effet que « [d]ans l'histoire, comme dans la nature, la pourriture est le laboratoire de la vie<sup>149</sup>. »

Marx et Engels rappellent dans *Le Manifeste communiste* que « [l]a bourgeoisie a joué un rôle éminemment révolutionnaire<sup>150</sup>. » En d'autres termes, l'essor du capitalisme a comme particularité de jeter les bases matérielles de la société communiste future. C'est justement, comme nous l'avons vu, l'accent mis par Marx sur ces fondements matériels déjà réalisés par la société capitaliste permettant l'essor du communisme qui le sépare épistémologiquement des socialistes utopiques. Selon Marx,

[l]es innombrables formes contradictoires de l'unité sociale ne sauraient être éliminées par de paisibles métamorphoses. Au reste, toutes nos tentatives de les faire éclater seraient du donquichottisme, *si nous ne trouvions pas, enfouies dans les entrailles de la société telle qu'elle est, les conditions matérielles et les rapports de distribution de la société sans classes*<sup>151</sup>.

Les socialistes utopiques étaient justement selon Marx ces espèces de Don Quichotte voulant modifier la société selon leurs propres vœux et critères moraux, mais ne prenant pas en compte la

---

<sup>148</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome IV : Plus-value et profit*, Op. cit., p. 17.

<sup>149</sup> Karl Marx, « Le Capital : Livre premier », in *Œuvres : Économie I*, Op. cit., p. 995.

<sup>150</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I*, Op. cit., p. 163.

<sup>151</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome I : Chapitre de l'argent*, Op. cit., p. 159. Nous soulignons.

réalité matérielle de la société qui existe maintenant sous nos yeux. Or, le communisme est déjà « une force en mouvement<sup>152</sup> » au sein de la société capitaliste.

Ces réalités matérielles créées par la société capitaliste des temps présents sont nécessaires pour permettre ultérieurement des transformations révolutionnaires de la société. Bien qu'intimement liées, nous le regrouperons en trois rubriques distinctes pour en faciliter la démonstration : la hausse de forces productives et le développement des besoins humains, la création de temps disponible et enfin la socialisation de la production.

### 2.2.1 La productivité du travail et les besoins humains

Le capitalisme permet un essor jamais vu des forces productives. Valeur s'accumulant de manière illimitée, il est dans la nature même du capital de toujours produire davantage et d'élever toujours plus le niveau productivité ne serait-ce que pour vaincre au jour le jour la compétition féroce sur le marché. C'est justement sur ce fondement que le communisme peut se baser. Selon Marx,

[I]e capitaliste n'a aucune valeur historique, aucun droit historique à la vie, aucune raison d'être sociale, qu'autant qu'il fonctionne comme *capital personnifié*. Ce n'est qu'à ce titre que la nécessité transitoire de sa propre existence est impliquée dans la *nécessité transitoire du mode de production capitaliste*. Le but déterminant de son activité n'est donc ni la valeur d'usage, ni la jouissance, mais bien la valeur d'échange et son accroissement continu. Agent fanatique de l'accumulation, il force les hommes, sans merci ni trêve, à *produire pour produire*, et les pousse ainsi instinctivement à développer les puissances productrices et les conditions matérielles qui seules peuvent former la base d'une société nouvelle et supérieure<sup>153</sup>.

Autant le communisme primitif était peu productif, il était cependant en mesure de répondre – en temps normal – à tous les besoins humains de la communauté. Avec l'ère des sociétés de classes, les producteurs immédiats doivent non seulement produire pour supporter leur propre existence, mais aussi entretenir une classe dirigeante oisive. En effet, comme l'avancé l'anthropologue Alain Testart à propos du passage du communisme primitif aux sociétés de classes, « [I]a production d'un surplus au-delà des besoins de consommation des producteurs et des nécessités techniques de la

---

<sup>152</sup> Anonyme, « Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée... », *Communisme ou civilisation*, Numéro 3 (novembre 1977-avril 1978), p. 58.

<sup>153</sup> Karl Marx, « Le Capital : Livre premier », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 1095-1096. Souligné par Marx.

production n'a de sens que si elle vise l'entretien d'une classe de non-producteurs : surplus et exploitation sont indissociables<sup>154</sup>. »

Ce qui est nouveau avec le capitalisme par rapport aux sociétés de classes antérieures au capitalisme, c'est que le niveau de productivité atteint par le travail est tel qu'il est en mesure de réaliser l'abondance des valeurs d'usage, ce qui rend dans le même mouvement l'existence des classes sociales absolument obsolète. Selon Marx et Engels,

jusqu'à présent, toutes les libérations se sont appuyées sur des forces productives limitées. Leur production, insuffisante, pour satisfaire toute la société, ne permettait un progrès que si certains individus satisfaisaient leurs besoins aux dépens des autres, si bien que les uns – la minorité – obtenaient le monopole du progrès, tandis que les autres – la majorité –, en raison de leur lutte continue pour le strict nécessaire, étaient provisoirement (c'est-à-dire jusqu'à la création de nouvelles forces productives ayant une portée révolutionnaire) exclus de tout progrès<sup>155</sup>.

La hausse des forces productives permet ainsi la production de biens et services si abondants que l'ensemble de la communauté pourrait en jouir de manière satisfaisante. Selon Marx, la hausse des forces productives a pour corollaire le développement de certains besoins humains. Il affirme en effet que

la production de *plus-value relative*, fondée sur l'accroissement des forces productives, exige la création d'une consommation nouvelle ; au sein de la circulation, la sphère de consommation devra donc augmenter autant que la sphère productive. En conséquence : 1° on élargit quantitativement la consommation existante ; 2° on crée des besoins accrus en propageant les besoins à une sphère plus grande ; 3° on crée de nouveaux besoins, on découvre et on produit de nouvelles valeurs d'usage<sup>156</sup>.

Évidemment, ce procès est grevé de tous les aspects négatifs du capitalisme. Comme l'augmentation de la masse des valeurs d'usage n'est que le corollaire accidentel de la course effrénée à la valeur d'échange et aux profits, cette hausse de la productivité entraîne son lot de problèmes : gaspillage, destructions, pollution, guerres, etc. Mais, ce procès garde une certaine positivité qui sera ultérieurement réalisée dans la société communiste. Selon Marx,

---

<sup>154</sup> Alain Testart, *Les chasseurs-cueilleurs ou L'origine des inégalités*, Coll. « folio histoire », Paris, Éditions Gallimard, 2022, p. 83.

<sup>155</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « L'idéologie allemande (Conception matérialiste et critique du monde) », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 1315-1316.

<sup>156</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome II : Chapitre du Capital*, Paris, Union générale d'Éditions, 1973, p. 213. Souligné par Marx.

[I]a production fondée sur le capital crée ainsi les conditions de développement de toutes les propriétés de l'homme social, d'un individu ayant le maximum de besoins, et donc riche des qualités les plus diverses, bref d'une création sociale aussi universelle et totale que possible, car plus le niveau de culture de l'homme augmente, plus il est à même de jouir<sup>157</sup>.

Cet être social aux besoins développés et universels qui existe en puissance quoique de manière encore aliénée dans la société capitaliste, c'est justement l'être humain complet que laissera s'épanouir la société communiste de demain.

À l'inverse de la société communiste primitive où la vie était relativement austère et les besoins relativement simples, la société communiste future verra l'émergence d'un être social en mesure de répondre à un maximum de ses besoins sociaux. Dans la société future,

[I]es individus universellement développés n'ont, entre eux, que les liens sociaux qui naissent des rapports communautaires qu'ils contrôlent collectivement ; ces individus ne sont pas des produits de la nature, mais de l'histoire. Pour développer des capacités suffisamment intenses et universelles et rendre possible une *telle individualité*, il faut au préalable une production fondée sur la valeur d'échange, afin de créer l'universalité de l'aliénation de l'individu vis-à-vis de lui-même et des autres, en même temps que l'universalité des rapports et des aptitudes. Dans les périodes antérieures de l'évolution, l'individu jouit d'une plénitude plus grande justement parce que la plénitude de ses conditions matérielles n'est pas encore dégagée, en lui faisant face comme autant de puissances et de rapports sociaux, indépendants de lui<sup>158</sup>.

Le capitalisme est donc l'un des intermédiaires tragiques, mais nécessaires entre le communisme primitif et le communisme de demain. La société capitaliste tient sa nécessité historique du fait que sa production fondée sur la valeur d'échange permet de jeter les bases matérielles indispensables afin qu'une autre société organisée de manière complètement différente puisse être en mesure d'assouvir la plénitude et l'universalité des besoins humains.

Ici se pose le problème du productivisme. Il est de mode aujourd'hui de peindre Marx comme un apôtre irréfléchi de la croissance économique illimitée et de la hausse des forces productives. Or, son point de vue est beaucoup plus nuancé que certains ne l'imaginent. Si Marx valorise en effet la hausse des forces productives, il considère que celles-ci doivent s'élever à *un certain niveau* afin de répondre aux besoins humains. La hausse des forces productives permet alors de produire

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>158</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome I : Chapitre de l'argent*, *Op. cit.*, p. 163. Souligné par Marx.



assez de valeurs d'usage pour rencontrer tous les besoins de la communauté. Mais, toujours selon Marx, les besoins humains sont relativement limités. Il affirme à cet effet que « la valeur d'usage n'est pas sans limites comme la valeur proprement dite. On ne peut consommer les produits que dans une limite donnée : ils sont objets d'un besoin. On ne consomme jamais qu'une certaine quantité de blé<sup>159</sup>. » Une fois ce niveau atteint, il est certes envisageable d'accroître la production pour répondre à davantage de besoins, mais cette hausse resterait relativement circonscrite.

Avec la production capitaliste, la logique est inverse. Comme celle-ci est fondée sur la valeur d'échange, l'accumulation constante et la valorisation sans limite, le but de la production est de toujours produire davantage afin de faire un profit toujours accru. Faisant un clin d'œil au passage à la notion aristotélicienne de la *chrématistique*<sup>160</sup>, Marx considère que « [l]e mouvement du capital n'a donc pas de limites<sup>161</sup>. » C'est précisément de cette absence de limites que résultent les destructions écologiques actuelles, la menace d'extinction qui pèse sur l'humanité et les guerres impérialistes nées de la concurrence économique effrénée.

Le communisme est donc en mesure de résoudre la contradiction apparente entre hausse des forces productives et épuisement des ressources de la nature. En effet,

si, dans le socialisme, il y a accumulation, elle se présentera comme une accumulation d'objets matériels utiles aux besoins humains et ceux-ci n'auront pas besoin d'apparaître alternativement comme monnaie, ni non plus de subir l'application d'un « monétomètre » permettant de les mesurer et de les comparer selon un « équivalent général ». Donc, ces objets ne seront plus des *marchandises* et ne seront plus définis que par leur nature quantitative physique et par leur nature qualitative, ce qu'on exprime chez les économistes, et aussi chez Marx, dans un but d'exposition, par *valeur d'usage*. L'on peut établir que les rythmes de l'accumulation dans le socialisme, mesurés en quantités matérielles comme des tonnes d'acier ou des kilowatts d'énergie, seront lents et peu supérieurs au rythme d'accroissement de la population. Relativement aux sociétés capitalistes mûres, la planification rationnelle de la consommation en quantité et en qualité et l'abolition de l'énorme masse des consommations anti-sociales (de la cigarette

---

<sup>159</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome II : Chapitre du Capital*, Op. cit., p. 209.

<sup>160</sup> Aristote fait la distinction entre l'économique, c'est-à-dire l'art naturel d'acquérir pour répondre à des besoins, et la chrématistique, la seconde étant une déviation du premier. La chrématistique « n'a pas de but qui puisse la limiter, car son but c'est la richesse et la possession de valeurs. » Aristote, *Les politiques*, Paris, Éditions Flammarion, 1993, Livre I, Chapitre 9, p. 118.

<sup>161</sup> Karl Marx, « Le Capital : Livre premier », in *Œuvres : Économie I*, Op. cit., p. 698.

au porte-avions) déterminera probablement une longue période de baisse des indices de la production et donc, si l'on reprend des termes anciens, un désinvestissement et une désaccumulation<sup>162</sup>.

La tradition marxiste, plus précisément son aile radicale de gauche, n'est pas productiviste. Seul le capital et ses défenseurs le sont. C'était certes l'une de ses tâches historiques importantes de créer un appareil productif plus rationnel et efficace. Mais une fois que le capital tombera, le paradigme de la surproduction tombera tout autant<sup>163</sup>.

En somme, la hausse des forces productives fait aussi tomber toutes les barrières se dressant devant le capital. Plus précisément, le capital fait entre autres tomber les barrières d'espace. Avec l'extension des communications et des transports, mais surtout avec la création d'un marché mondial<sup>164</sup>, il est maintenant possible de se préfigurer une société future selon le principe de l'internationalisme, c'est-à-dire qu'à la place de concevoir le communisme en tant que communauté locale et isolée – tel le communisme primitif ou encore telles les communes prônées par les utopistes, il est maintenant possible d'entrevoir le communisme du point de vue global, au-delà des frontières nationales et donc de manière internationale.

### 2.2.2 Le temps nécessaire et le surtravail

Comme dans toutes les sociétés de classes, la journée de travail se divise en deux moments distincts dans le mode de production capitaliste. Le premier est le temps nécessaire. Il s'agit de la durée de temps requise au prolétaire pour produire une quantité de marchandises équivalente en valeur à la valeur de son propre entretien journalier. Le second est le surtravail, c'est-à-dire la durée de temps durant laquelle le prolétaire travaille au profit de la classe capitaliste<sup>165</sup>. Alors que dans les sociétés de classes peu productives, tel que le mode de production féodal, la partie *travail nécessaire* pouvait représenter une durée bien supérieure à la partie *surtravail* parce que cela prenait beaucoup de temps au producteur immédiat pour fabriquer l'équivalent de son entretien,

---

<sup>162</sup> Amadeo Bordiga, *Développement des rapports de production après la révolution bolchévique*, Paris, Éditions Spartacus, 1985, p. 191-192. Souligné par Bordiga.

<sup>163</sup> Amadeo Bordiga, « Le contenu original du programme communiste est l'abolition de l'individu comme sujet économique, détenteur de droits et acteur de l'histoire humaine », in Jacques Camatte, *Op. cit.*, p. 79.

<sup>164</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome III : Chapitre du Capital (suite)*, *Op. cit.*, p. 63.

<sup>165</sup> Karl Marx, « Le Capital : Livre premier », in *Œuvres : Économie I*, *Op. cit.*, p. 769-770.

avec la hausse des forces productives mise en mouvement par la société capitaliste, la partie *travail nécessaire* s'amointrit constamment afin de gonfler toujours davantage la partie *surtravail*. En effet, le travail étant toujours de plus en plus productif, cela prend toujours moins de temps de travail au prolétaire pour produire l'équivalent social de son salaire. Le surtravail étant la partie de la journée qui crée la plus-value, et la plus-value étant le seul but de la production capitaliste, il est tout à fait normal que le surtravail prenne le pas sur le travail nécessaire dans le capitalisme.

Le capital cherche ainsi à toujours accroître la part de surtravail dans la journée de travail. Selon Marx,

[t]ous les progrès de la civilisation, c'est-à-dire toute augmentation des *forces productives sociales* ou, si l'on veut, des *forces productives du travail lui-même*, n'enrichissent pas l'ouvrier, mais le capitaliste, et ce au même titre que les résultats de la science, des découvertes, de la division et de la combinaison du travail, de l'amélioration des communications, de l'action du marché mondial ou de l'emploi des machines. Tout cela augmente uniquement la force productive du capital, et puisque le capital se trouve en opposition avec l'ouvrier, tout cela ne fait qu'accroître sa *domination matérielle* sur le travail<sup>166</sup>.

L'extension constamment accrue du surtravail entraîne des conséquences lourdes pour la classe des prolétaires. En effet, si la proportion de travail non-payé s'accroît de plus en plus, cela signifie que globalement les prolétaires ont accès à une proportion toujours plus amoindrie de la richesse sociale totale et ce, « quel que soit le salaire, bon ou mauvais, que l'ouvrier reçoit<sup>167</sup>. » En d'autres termes, dans le contexte de la société capitaliste, la hausse de la productivité du travail ne signifie pas autre chose que la hausse du degré d'exploitation de la classe des prolétaires : on travaille toujours plus – en durée, mais surtout en intensité – pour un accès moindre au produit social global. Selon Marx, c'est la raison pourquoi « la machinerie la plus développée contraint aujourd'hui l'ouvrier à travailler plus longtemps que ne le faisait le sauvage ou lui-même, lorsqu'il disposait d'outils plus rudimentaires et primitifs<sup>168</sup>. » Cette intuition de Marx s'est d'ailleurs révélée être tout à fait juste par nombres de recherches ethnologiques effectuées ultérieurement. Sahlins, entre autres, a démontré que dans certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs, « les gens ne travaillent pas très dur. Quatre ou cinq heures représentent le temps moyen par personne et par jour consacré à

---

<sup>166</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome II : Chapitre du Capital*, Op. cit., p. 88. Souligné par Marx.

<sup>167</sup> Karl Marx, « Critique du programme du Parti ouvrier allemand », in *Œuvres : Économie I*, Op. cit., p. 1426.

<sup>168</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome III : Chapitre du Capital (suite)*, Op. cit., p. 348.

l'acquisition et à la préparation de nourriture. Au surplus, ils ne travaillent pas de manière soutenue. La quête de nourriture est une activité hautement discontinue.<sup>169</sup> »

Comme les prolétaires doivent donner une quantité toujours moindre de travail pour produire leur existence quotidienne grâce à la hausse de la productivité, il se crée du point de vue de la totalité de la société une quantité toujours accrue de temps disponible ou encore de temps libre. Évidemment, comme la société actuelle est régie par la loi de la valeur, la classe des prolétaires ont très peu accès à ce temps disponible. Il est vrai que grâce à de dures luttes revendicatives, les prolétaires ont, dans la zone euro-américaine à tout le moins, réussi à faire plier les capitalistes et à faire baisser la durée normale de la journée de travail à plus ou moins – souvent plus – huit heures. Beaucoup ont alors célébré la venue d'une société des loisirs. Mais, ce nouveau temps libre, très relatif de surcroît, est entièrement approprié par le capital. Comme l'affirme Claude Bitot,

[a]utrefois le temps de non-travail était court, mais sans radios, télévisions, vacances et autres industries du spectacle, il échappait à l'emprise du capitalisme, ce qui permettait aux individus de se créer leurs propres loisirs aussi restreints soient-ils. Aujourd'hui il est plus long, mais occupé, colonisé par ce dernier, il en résulte que l'aliénation n'est pas seulement dans le travail, mais dans le temps de non-travail.<sup>170</sup> »

Le court temps libre sous le capitalisme n'est donc absolument pas un espace de libération, mais plutôt un espace d'exploitation et d'aliénation supplémentaires. De plus, bien des idéologues tentent de faire passer ce temps libre pour un réel espace de libération : la *société de consommation*. Or, cette supposée société de consommation est bien davantage l'expression de la nécessité vitale pour le capital de réaliser la plus-value associée à la montagne de marchandises qu'il produit sans cesse qu'un soudain souci philanthropique de la classe capitaliste en ce qui a trait à la satisfaction des besoins humains des prolétaires. Selon Bitot, en effet, « la “société de consommation” est donc une simple *conséquence* de cette recherche de profit, et non un phénomène qui traduirait le fait que

---

<sup>169</sup> Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*, Coll. « Folio/histoire », Paris, Éditions Gallimard, 2017, p. 67.

<sup>170</sup> Claude Bitot, *Quel autre monde possible ? Retour sur le projet communiste*, Paris, Éditions Colibri, 2008, p. 177.

le capitalisme, ayant opéré on ne sait quelle mystérieuse mutation, aurait désormais pour objectif la consommation pour la consommation<sup>171</sup>. »

Le temps disponible est en fait approprié par la bourgeoisie sous forme de plus-value permettant l'accumulation. Du point de vue capitaliste, c'est ce qui explique pourquoi alors que le travail est toujours de plus en plus productif, la durée de la journée normale de travail, elle, reste toujours à peu près la même, voire augmente. Du point de vue prolétarien, c'est ce qui explique pourquoi l'enjeu de la diminution de la durée de la journée de travail a toujours été une revendication primordiale du mouvement ouvrier depuis sa naissance. En effet, en luttant pour la baisse de la durée de la journée de travail, les prolétaires versent quelques grains de sable dans l'engrenage de l'oppression de classe.

Dans le contexte du capitalisme donc, la hausse de productivité du travail est utilisée pour accroître l'exploitation du travail. Cependant, la hausse de la productivité du travail pourrait avoir des effets absolument bénéfiques dans un autre contexte social. Selon Marx,

*le capital crée une grande quantité de temps disponible, en dehors du temps de travail nécessaire à la société en général et à chacun de ses membres en particulier, autrement dit, une marge d'espace pour le développement de toutes les forces productives de chaque individu, et donc aussi de la société<sup>172</sup>.*

Prenons un instant le niveau de productivité actuel et transposons-le dans un autre type de société. Disons qu'une personne produit l'équivalent des biens nécessaires à la reproduction de son existence en trois heures de travail, pour reprendre la suggestion de Paul Lafargue dans *Le droit à la paresse*<sup>173</sup>. Dans la société actuelle, les cinq heures normales supplémentaires prennent la forme de surtravail et sont donc, pour simplifier, à la base du profit capitaliste. Dans un mode de production communautaire fondée sur la satisfaction des besoins humains, l'individu social aurait à travailler ses trois heures pour produire l'équivalent de la totalité des biens et services nécessaires

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 233. Souligné par Bitot.

<sup>172</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome III : Chapitre du Capital (suite)*, *Op. cit.*, p. 347. Nous soulignons.

<sup>173</sup> Paul Lafargue, *Le droit à la paresse*, Coll. « Petite collection Maspero, Paris, Éditions François Maspero, 1972, p. 133.

à son entretien, du pain aux transports en passant par les soins de santé. Mais le reste des cinq heures devient soudain du temps libre qui peut être attribué à d'autres occupations.

Puisque nous partons de la catégorie de l'individu et de son intérêt particulier, la démonstration a un caractère rhétorique qui ne vise qu'à démontrer le caractère socialement parasitaire de la classe des capitalistes. L'individu de la société communiste n'aura pas à produire lui-même directement tous les biens et services dont il a immédiatement besoin. Si tel était le cas, on reviendrait à la petite production indépendante. De plus, chaque individu n'empochera pas nécessairement le fruit intégral de son travail immédiat. En d'autres termes,

[c]'est justement le domaine de la plus-value qui sera enlevé au capitaliste, mais sans être pour autant donné à l'ouvrier, car il devra, avec elle, contribuer aux services généraux. La conquête ne se situera donc pas là, mais dans l'organisation sociale : celle-ci ne sera plus orientée vers le profit du capital, mais vers l'*amélioration des conditions d'existence du travail vivant*. Dans la société socialiste, en vérité, le travailleur fournira seulement à la société un juste « surtravail » [...]<sup>174</sup>.

Comme l'explique Marx dans sa *Critique du programme du Parti ouvrier allemand*, au travail de chaque individu, il faut en effet retrancher une partie pour l'entretien des moyens de production, une autre partie pour accroître la production et une réserve pour se prémunir contre les catastrophes<sup>175</sup>. À cela, il faut encore ajouter le travail d'administration, ce que nous appelons les services publics (écoles, hôpitaux, etc.) et l'assistance publique<sup>176</sup>. En somme, la sphère publique en vient à englober la sphère privée. L'intérêt privé se fond dans l'intérêt général. Ainsi, dans la société communiste, on en vient à un fonctionnement où « chacun ne travaille pas pour soi, c'est toute la communauté géante qui travaille pour tous<sup>177</sup>. »

Le capitalisme crée la possibilité matérielle de l'abolition de la contradiction entre travail nécessaire et surtravail, distinction elle-même basée sur la différenciation entre classes sociales

---

<sup>174</sup> Anonyme, « Espace contre ciment », *Programme communiste*, numéro 75 (1977), p. 20-21. Souligné par l'auteur.

<sup>175</sup> Karl Marx, « Critique du programme du Parti ouvrier allemand », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 1417.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 1417-1418.

<sup>177</sup> Nicolas Boukharine, Evgueni Préobrajensky, *ABC du communisme : Tome I*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Éditions François Maspero, 1968, p. 83.

productives et oisives. Aristote avait déjà eu l'intuition du lien intrinsèque entre le niveau de forces productives et la société de classes. Selon lui,

[s]i donc il était possible à chaque instrument parce qu'il en aurait reçu l'ordre ou par simple pressentiment de mener à bien son œuvre propre, comme on le dit des statues de Dédale ou des trépieds d'Héphaïstos qui, selon le poète, entraînent eux-mêmes dans l'assemblée des dieux, si, de même les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient tout seuls de la cithare, alors les ingénieurs n'auraient pas besoin d'exécutants ni les maîtres d'esclaves<sup>178</sup>.

En d'autres termes, si la production sociale avait pu se faire de manière presque autonome, la Cité d'Athènes n'aurait pas eu besoin d'une classe d'esclaves dont la nécessité sociale première est de produire l'entretien d'une classe oisive, classe dont faisait évidemment partie Aristote.

Or le capitalisme a matériellement mis en place ce procédé de travail automatisé dont Aristote a exprimé la préfiguration. Il a en effet permis les conditions sociales pour que puissent être inventés ces « esclaves d'acier<sup>179</sup> » que sont les machines, machines qui peuvent potentiellement remplacer au moins une partie du travail des esclaves modernes que sont les prolétaires et ainsi porter la partie nécessaire du travail à son minimum. La possibilité de la société sans classe est fondée précisément sur la hausse des forces productives exprimée par *la grande industrie* et le *machinisme*.

Mais voilà qu'aujourd'hui cette conception marxiste – donc dialectique et relative – du bienfondé du progrès technique et de son utilisation est remise en cause par une multitude de penseurs plus ou moins *technophobes* qui ont souvent comme point commun un attachement de près ou de loin à la pensée philosophique heideggérienne. La technique devient alors, *en soi*, la source absolue de tout mal, de l'aliénation jusqu'à l'exploitation. Contre ces penseurs qui veulent ramener l'humanité *en arrière*, il faut réaffirmer que

la *cause* de l'exploitation et de l'oppression ne réside pas dans les machines, mais dans un *rapport social*, celui du salariat. Si aujourd'hui le travail est aliéné, ce n'est pas *parce qu'il s'effectue au moyen de*

---

<sup>178</sup> Aristote, *Op. cit.*, Livre I, Chapitre 4, p. 97.

<sup>179</sup> Anonyme, « Espace contre ciment », *Loc. cit.*, p. 21.

machines : en lui-même, le travail avec un bulldozer ou une presse n'est pas plus aliéné et aliénant que le travail avec une pelle ou un marteau<sup>180</sup>.

La technologie n'est évidemment pas neutre. Elle sert en ce moment essentiellement à accroître l'exploitation du travail. Cependant, son pendant dialectique est justement de jeter les bases matérielles de la société communiste. Le rejet absolu et irrationnel de tout progrès technique implique par le fait même le rejet du futur communiste.

C'est donc la société capitaliste qui crée la possibilité de jouir du temps libre tout en comblant une variété universelle de besoins humains. La hausse de la productivité du travail corollaire à l'utilisation de machines jette donc à la fois les bases matérielles pour abolir l'appropriation du surtravail des prolétaires et permettre l'accès au temps libre à l'ensemble de la communauté. Selon Marx,

[c]ette création de temps de non-travail apparaît, pour le capital et les systèmes antérieurs, comme un simple temps de non-travail, du temps libre pour quelques-uns. Mais en ce qui concerne le capital, celui-ci augmente le temps de surtravail de la masse par tous les moyens de la science et de l'art, parce que sa richesse est directement fonction de l'appropriation du temps de surtravail, son *but étant directement la valeur*, et non la valeur d'usage. Il est ainsi, malgré lui, l'instrument qui crée les moyens du temps disponible, qui réduit sans cesse à un minimum le temps de travail pour toute la société et libère donc le temps de tous en vue du développement propre de chacun<sup>181</sup>.

À partir de cette prémisse capitaliste, Marx en tire les conséquences logiques pour la société communiste. Dans la société future,

[l]e temps de travail nécessaire se mesure dès lors aux besoins de l'individu social, et le développement de la force productive sociale croît avec une rapidité si grande que, même si la production est calculée en fonction de la richesse de tous, le *temps disponible* croît pour tous. La richesse véritable signifie, en effet, le développement de la force productive de tous les individus. Dès lors, *ce n'est plus le temps de travail, mais le temps disponible qui mesure la richesse*<sup>182</sup>.

Ainsi à la place d'une société de classes antagonistes qui fonde sa richesse sur la valeur d'échange et le surtravail, nous avons maintenant la possibilité matérielle d'une communauté harmonieuse qui fonde sa richesse sur la valeur d'usage et le temps disponible. C'est également ce temps

---

<sup>180</sup> Amadeo Bordiga, *Espèce humaine et croûte terrestre*, Op. cit., p. 15-16. Souligné par Bordiga.

<sup>181</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome III : Chapitre du Capital (suite)*, Op. cit., p. 347. Souligné par Marx.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 348. Souligné par Marx.



disponible accru qui permettra à l'individu isolé actuel de se transformer en être social. Pour Marx, « [l]e temps libre – pour le loisir aussi bien que pour les activités supérieures – transformera tout naturellement celui qui en jouit en un individu différent, et c'est cet homme transformé qui se présentera ensuite dans le procès de production immédiat<sup>183</sup>. »

### 2.2.3 Le travail coopératif et la socialisation de la production

Finalement, ce qui est le plus révolutionnaire au sein de la société capitaliste, c'est la socialisation de la production. Elle apparaît d'abord sous son aspect négatif. En effet, la socialisation de la production par le capitalisme vise avant tout à permettre une exploitation accrue. Selon Marx, « [l]e mode de production capitaliste se présente donc comme *nécessité historique* pour transformer le travail isolé en travail social ; mais, entre les mains du capital, cette socialisation du travail n'en augmente les forces productives que pour l'exploiter avec plus de profit<sup>184</sup>. »

Cependant, la socialisation de la production et la coopération des prolétaires sur les lieux de travail préparent le terrain pour rendre possibles des transformations ultérieures. Dans l'idéal type des économistes classiques, ce qui correspond grossièrement au début du capitalisme de petite production, le cordonnier fabrique des bottes, le tailleur, des vêtements, le paysan fait pousser des céréales et chacun s'occupe à sa petite production de manière indépendante. Cependant, le cordonnier ne peut évidemment pas manger ses bottes<sup>185</sup>, c'est-à-dire que sa production étriquée de bottes ne peut assouvir la totalité de ses besoins. Il doit donc sa production contre de l'argent ou directement contre d'autres marchandises comme de la nourriture. Les relations entre les objets d'échange remplacent donc les relations directement humaines :

Ainsi, il y a parcellisation totale des hommes en même temps que socialisation de leur produit, car ce n'est que dans la mesure où il revêt un caractère social que le produit d'un particulier peut s'échanger. La contradiction est d'autant plus grande que l'aspect social ne dérive pas de l'organisation de la société,

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>184</sup> Karl Marx, « Le Capital. Livre premier », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 874. Souligné par Marx.

<sup>185</sup> Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique, Op., cit.*, p. 301.

mais du mouvement économique. *Ce n'est pas l'association des hommes mais plutôt leur division qui aboutit à la socialisation de leurs produits*<sup>186</sup>.

À force de se développer, le capitalisme divise toujours davantage le travail et socialise toujours de manière accrue la production. Ainsi, passé le stade de la petite production artisanale et entrant dans l'époque de l'usine moderne, le capitalisme voit un nouveau phénomène survenir. En effet, dans l'usine moderne, « il n'y a plus rien que l'on puisse nommer en récompense naturelle du travail individuel : chaque ouvrier ne produit plus qu'une partie d'un tout, et chaque partie n'ayant ni valeur ni utilité par elle-même, il n'y a rien que l'ouvrier puisse s'attribuer, rien dont il puisse dire : ceci est mon produit, et je veux le garder pour moi-même<sup>187</sup>. »

Le travailleur individuel n'est même plus en mesure de dire quel produit il a fabriqué, la division sociale du travail étant tellement poussée. La production matérielle devient entièrement socialisée. Selon Marx,

[e]n se développant, les forces de production de la société, ou forces productives du travail, se socialisent et deviennent directement *sociales* (collectives), grâce à la coopération, la division du travail au sein de l'atelier, l'emploi du *machinisme* et, en général, les transformations que subit le procès de production grâce à *l'emploi* conscient des sciences naturelles, de la mécanique, de la chimie, etc. appliquées à des fins technologiques déterminées, et grâce à tout ce qui se rattache au travail effectué à une *grande échelle*, etc<sup>188</sup>.

Il y a un parallèle intéressant à faire ici entre la socialisation obtenue accidentellement par la société capitaliste et la socialisation qui pouvait exister dans les sociétés de communisme primitif. La discipline de l'anthropologie nous donne une multitude d'exemples de pratiques sociales communautaires, en particulier les tabous alimentaires des sociétés de chasseurs-cueilleurs. En effet, dans nombre de ces sociétés, le chasseur ayant réussi à attraper une proie n'a pas le droit d'en consommer la chair<sup>189</sup>. Il chasse pour sa communauté, et non pas pour sa propre individualité. Tout comme un prolétaire dans l'usine capitaliste, mais pour d'autres raisons, il ne peut dire « ceci est

---

<sup>186</sup> Anonyme, « Le chapitre inédit du *Capital* et l'œuvre économique de Marx », *Loc. cit.*, p. 139. Nous soulignons.

<sup>187</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *La société communiste*, *Op. cit.*, p. 94. Il s'agit en fait d'un extrait tiré de l'article *Labour Defended Against the Claims of Capital*, écrit par Thomas Hodgskin à Londres en 1825. Pour accéder au texte original et complet en anglais : <https://www.marxists.org/reference/subject/economics/hodgskin/labour-defended.htm>.

<sup>188</sup> Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, *Op. cit.*, p. 199-200. Souligné par Marx.

<sup>189</sup> Alain Testart, *Le communisme primitif : économie et idéologie*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1985, p. 81-83.

mon produit, et je veux le garder pour moi-même. » Cependant sa communauté s'assure tout de même que ses besoins en viande soient comblés par les prises d'autres chasseurs.

La socialisation de la production effectuée par le capitalisme permet donc d'entrevoir la possibilité matérielle qu'une société future puisse fonctionner de manière communautaire, renouant ainsi avec les principes communistes des sociétés de chasseurs-cueilleurs, mais en gardant le niveau moderne des forces productives. Le capitalisme pleinement développé nous permet par ailleurs d'anticiper des lendemains différents en analysant sa propre dynamique contemporaine : l'essor de sociétés par actions et des coopératives ouvrières. Les premières sont en quelque sorte l'expression la plus pure que le capitalisme devient de plus en plus socialisé. Selon Marx,

[d]ans les sociétés par actions, il y a divorce entre la fonction et la propriété du capital, et le travail est, lui aussi, complètement séparé de la propriété des moyens de production et du surtravail. Ce résultat du développement ultime de la production capitaliste est un point de transition, devant nécessairement conduire à la reconversion du capital en propriété des producteurs ; toutefois, celle-ci n'aura plus la forme de la propriété de producteurs individuels, mais celle de la propriété de producteurs associés, appartenant directement à la société. C'est, en outre, la transformation de toutes les fonctions du processus de reproduction qui sont encore rattachées à la propriété du capital en simples fonctions des producteurs associés, en fonctions sociales<sup>190</sup>.

Les sociétés par actions sont donc l'expression aliénée au sein du capitalisme d'une société communiste qui tente d'émerger. Mais cette expression est toujours endiguée par les règles de fonctionnement du capitalisme : appropriation privée, loi de la valeur, propriété privée, plus-value, etc. Les coopératives, quant à elles, sont l'expression d'une volonté ouvrière de socialiser encore davantage la production dans l'intérêt des prolétaires, quoi qu'elle soit encore contenue dans les limites du capitalisme. Encore selon Marx, les coopératives

représentent, à l'intérieur de l'ancien système, la première brèche faite dans celui-ci, bien qu'elles reproduisent nécessairement et partout, dans leur organisation réelle, tous les défauts du système existant. Toutefois, dans les coopératives, l'antagonisme se trouve surmonté, même si c'est encore sous une forme imparfaite : en tant qu'association, les travailleurs sont leur propre capitaliste, c'est-à-dire qu'ils utilisent les moyens de production à la mise en valeur de leur propre travail. Elles montrent comment, à un certain niveau de développement des forces productives matérielles et des formes sociales de production qui lui correspondent, un nouveau mode de production prend forme et se dégage tout naturellement de l'ancien<sup>191</sup>.

---

<sup>190</sup> Karl Marx, « Matériaux pour le deuxième volume du *Capital*. Livre troisième : Le processus d'ensemble du capital », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 1176.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 1178.

Les sociétés par actions et les coopératives ouvrières sont donc les deux revers d'une même médaille, la socialisation de la production atteinte par le capitalisme pleinement développé. Marx en conclut qu'

[à] un titre égal, les sociétés capitalistes par actions et les entreprises coopératives sont à considérer comme des formes de transition entre le mode de production capitaliste et le système d'association, avec cette seule différence que, dans les premières, l'antagonisme est surmonté de manière négative, et, dans les secondes, de manière positive<sup>192</sup>.

Ces deux aspects font la démonstration matérielle que le communisme existe déjà au sein du capitalisme, quoique de manière encore aliénée et étouffée<sup>193</sup>. Il suffit donc qu'à le laisser jaillir. C'est précisément ce fait que Marx affirmait quand, en discutant des tâches que devait se donner la Commune de Paris en 1871, il dira qu'elle « n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que portes dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre<sup>194</sup>. » C'est la raison pour laquelle Marx considère comme primordial qu'une révolution politique violente, telle la Commune de Paris, vienne libérer ces fondements matériels communistes de l'emprise du capitalisme. En cela aussi, l'œuvre de Marx comporte une description du communisme à venir, bien sûr indissociable de la critique du capitalisme présent.

### 2.3 Le parti de classe comme précurseur de la société future

Nous venons d'indiquer en quoi la société capitaliste jette les bases matérielles nécessaires aux transformations communistes de demain. La puissante critique de l'économie politique faite par Marx pourrait donner l'impression qu'il considère pratiquement que le communisme prendra son essor spontanément et directement à partir du capitalisme, en d'autres termes que ce sera le capital lui-même qui fera naître le communisme. Or, ce point de vue s'éloigne sensiblement de la pensée de Marx. Celui-ci considère en effet que si le capitalisme place tous les jalons nécessaires pour le communisme, il ne fait que créer une possibilité matérielle qui reste à réaliser pratiquement. Ainsi, Marx attribue la tâche de transformation sociale non pas au capitalisme, mais à la seule classe révolutionnaire parce qu'exploitée. Pour reprendre les mots du *Manifeste communiste*, « la

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 1179.

<sup>193</sup> Roger Dangeville, « Présentation », in Karl Marx, Friedrich Engels, *La société communiste*, *Op. cit.*, p. 37.

<sup>194</sup> Karl Marx, *La guerre civile en France*, *Op. cit.*, p. 75.

bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui lui donneront la mort ; elle a en outre produit les hommes qui manieront ces armes – les travailleurs modernes, les *prolétaires*<sup>195</sup>. »

Comme nous l'avons déjà abordé un peu plus haut, Marx était en partie d'accord avec les penseurs matérialistes du siècle des Lumières lorsqu'ils affirmaient que ce sont les rapports sociaux qui forment l'être humain. Cependant, il se sépare des matérialistes qui le précèdent historiquement, incluant Feuerbach, en ce qu'il considère que ce n'est pas l'individu ayant d'abord reçu une éducation rationnelle qui sera ensuite en mesure de changer le milieu social, mais à l'inverse que le milieu social doit d'abord se transformer pour ensuite laisser surgir un nouvel individu social. Selon Marx,

[L]a doctrine matérialiste de la transformation par le milieu et par l'éducation oublie que le milieu est transformé par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué. Aussi lui faut-il diviser la société en deux parties, dont l'une est au-dessus de la société. La coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme *praxis révolutionnaire*<sup>196</sup>. »

Il ne faut pas oublier que dans la conception matérialiste de Marx, « [c]e n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience<sup>197</sup>. » Mais, nous nous retrouvons alors devant un paradoxe en apparence insurmontable. Pour qu'un changement radical s'opère, il faut transformer avant tout la société de manière globale. Or, notre conscience est déterminée par nos rapports sociaux actuels, c'est-à-dire les rapports sociaux capitalistes. Comment peut se développer la conscience de la nécessité d'une transformation radicale de la société ?

Cette conscience communiste n'apparaît pas selon Marx dans la tête de chaque individu ayant eu la chance d'avoir reçu un tel éclair de génie ou une éducation alternative, mais elle est plutôt l'expression collective des intérêts et des aspirations d'une classe sociale, le prolétariat. C'est précisément dans cette prise de conscience collective, qui passe par les flux et les reflux historiques

---

<sup>195</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 168. Souligné par Marx et Engels.

<sup>196</sup> Karl Marx, « Ad Feuerbach [Thèses sur Feuerbach] », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 1030-1031. Souligné par Marx.

<sup>197</sup> Karl Marx, « Critique de l'économie politique », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 273.

des luttes de classes, que se produit la résolution du paradoxe apparent. La conscience apparaît grâce à la mise sur pied d'une organisation collective des prolétaires, donc d'un parti communiste, au sein de laquelle la volonté et la conscience révolutionnaires se détachent de l'idéologie dominante pour insuffler des transformations radicales de la société<sup>198</sup>. Dans l'activité révolutionnaire, ce que Marx nomme la *praxis*, il y a donc coïncidence entre la transformation des conditions sociales et celle des individus. En effet, selon Marx,

il faut une transformation qui touche la masse des hommes ; laquelle ne peut s'opérer que dans un mouvement pratique, dans une *révolution*. Par conséquent, la révolution est nécessaire non seulement parce qu'il n'est pas d'autre moyen pour renverser la classe *dominante*, mais encore parce que c'est seulement dans une révolution que la classe du *renversement* réussira à se débarrasser de toute l'ancienne fange et à devenir ainsi capable de donner à la société de nouveaux fondements<sup>199</sup>.

Le parti de classe est donc l'outil nécessaire des prolétaires lors de leur combat révolutionnaire afin de quitter le terrain de l'impuissance individuelle et d'entrer dans une communauté de lutte collective unie par un but final commun. Pour la tendance de gauche au sein du Parti communiste d'Italie dans les années 1920,

le Parti communiste ne possède d'unité, ne tend à réaliser le développement prévu dans son programme qu'autant qu'il groupe dans ses rangs la fraction du prolétariat qui a surmonté la tendance à se mouvoir uniquement sous l'impulsion immédiate de situations économiques particulières. Ce dépassement se réalise précisément par la voie de l'organisation politique. Si la conscience critique et l'initiative volontaire n'ont qu'une valeur très limitée pour les individus, elles se trouvent pleinement réalisées dans la collectivité du Parti, d'autant plus que celui-ci se présente comme un *précurseur* de ces formes d'association humaine qui, au lieu de subir passivement la loi des faits économiques, seront réellement en mesure de les diriger rationnellement, parce qu'elles auront dépassé l'informe organisation économique actuelle<sup>200</sup>.

D'une certaine manière donc, le parti de classe représente dans le présent capitaliste le futur communiste<sup>201</sup>. Marx et Engels ne disaient pas autre chose quand ils affirmaient dans *Le Manifeste* que « [l]es communistes combattent pour les intérêts et les buts immédiats de la classe ouvrière ;

---

<sup>198</sup> Anonyme, *Invariance historique du marxisme*, *Op. cit.*, p. 9.

<sup>199</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « L'idéologie allemande (Conception matérialiste et critique du monde) », in *Œuvres Tome III : Philosophie*, *Op. cit.*, p. 1123. Souligné par Marx et Engels.

<sup>200</sup> Anonyme, « Thèses sur la tactique du Parti Communiste d'Italie (Thèses de Rome, 1922) », in *Défense de la continuité du programme communiste*, Paris, Éditions Programme communiste, 1979, p. 49. Nous soulignons.

<sup>201</sup> Amadeo Bordiga, *Volcan de la production ou marais du marché ?*, En ligne, [http://classiques.uqac.ca/classiques/bordiga\\_amedeo/volcan\\_production/volcan\\_production.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bordiga_amedeo/volcan_production/volcan_production.pdf), Consulté le 15 novembre 2021. p. 88.

mais *dans ce mouvement du présent, ils représentent en même temps l'avenir*<sup>202</sup>. » Les communistes sont par conséquent des *explorateurs en lendemain*.

Évidemment, cela ne signifie absolument pas, comme l'affirmait la revue *Invariance*, que le parti communiste « doit se présenter comme le havre de repos pour le prolétaire, le lieu où s'affirme sa nature humaine [...]»<sup>203</sup>, c'est-à-dire que le parti serait une sorte d'îlot communiste supposément pur et isolé du reste de la société où les militants pourraient individuellement adopter un mode de vie directement communiste. Ce serait là retourner indirectement aux vieilles conceptions socialistes utopiques. Le rôle du parti selon Marx n'est pas de fonder des petites communautés communistes cloisonnées, mais de transformer *l'ensemble de la société* en une grande communauté humaine internationale.

Selon Peter Hudis, la question du rôle politique des communistes soulève un problème politique important qui touche précisément à l'importance de la description du communisme : « if the defining role of the communist party is to understand and transmit the “ultimate results” of the struggle, how can Marx, who is authoring the *Communist Manifesto*, claim not to have some idea of those results<sup>204</sup> ? » En d'autres termes, si dans la lutte de classes immédiate, les communistes doivent toujours représenter l'avenir du mouvement, ils se doivent aussi de *connaître* cet avenir et d'accorder leur pratique militante immédiate à la réalisation de cet avenir. Le dernier chapitre sera ainsi dédié à montrer que Marx et toute une tradition de marxiste de gauche avaient en effet une idée très concrète de ce que serait le communisme.

---

<sup>202</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 193. Nous soulignons.

<sup>203</sup> Anonyme, « Origine et fonction de la forme parti », *Invariance*, série I, numéro 1 (janvier-mars 1968), p. 36.

<sup>204</sup> Peter Hudis, *Op. cit.*, p. 84.

## CHAPITRE 3

### LE COMMUNISME DU FUTUR

Nous voilà maintenant rendus au cœur de notre réflexion sur le statut du communisme dans la pensée marxiste. Dans ce dernier chapitre, nous reprendrons une à une les revendications principales du communisme, revendications synthétisées entre autres dans le *Manifeste communiste*. Il est cependant important de faire la distinction ici entre les revendications immédiates et transitoires du *Manifeste* – revendications qui peuvent aider à déblayer la voie vers le communisme mais qui ne sont pas *en soi* communistes – qui sont condensées en dix points précis (pour résumer : impôt progressif, abolition de l’héritage, centralisation économique dans les mains de l’État, travail obligatoire, éducation publique et gratuite, etc.<sup>205</sup>.) et les revendications communistes finales qui apparaissent un peu partout dans l’œuvre de Marx. Nous discuterons ici des revendications pleinement communistes qui réfèrent à ce que plusieurs générations de communistes ont appelé le *but final* : l’abolition de la propriété privée et du salariat, l’abolition des classes sociales, l’abolition de l’échange et de l’argent, et finalement l’extinction de l’État. Il n’échappera à personne de constater que ces revendications politiques finales apparaissent comme étant essentiellement d’ordre négatives : abolition, destruction, extinction, etc. Il s’agit alors de démontrer de manière précise l’aspect positif de ces revendications contenues dans la tradition marxiste et ainsi décrire de manière concrète les caractères de la société communiste future.

#### 3.1 L’abolition de la propriété privée

Le communisme, dans son acception moderne, a d’abord été conçu comme étant la destruction de la propriété privée. De Gracchus Babeuf en passant par certains socialistes utopiques tels que Cabet et Owen jusqu’aux communistes néobabouvistes des années 1840<sup>206</sup>, la

---

<sup>205</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 182.

<sup>206</sup> Voir Alain Maillard, *La communauté des égaux : Le communisme néo-babouviste dans la France des années 1840*, Paris, Éditions Kimé, 1999. On peut d’ailleurs supposer qu’il s’agit au moins en partie de ces mêmes communistes néobabouvistes que Marx rencontre à Paris en 1844 et à qui il rendra ce vibrant hommage : « Lorsque les ouvriers communistes se réunissent, leur intention vise d’abord la théorie, la propagande, etc. Mais en même temps ils s’approprient par là un besoin nouveau, le besoin de la société tout entière, et ce qui semble n’avoir été qu’un moyen est devenu un but. Ce mouvement pratique, on peut en observer les plus brillants résultats lorsqu’on voit s’assembler des ouvriers socialistes français. Fumer, boire, manger etc., ne sont plus alors de simples occasions de se réunir, des



revendication de l'abolition de la propriété privée – et son corollaire, la communauté des biens – était absolument primordiale. Elle l'est tout autant chez Marx, sauf que celui-ci la précise sensiblement et ajoute un complément crucial à cette revendication. En effet, l'abolition de la propriété privée doit être accompagnée de l'abolition de son pendant dialectique, le travail salarié.

### 3.1.1 La propriété

La propriété privée est un concept clé de l'économie politique classique. Elle est en quelque sorte la fondation de l'édifice idéologique de la discipline économique, à son origine à tout le moins. En effet, comment, selon les économistes, pourrait bien vivre un être humain s'il n'est pas propriétaire de moyens pour reproduire socialement son existence ? Fidèle à sa conception juridique mythifiée du capitalisme de petite production parcellaire où s'affrontent sur le marché une myriade de petits producteurs indépendants et complémentaires, l'économie classique ne perçoit dans les rapports sociaux que des échanges entre individus-propriétaires égaux.

Or, s'il est formellement et juridiquement vrai que tous les individus sont libres et égaux dans le capitalisme et que cette société est l'habitat naturel *habituel* des principes du libéralisme – ce qui n'empêche évidemment pas certaines exceptions marquantes – il n'en reste pas moins qu'il existe une différence essentielle entre le fait d'être, d'un côté, propriétaire de moyens de production, et de l'autre, de n'avoir comme seule possession que sa propre force de travail. En effet, la capacité d'acheter la force de travail dont jouissent les possesseurs des moyens de production leur confère un pouvoir social colossal et leur permet de faire travailler toute une partie de la société à leur profit. Cette différence est justement aux fondements des classes sociales – bourgeois et prolétaires – et des rapports sociaux d'exploitation qui y correspondent.

Alors que l'économie politique pose la propriété privée comme droit *formel* et inaliénable pour chaque individu, Marx, montre au contraire que l'institution de la propriété privée résulte de l'expropriation très *réelle* de la classe des producteurs :

---

moyens d'union. La compagnie, l'association, la conversation qui vise l'ensemble de la société les comblent ; pour eux la fraternité humaine n'est pas une phrase, mais une vérité, et, de leurs figures endurcies par le travail, la noblesse de l'humanité rayonne vers nous. » Karl Marx, « Économie et philosophie (Manuscrits parisiens) », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 98-99.

Les capitalistes et leurs théoriciens présentent donc toute attaque contre *leur forme d'appropriation* comme une attaque contre la forme de propriété gagnée par le travail et, qui plus est, contre *toute propriété*. Naturellement, on a toujours le plus grand mal à démontrer que *l'expropriation* des masses laborieuses de leur propriété est la condition de vie de la propriété privée sous la forme capitaliste<sup>207</sup>. »

En somme, l'expropriation des moyens d'existence de l'ensemble d'une classe sociale, et ce, au nom même du droit à la propriété, permet à la classe expropriatrice d'exploiter la classe dépouillée. C'est pour cette raison précise que la revendication phare du communisme est l'appropriation collective des moyens de production pris au sens large (outils, machines, terre, transports, communications, soins, etc.).

Il faut alors définir en quoi consiste cette appropriation collective. Comme prémisse, il est important de savoir que du point de vue du marxisme radical, toute forme de propriété garde un aspect privatif :

Même du point de vue terminologique, la propriété ne se conçoit que comme *privée*. Pour la terre la chose est plus évidente du fait que l'aspect caractéristique de cette institution est une clôture entourant un domaine qu'on ne franchit pas sans le consentement du propriétaire. Propriété privée signifie que le non-propriétaire est *privé* de la faculté d'entrer. Quel que soit le sujet du droit, personne individuelle ou collective, ce caractère de *privation* demeure<sup>208</sup>.

Il était relativement fréquent dans le passé pour le mouvement ouvrier de faire de l'agitation en faveur de la *propriété collective* de la terre et des moyens de production. On disait, par exemple, « la terre aux paysans » et « la fabrique aux ouvriers<sup>209</sup>. » Or, si l'on peut excuser ces revendications imprécises étant donné qu'elles étaient d'abord destinées à l'agitation, du point de vue théorique, ces slogans ne vont pas dans le sens du but communiste. En effet, « [a]bandonner le sol à des travailleurs ruraux associés, ce serait exclusivement remettre toute la société entre les mains d'une seule classe de producteurs<sup>210</sup>. » Ainsi, encore selon cette hypothèse, les paysans assureraient seuls la gestion de l'agriculture, leur propriété collective de la terre ne serait donc au

---

<sup>207</sup> Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, Op. cit., p. 303. Souligné par Marx.

<sup>208</sup> Anonyme, « Le programme révolutionnaire de la société communiste élimine toute forme de propriété de la terre, des installations productives et des produits du travail (1) », *Programme communiste*, numéro 102 (2014), p. 20. Souligné par l'auteur.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>210</sup> Karl Marx, « La nationalisation de la terre », in *Œuvres : Économie I*, Op. cit., p. 1479.

final qu'une propriété corporative exclusive de leur classe et tout membre de la société n'ayant pas la qualité d'être paysan serait alors exclu de la jouissance directe de la terre.

C'est pour cette raison précise que selon la gauche communiste, « [l]e socialisme est tout entier dans la négation révolutionnaire de l'*entreprise* capitaliste, non dans la conquête de celle-ci par le travailleur<sup>211</sup>. » En effet, si l'on garde les entreprises comme cellules de base de l'économie et comme entités institutionnelles autonomes, la relation sociale entre ces différentes entreprises ne peut qu'être une relation d'échange marchand puisque

[s]i on remettait face à face des groupes de producteurs propriétaires de leurs moyens de production et de leurs produits, il faudrait bien qu'ils échangent ces produits, destinés précisément à l'échange. Or la production *pour l'échange* a des lois inexorables : ce sont justement celles de la production capitaliste<sup>212</sup>.

Comme la relation marchande entre entreprises reste, la nécessité qui lui est intrinsèque de la rentabilité et du profit reste tout autant. Les prolétaires ne feraient alors que gérer leur propre exploitation au sein de l'entreprise et ce, même si ce sont ceux qui y travaillent qui gèrent eux-mêmes les destinées de telle entreprise particulière. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est d'ailleurs exactement ce reproche que Marx faisait aux coopératives ouvrières. En effet, il affirmait qu'alors que les coopératives sont une preuve vivante et pratique de l'obsolescence sociale de la classe des capitalistes à l'intérieur même des règles la société capitaliste, il n'en demeure pas moins que dans les coopératives, « en tant qu'association, les travailleurs sont leur propre capitaliste, c'est-à-dire qu'ils utilisent les moyens de production à la mise en valeur de leur propre travail<sup>213</sup>. » Cela s'explique par le fait que

chaque unité de production, ou entreprise, ne peut fonctionner, ne peut produire, que si elle présente un *bilan positif*, si elle donne un *profit*, si elle produit du capital ; les entreprises qui donnent un profit supérieur se développent nécessairement au détriment de celles qui donnent un profit moindre. C'est cette nécessité d'être *rentable* qui transforme inévitablement toute production *pour l'échange* en production *pour le profit*<sup>214</sup>.

---

<sup>211</sup> Anonyme, « Propriété et Capital (1) », *Programme communiste*, Numéro 97 (2000), p. 22. Souligné par l'auteur.

<sup>212</sup> Anonyme, « La société communiste », *Loc. cit.*, p. 13. Souligné par l'auteur.

<sup>213</sup> Karl Marx, « Matériaux pour le deuxième volume du *Capital*. Livre troisième : Le processus d'ensemble du capital », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 1178.

<sup>214</sup> Anonyme, « La société communiste », *Loc. cit.*, p. 13-14. Souligné par l'auteur.

En somme, dans la perspective marxiste, le communisme ne peut pas être la mise en place d'une fédération d'organismes économiques autonomes gérés de manière corporative par ceux qui y travaillent. Tous les ingrédients de la petite production capitaliste seraient encore économiquement présents et cela n'aurait comme résultat, dans un contexte de crise économicopolitique, que de redynamiser le capitalisme moribond au lieu de participer à le faire sauter. À l'inverse, dans la vision de Marx, et en cela il est encore une fois fidèle à ses ancêtres utopistes, l'économie de la société communiste doit être à l'image d'une « seule et vaste machine, dont chaque rouage remplit régulièrement sa fonction<sup>215</sup>. »

Le communisme sera donc l'abolition de toute forme de propriétés individuelles, collectives, étatiques et nationales. Plus précisément, le communisme réside dans l'utilisation et l'appropriation par l'ensemble de la communauté humaine des moyens de production et de distribution, appropriation commune qui est justement rendue possible par le caractère social atteint par la production capitaliste :

La révolution capitaliste dans la production a séparé violemment les travailleurs de leurs produits, de leurs instruments de travail et de tous leurs moyens de production, en ce sens qu'elle a supprimé leur droit d'en disposer directement et personnellement. *Le socialisme condamne cette spoliation, mais ce n'est certes pas pour restituer à chaque artisan ses outils et le produit qu'il a fabriqué avec eux, pour qu'il aille sur le marché l'échanger contre des moyens de subsistance. En un certain sens, la séparation brutalement effectuée par le capitalisme est historiquement définitive. Mais dans notre perspective dialectique, cette séparation sera dépassée sur un plan supérieur et plus vaste. L'artisan libre et autonome disposait individuellement des outils et des produits ; puis ils sont passés à la disposition du patron capitaliste. Ils devront revenir à la disposition de la classe des producteurs. Ce sera une disposition sociale et non plus individuelle, ni même corporative. Ce ne sera plus une forme de propriété, mais une forme d'organisation technique générale et si nous voulions préciser les choses dès maintenant, nous devrions parler de disposition de la part de la société et non d'une classe, puisque cette organisation tend à un type de société sans classes<sup>216</sup>.*

Le communisme étant l'abolition des classes sociales, et donc de la condition de prolétaire, cela serait un contresens de concevoir la production sociale comme étant la seule propriété de la classe des prolétaires. L'ensemble de la production sera possédé par l'ensemble de la société et la distribution des biens et services sera tout aussi sociale.

---

<sup>215</sup> Étienne Cabet, *Voyage en Icarie*, Coll. « Ressources », Genève, Slatkine Reprints, 1979, p. 105.

<sup>216</sup> Anonyme, « Propriété et Capital (1) », *Loc. cit.*, p. 16. Nous soulignons.

Mais, est-ce à dire que la société, elle, sera propriétaire collective de la terre et des moyens de production ? Marx répond par la négative concernant la terre :

Dans une organisation économique de la société supérieure à la nôtre, le droit de propriété de certains individus sur le globe terrestre paraîtra aussi absurde que le droit de propriété d'un être humain sur un autre. Aucune société, aucun peuple ni même toutes les sociétés d'une époque prises ensemble ne sont propriétaires de la terre. Ils n'en sont que les possesseurs, les usufruitiers, et ils devront la léguer aux générations futures après l'avoir améliorée en *boni patres familias* [bons pères de famille]<sup>217</sup>. »

En mentionnant une organisation de la société supérieure à la nôtre, Marx fait évidemment référence explicite au communisme. Dans une telle société, les individus ne seront pas propriétaires de la richesse sociale durant leur court passage sur la terre puisque la communauté doit prendre en compte les besoins des générations futures. La communauté emprunte les richesses produites par la terre et le travail humain en plus de mettre tout en œuvre pour ne pas dilapider les richesses produites justement parce qu'elle n'en est pas propriétaire, mais simplement usufruitière. Le même raisonnement s'applique aux moyens de production :

Lorsqu'elle sera organisée sur un mode supérieur – le communisme international – la société ne disposera pas des installations productives en tant que propriété ou capital, mais elles aussi comme usufruit, sauvegardant à chaque pas contre les nécessités physique[s] de la Nature, désormais seul adversaire, l'avenir de l'Espèce<sup>218</sup>.

En somme, l'abolition de la propriété privée ne peut donc pas être réduite à la simple propriété collective – encore moins étatique – des moyens de production par les travailleurs. Voilà d'ailleurs ce que pensait Engels, *en 1878*, de l'idée partagée par certains socialistes que tous les rapports économiques d'une société donnée devraient être médiés par l'État dans le but d'améliorer la situation des travailleurs :

Mais ni la transformation en sociétés par actions, ni la transformation en propriété d'État ne supprime la qualité de capital des forces productives. Pour les sociétés par actions, cela est évident. Et l'État moderne n'est à son tour que l'organisation que la société bourgeoise se donne pour maintenir les conditions extérieures générales du mode de production capitaliste contre des empiètements venant des ouvriers comme des capitalistes isolés. L'État moderne, quelle qu'en soit la forme, est une machine essentiellement capitaliste : l'État des capitalistes, le capitaliste collectif en idée. Plus il fait passer de forces productives dans sa propriété, et plus il devient capitaliste collectif en fait, plus il exploite de citoyens. Les ouvriers restent des salariés, des prolétaires. Le rapport capitaliste n'est pas supprimé, il

---

<sup>217</sup> Karl Marx, « Matériaux pour le deuxième volume du *Capital*. Livre troisième : Le processus d'ensemble du capital », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 1385-1386.

<sup>218</sup> Anonyme, « Le programme révolutionnaire de la société communiste élimine toute forme de propriété de la terre, des installations productives et des produits du travail (fin) », *Programme communiste*, numéro 103 (2016), p. 10.

est au contraire poussé à son comble. Mais, arrivé à ce comble, il se renverse. La propriété d'État sur les forces productives n'est pas la solution du conflit, mais elle renferme en elle le moyen formel, la façon d'accrocher la solution<sup>219</sup>.

Le but du communisme n'est donc absolument pas l'étatisation complète de l'économie. Plus précisément, il s'agit pour la communauté humaine dans son entièreté de produire et distribuer collectivement tous les biens et services que la communauté nécessite. Tout cela se fera *sans État*. En d'autres termes, avec l'abolition de la propriété privée et de toutes les autres formes privatives d'appropriation, la société emprunte ce dont elle a besoin à la terre et effectue le travail de manière associée. Les fruits du travail ne sont dès lors plus appropriés individuellement, mais les individus empruntent en commun leurs moyens de subsistance à la société, seule manière pour reproduire socialement son existence tout en ayant l'assurance que les besoins de tous seront universellement comblés.

### 3.1.2 Le salariat

D'un point de vue formel, le salaire est aux prolétaires ce que la propriété est aux bourgeois, c'est-à-dire que salaire et propriété sont respectivement la source de l'entretien social des deux classes sociales principales du mode de production capitaliste. Cependant, le salaire a cette particularité de masquer efficacement toute forme de surtravail effectuée par la classe des prolétaires. Cette caractéristique est d'ailleurs à mettre en parallèle avec ce que Marx nomme *le caractère fétichiste de la marchandise*<sup>220</sup> :

La forme salaire, ou paiement direct du travail, fait donc disparaître toute trace de la division de la journée en travail nécessaire et surtravail, en travail payé et non-payé, de sorte que tout le travail de l'ouvrier libre est censé être payé. Dans le servage, le travail du corvéable pour lui-même et son travail forcé pour le seigneur sont nettement séparés l'un de l'autre par le temps et l'espace. Dans le système esclavagiste, la partie même de la journée où l'esclave ne fait que remplacer la valeur de ses subsistances, où il travaille donc en fait pour lui-même, ne semble être que du travail pour son propriétaire. Tout son travail revêt l'apparence de travail non payé. C'est l'inverse dans le travail salarié : même le surtravail ou travail non payé revêt l'apparence de travail payé. Là le rapport de propriété dissimule le travail de l'esclave pour lui-même, ici le rapport monétaire dissimule *le travail gratuit du salarié pour son capitaliste*<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *Op. cit.*, p. 315.

<sup>220</sup> Karl Marx, « Le Capital : Livre premier », in *Œuvres : Économie I*, *Op. cit.*, p. 604-619.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 1035. Souligné par Marx.

En effet, avec le travail salarié, le rapport social d'exploitation capitaliste est masqué par un rapport aux choses, c'est-à-dire que le rapport monétaire – le salaire – est un rapport fétichiste qui donne l'impression aux prolétaires d'avoir reçu pour leur travail une juste paie, alors qu'en fait ils ont travaillé la plus grande partie de leur journée – la partie *surtravail* – à faire grossir les profits de la classe des capitalistes. Ainsi, alors que propriété et salaire se présentent d'abord à nous comme étant formellement équivalents, ils représentent en fait d'un côté appropriation de surtravail sous forme de profits, et de l'autre, dépouillement du travail et appauvrissement social.

Il peut paraître paradoxal aux premiers abords de proclamer l'abolition du salariat comme revendication politique pour les prolétaires puisque le salaire représente tout de même pour eux la source première de leur entretien social. C'est précisément pour cette raison que les luttes revendicatives concernant le salaire sont absolument légitimes, même si, au final, il s'agit d'abolir le salariat. Pourtant, celui-ci reste à la racine de l'exploitation capitaliste. En effet, selon Marx, « le travail salarié est la condition nécessaire de la formation du capital et demeure toujours la prémisses nécessaire de la production capitaliste<sup>222</sup>. » En d'autres termes, là où le salaire est la forme dominante de rétribution du travail, on nage toujours en plein capitalisme, peu importe la forme sociale immédiate de la propriété des moyens de production.

Marx se différencie sensiblement de divers autres socialistes sur cette question précise. Pour le sens commun, et certains socialistes ont malheureusement apporté bien de l'eau au moulin de ce préjugé, le communisme signifie tout simplement le fait de donner un salaire égal à chaque individu. Mais, comme nous l'avons vu, la manière de rétribuer le travail qui prend la forme du salariat est intrinsèquement capitaliste. L'égalité des salaires est donc une chimère du point de vue communiste :

*L'égalité du salaire* elle-même, telle que Proudhon la réclame, ne fait que généraliser le rapport de l'ouvrier de notre temps à son travail, en en faisant le rapport de tous les hommes au travail. La société est alors conçue comme un capitaliste abstrait. Le salaire est une conséquence directe du travail aliéné, et le travail aliéné est la cause directe de la propriété privée. Par conséquent, si la cause tombe, l'effet disparaîtra aussi<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, *Op. cit.*, p. 169.

<sup>223</sup> Karl Marx, « Économie et philosophie (Manuscrits parisiens) », in *Œuvres : Économie II*, *Op. cit.*, p. 68. Souligné par Marx.

Ainsi, selon Marx, l'abolition de la propriété privée et du salariat vont de pair. Si la propriété privée est formellement abolie mais que subsiste le salariat, on se retrouve nécessairement avec des rapports sociaux où une masse de prolétaires se fait exploiter par un capitaliste abstrait, en l'occurrence « *l'État des capitalistes, le capitaliste collectif en idée*<sup>224</sup> », comme l'affirme adroitement Engels. Commentant ce passage des *Manuscrits de 1844* qui concerne Proudhon et son salaire égal, Hudis dira avec raison que « [t]his is, in many respects, a remarkable passage, for it anticipates the defects of many of the social experiments that will be carried out (ironically enough) in Marx's name in the twentieth century<sup>225</sup>. »

Si l'abolition du travail salarié est centrale, il faut donc trouver une nouvelle forme d'appropriation de la richesse sociale qui soit en accord avec le caractère social de la production. Marx s'inscrit en faux contre les socialistes *redistributeurs*, courant politique diffus en son temps mais qui aura une gloire ultérieure sous le nom de la social-démocratie. Ce « socialisme vulgaire (et à sa suite, une partie de la démocratie) a repris des économistes bourgeois l'habitude de considérer et de traiter de la distribution indépendamment du mode de production, et donc de présenter le socialisme essentiellement comme une affaire de distribution<sup>226</sup>. » La solution de ce courant de pensée à la question sociale, c'est-à-dire à la grandissante disparité d'accès à la richesse sociale entre la classe des prolétaires et la classe des capitalistes, c'est la redistribution des richesses sous forme de salaires indirects, d'impôts et de taxes, de programmes sociaux et toute sorte d'autres artifices chapeautés, bien évidemment, par l'État capitaliste qui viendrait ainsi amoindrir les rapports d'exploitation entre propriété et salariat. Marx fustige ce courant de pensée :

Tous ces « socialistes » depuis Colins ont en commun qu'ils laissent subsister le *travail salarié* et, par conséquent, la production capitaliste en voulant faire accroire à eux-mêmes et au monde que, par la transformation de la rente en impôt payé à l'État, tous les méfaits de la production capitaliste doivent disparaître d'eux-mêmes. Tout cela n'est qu'une tentative teintée de socialisme pour *sauver la domination capitaliste* et la rétablir effectivement sur *une base encore plus large qu'aujourd'hui*<sup>227</sup>. »

---

<sup>224</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *Op. cit.*, p. 315. Nous soulignons.

<sup>225</sup> Peter Hudis, *Op. cit.*, p. 63.

<sup>226</sup> Karl Marx, « Critique du programme du Parti ouvrier allemand », in *Œuvres : Économie I*, *Op. cit.*, p. 1421.

<sup>227</sup> Karl Marx, « Lettre à F. A. Sorge du 20 juin 1881 », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir*, *Op. cit.*, p. 102. Souligné par Marx.



La redistribution de la richesse, horizon indépassable des gauches parlementaires et extra-parlementaires actuelles, participe finalement à la préservation et la sauvegarde du système capitaliste en essayant vainement d'aplanir ses contradictions socioéconomiques et en tentant de repousser à plus tard les explosions sociales en contrôlant les débordements. Au lieu d'essayer de manière dérisoire de redistribuer de façon répétée la richesse sociale dans un système social qui a justement pour base *la production de disparités d'accès à la richesse sociale*, il suffit de se baser sur le caractère social de la production et organiser une distribution tout aussi sociale des biens et services. Ainsi, l'abolition du salaire consiste en la fin de l'attribution individuelle des produits du travail et le début d'une ère où les individus s'approprient socialement ce qui est nécessaire au sens large à leur entretien.

### 3.2 L'abolition des classes sociales

La société communiste se présente donc comme une forme d'organisation sociale qui, en s'appuyant sur le caractère pleinement social et coopératif atteint par le système capitaliste en fin de vie, n'attribue à aucune classe sociale, et plus largement à aucun groupe particulier de personnes, le monopole de la possession des moyens de production, ce qui aurait nécessairement pour effet de séparer de ces mêmes moyens de production une autre partie de la société, c'est-à-dire une autre classe sociale. Propriété et salaire créent inmanquablement une situation où, d'un côté, une classe monopolise l'accès à l'ensemble de la richesse sociale, ayant par conséquent à sa disposition une quantité infiniment supérieure de moyens de subsistance en relation avec ce dont elle a réellement besoin. De l'autre côté, la classe qui est séparée des moyens de production a un accès très restreint – *le marché étant une forme particulièrement impitoyable de rationnement* – à la richesse sociale, ce qui l'empêche de manière courante de répondre à tous ses besoins sociaux. La seule manière de remédier à cette condition humiliante et de faire en sorte que tous les besoins des individus se voient assurés par la société, c'est justement de faire passer l'ensemble de la production des biens et services dans le domaine social, ce qui aura pour effet d'abolir les classes sociales.

#### 3.2.1 Bourgeois et prolétaires

La perspective d'émancipation que Marx dresse est absolument sociale, c'est-à-dire qu'il se fonde sur la catégorie de la classe sociale pour établir sa théorie révolutionnaire, et non pas sur

la catégorie de l'individu. En d'autres termes, le rapport d'exploitation ne se joue pas entre certains individus dotés de certaines caractéristiques naturelles (force, intelligence, entrepreneuriat, etc.) qui en viennent tout aussi naturellement à dominer d'autres individus dotés des caractéristiques naturelles inverses (faiblesse, abrutissement, manque d'initiative, etc.). Les classes sociales sont en fait le produit historique d'un certain mode de production arrivé à un certain stade historique :

Dans tous les cas il y a une chose bien claire : la nature ne produit pas d'un côté des possesseurs d'argent ou de marchandises, et de l'autre des possesseurs de leurs propres forces de travail purement et simplement. Un tel rapport n'a aucun fondement naturel, et ce n'est pas non plus un rapport social commun à toutes les périodes de l'histoire. Il est évidemment le résultat d'un développement historique préliminaire, le produit d'un grand nombre de révolutions économiques, issues de la destruction de toute une série de vieilles formes de production sociale<sup>228</sup>.

La division de la société en classes sociales antagoniques n'est donc pas un rapport social historiquement universel et encore moins naturellement fondé. Elle résulte de facteurs sociohistoriques qui mènent à l'abolition de la communauté primitive et dans lesquelles une classe sociale dominante et oisive (par exemple les propriétaires d'esclaves, les seigneurs et les capitalistes) est en mesure de s'approprier le travail d'une classe de producteurs (par exemple les esclaves, les serfs et les prolétaires).

L'émancipation chez Marx n'est donc pas conçue comme une amélioration de l'égalité entre les individus telle que la promettait par exemple la Révolution française. Marx fustigeait au contraire ce genre de conception – cet *égalitarisme grossier* – qui faisait du socialisme une simple aile gauche de la révolution bourgeoise au lieu de concevoir le communisme comme une toute nouvelle révolution qui mettrait à bas la société justement née de la révolution bourgeoise :

Au demeurant, il se trouve que des socialistes reprennent ces insanités, notamment en France. Ils entendent démontrer que le socialisme est la réalisation des idées de la société *bourgeoise* énoncées par la Révolution française. Ils affirment entre autres, qu'à l'*origine*, l'échange, la valeur, etc., représentaient (sous une forme adéquate) le règne de la liberté et de l'égalité pour tous, mais que tous cela a été faussé par l'argent, le capital, etc. [...] Il faut leur répondre : la valeur d'échange, et mieux encore le système monétaire, constituent en fait le fondement de l'égalité et de la liberté ; les perturbations survenues dans l'évolution moderne ne sont que des troubles immanents à ce système ; autrement dit, la réalisation de l'*égalité* et de la *liberté* provoque l'inégalité et le despotisme<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Karl Marx, « Le Capital. Livre premier », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 717-718.

<sup>229</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome II : Chapitre du Capital, Op. cit.*, p. 17-18. Souligné par Marx.

L'égalité entre les individus proclamée par le libéralisme cache donc des rapports d'exploitation où une classe sociale en exploite une autre. La conception de Marx n'est donc pas d'étendre l'égalité entre les individus ou encore d'égaliser les individus, mais plus précisément d'abolir les classes sociales, c'est-à-dire de détruire les rapports sociaux d'exploitation d'une classe sur l'autre.

De toute manière, si la catégorie d'analyse est l'individu en tant que tel, on est forcé d'admettre que les individus sont toujours en quelque sorte inégaux. Telle personne court plus vite qu'une autre. Telle personne est plus petite qu'une autre. Telle personne a les cheveux blonds, l'autre, bruns. En quelque sorte, selon Marx, les individus « ne seraient pas distincts, s'ils n'étaient pas inégaux<sup>230</sup>. » Mais ces différences individuelles sont absolument insignifiantes quand l'on quitte le terrain particulier de la comparaison d'un individu à l'autre et que l'on prend en compte le point de vue total de diversité au niveau de l'ensemble de l'espèce humaine.

L'abolition des classes sociales est donc la fin de la séparation sociale entre oisifs et actifs, entre patrons et travailleurs, entre travail intellectuel et travail manuel, entre direction et exécution, etc., en bref, la fin de la distinction sociale entre bourgeois et prolétaires. Chaque individu est indistinctement tenu de fournir une certaine quantité de son temps à la communauté sous forme de travail social. Personne n'a la possibilité de se décharger du travail social sous prétexte du mérite, d'une bonne naissance ou d'un droit de propriété. Évidemment, il faut exempter de cette obligation ceux qui sont pour diverses raisons valables – que ce soit la maladie, un handicap, la vieillesse, etc. – dans l'incapacité de travailler. Dans ce cas, la société assure universellement l'entretien et le soin de ces personnes.

En quelque sorte, le slogan que Marx emprunte aux socialistes utopistes, « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins<sup>231</sup> », est au communisme ce que la devise « Liberté, Égalité et Fraternité » est à la république bourgeoise et à la société capitaliste, en ce que tous deux expriment parfaitement la nature de leur société respective. En effet, la devise de la République française proclame à la fois l'égalité aux yeux de la loi pour chaque individu et consacre les rapports

---

<sup>230</sup> Karl Marx, « Critique du programme du Parti ouvrier allemand », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 1420.

<sup>231</sup> *Idem*. Ce même principe apparaît d'ailleurs en toutes lettres sur le frontispice du *Voyage en Icarie* de l'utopiste Cabet. Voir Étienne Cabet, *Op. cit.*, p. LXI.

sociaux bourgeois comme étant légitimes et justes. Prolétaires et bourgeois sont tous libres, égaux et frères, quoique les seconds exploitent légalement les premiers. Une égalité juridique formelle est superposée à une inégalité sociale réelle. À l'inverse, la devise communiste sous-entend déjà une société sans classes. En effet, celui qui fournit son travail à la société selon ses capacités et qui reçoit d'elle selon ses besoins n'est ni un bourgeois ni un prolétaire. C'est précisément l'individu social de la société communiste. Une inégalité formelle dans le rapport entre contribution et rétribution vient se superposer aux inégalités naturelles et accidentelles entre les individus pour s'assurer que ceux-ci sont en mesure de répondre universellement à tous leurs besoins.

Évidemment, il ne faut pas tirer de ces conclusions préliminaires que Marx serait par conséquent un penseur inégalitaire. Le principe à *chacun selon ses besoins* est absolument universel et s'applique à tous sans distinction. On pourrait donc affirmer que l'on est encore en quelque sorte à l'intérieur du paradigme de l'égalité. Mais Marx tend à dépasser le caractère partiel et les faiblesses de ce paradigme. En effet, il fait une critique implacable de l'égalité formelle du libéralisme qui masque l'exploitation, mais aussi de l'égalitarisme grossier (les conceptions de Babeuf, par exemple) et de l'égalitarisme mécanique (le salaire égal pour tous de Proudhon, entre autres) de certains socialistes le précédant historiquement qui ne sont que de fausses solutions face au libéralisme puisqu'elles en gardent les présuppositions. En posant l'égalité sociale comme abolition des classes sociales, en affirmant qu'avec « la suppression des *différences de classes*, toute espèce d'inégalité sociale et politique qui en découle s'évanouit d'elle-même<sup>232</sup> », Marx sort de la conception libérale et étriquée de l'égalité entre les individus pour entrer dans une conception plus globale et sociale des rapports sociaux entre les êtres humains.

Certains apporteront donc une contribution plus grande que d'autres à la communauté sans que la société y voie une injustice particulière puisque la communauté sera en mesure de répondre à tous les besoins sociaux des individus, besoins qui sont eux aussi diversifiés et qui ne concordent pas nécessairement avec les capacités. Mais la non-concordance entre capacités et besoins devient socialement insignifiante :

---

<sup>232</sup> Karl Marx, « Critique du programme du Parti ouvrier allemand », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 1426. Nous soulignons.

Depuis longtemps nous avons fait table rase, en économie, de l'opinion stupide que le marxisme signifie égalité de contribution et de rémunération économique, et ce, même on tant que revendication future. Dans le communisme, le rapport entre effort et consommation, non seulement sera toujours une inégalité, mais *cela deviendra indifférent qu'il en soit ainsi*<sup>233</sup>.

C'est donc seulement à travers la production communautaire qu'on peut arriver à faire se déconnecter le lien libéral d'égalité entre le travail et sa rétribution. Au lieu d'une société où une classe en exploite une autre dans un rapport social qui se reproduit sans cesse, nous avons dès lors une communauté humaine sans classes qui s'assure collectivement et constamment du bien-être de chaque individu.

### 3.2.2 La division sociale du travail

Aux fondements des classes sociales se trouve donc la division du travail, en particulier la division entre le travail manuel – habituellement effectué par des prolétaires – et le travail intellectuel – habituellement effectué par les capitalistes ou des employés engagés par les capitalistes. Ainsi, il est important de souligner que selon Marx, le communisme signifie non seulement l'abolition des classes sociales, mais aussi la fin de la division du travail.

Engels souligne d'abord avec vigueur le caractère accablant de la division du travail dans la société capitaliste, situation qui ne fait qu'ajouter à l'état d'aliénation dans laquelle se trouvent les prolétaires :

En divisant le travail, on divise aussi l'homme. *Le perfectionnement d'une seule activité entraîne le sacrifice de toutes les autres facultés physiques et intellectuelles*. Cet étiolement de l'homme croît dans la mesure même où croît la division du travail, qui atteint son développement maximum dans la manufacture. La manufacture décompose le métier en ses opérations partielles singulières et assigne chacune d'elles à un ouvrier particulier comme étant sa fonction à vie, *elle l'enchaîne ainsi pour toute sa vie à une fonction partielle déterminée et à un outil déterminé*<sup>234</sup>.

Cette situation où le travailleur est contraint à toujours effectuer la même tâche à l'aide des mêmes capacités intellectuelles et physiques, des mêmes outils, des mêmes talents et ce, pendant de longues heures, est déterminante dans la conception marxiste de l'aliénation. Mais, l'aliénation capitaliste ne s'exprime pas que dans le seul travail en usine. Elle s'étend à tous les domaines de la

---

<sup>233</sup> Anonyme, « Fantômes carlyliens », *Invariance*, série I, numéro 5 (1969), p. 47. Nous soulignons.

<sup>234</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *Op. cit.*, p. 329. Nous soulignons.

société. Le sport professionnel donne un excellent exemple de cette division sociale extrême du travail et de cette surspécialisation qui enchaîne les individus selon Engels à une seule activité.

En effet, avec le sport d'élite, nous avons d'un côté des individus qui se spécialisent dans une seule et unique discipline dans une quête toujours inatteignable de perfection et de performance. Le résultat concret de cette surspécialisation est que ces individus – souvent entraînés intensivement dès la petite enfance – au corps détraqué par les blessures répétitives sont ultimement jetés aux poubelles du point de vue du sport compétitif aussitôt que leur niveau de performance stagne ou décroît quelque peu, souvent la trentaine ou la quarantaine n'étant même pas encore passée, dépendamment du sport en question. De l'autre côté, en face de cette élite surspécialisée, une masse d'individus très peu active, avec beaucoup de problèmes de santé reliés entre autres choses à l'absence d'activité physique récurrente, écoute passivement, à la télévision ou au stade, le spectacle sportif des athlètes d'élite s'affrontant lors de compétitions féroces. Au demeurant, selon Jean-Marie Brohm,

[l]’objectif du système sportif, qui est l’établissement institutionnel d’un univers social hiérarchique reposant sur le classement des capacités motrices des individus et des groupes sociaux remplit une fonction idéale de *maintien de l’ordre établi*. Par sa logique objectiviste la compétition ne peut en effet que légitimer les inégalités physiques naturelles ou acquises entre les humains<sup>235</sup>.

La compétition sportive vise donc justement à créer une hiérarchie parallèle aux classes sociales basée sur le critère de la performance athlétique<sup>236</sup> dans le but avoué de justifier idéologiquement aux yeux des opprimés la légitimité de la société de classes.

Cette situation absolument contradictoire démontre le caractère antagonique du capitalisme et de sa division du travail. Cette contradiction sera résolue dans la société communiste, c'est-à-dire dans une société où la division du travail n'existera pas. Chacun fera une panoplie d'activités physiques selon ses goûts, l'accent n'étant pas la compétition – facteur qui rebute bien des individus

---

<sup>235</sup> Jean-Marie Brohm, *Théorie critique du sport : Essais sur une diversion politique*, Coll. « horizon critique », Alboüssière, Quel sport ? éditions, 2017, p. 338-339. Souligné par Brohm.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 327.

de la pratique sportive – mais le plaisir et le bien-être. Le sport devient alors une activité parmi tant d'autres telles que le travail manuel, la littérature, l'art, la musique, le repos, l'éducation, etc. :

Il suffit de consulter les livres de Robert Owen, pour être convaincu que le système de fabrique a le premier fait germer l'éducation de l'avenir, éducation qui unira pour tous les enfants au-dessus d'un certain âge *le travail productif avec l'instruction et la gymnastique*, et cela non seulement comme méthode pour accroître la production sociale, mais comme la seule et unique méthode pour produire des *hommes complets*<sup>237</sup>.

En faisant référence à l'utopiste Owen, Marx décrit du point de vue matérialiste ce que deviendra l'individu dans la société communiste. Le mouvement dialectique de la production capitaliste et sa division du travail enchaîne d'abord le prolétaire à son poste de travail, poussant à son extrême la division du travail. Mais alors, les impératifs mêmes de la grande industrie

oblige[nt] la société sous peine de mort à remplacer l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail, par l'individu intégral qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail et ne donne, dans des fonctions alternées, qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises<sup>238</sup>.

Le niveau de productivité du travail ainsi obtenu permet, dans la mesure où la société s'organise sur d'autres bases, de libérer du temps disponible afin que chaque individu ait la chance de développer l'ensemble de ses attributs sociaux. Ce temps libre permet d'effectuer une diversité d'activités qui en somme laisse jaillir un *être social* complet, c'est-à-dire aux talents multiples et universels.

Certains pourraient rétorquer que les talents sont non proportionnellement distribués au sein de l'humanité : il n'y a qu'une petite poignée de génies pour une masse d'imbéciles et d'incompétents. Ce serait là un fait intrinsèque de la nature humaine dont l'expression la plus pure se retrouverait dans le domaine de l'art. À cela, Marx répond que

[I]e fait que le talent artistique soit concentré exclusivement dans quelques individus, et qu'il soit, pour cette raison, étouffé dans les grandes masses des gens, est une conséquence de la division du travail. À supposer même que, dans certaines conditions sociales, chacun soit un peintre excellent, rien

---

<sup>237</sup> Karl Marx, « Le Capital : Livre premier », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 987. Souligné par Marx.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 992.

n'empêcherait que chacun fût aussi un peintre original, si bien qu'ici encore la distinction entre le travail « humain » et travail « unique » aboutit à un pur non-sens<sup>239</sup>.

L'erreur est donc de penser que des talents perçus comme naturels chez certains individus seraient à la base de la division sociale du travail. Or, il s'agit en fait exactement du contraire. C'est la division *sociale* du travail qui exaspère les écarts de talents entre les *individus*, écarts qui sont tout à fait accidentels. Et c'est justement cette inversion qui est à la base de la mystification idéologique selon laquelle la division du travail aurait un quelconque fondement naturel. Chaque classe dirigeante a donc sa propre conception idéologique de l'ordre social des choses pour justifier la hiérarchie en place. Par exemple, à l'époque antique, Aristote se faisait le défenseur de l'esclavagisme en affirmant « [q]ue donc par nature les uns soient libres et les autres esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclave est avantageuse et juste<sup>240</sup>. » La classe dominante actuelle utilise le même procédé idéologique naturaliste, sauf qu'elle remplace la constitution physique à la naissance par l'aptitude « naturelle » à l'entrepreneuriat.

On n'a qu'à replacer certains talents ou capacités humaines dans le fil de l'histoire pour voir comment les différents modes de production pouvaient fabriquer des conceptions bien différentes des capacités humaines. Par exemple, l'aristocratie du Moyen Âge jugeait que les serfs étaient bien trop incultes pour s'instruire. Cette classe sociale ne devait pas avoir, aux yeux de l'aristocratie, la possibilité d'apprendre à lire, par exemple. Cela aurait été contraire à un ordre divin immuable. Pourtant, dans la société capitaliste, il est requis à la classe des prolétaires – classe qui a pourtant dans le capitalisme le même statut de classe laborieuse que les serfs du Moyen Âge – de savoir lire et écrire. De même, les idéologues de la société capitaliste jugent aujourd'hui – tout comme les aristocrates le faisaient dans le passé – que les prolétaires sont trop incultes, qu'ils n'ont pas les capacités nécessaires, ou pire, qu'ils ne *méritent* pas d'accéder aux talents humains universels.

---

<sup>239</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « L'idéologie allemande (Conception matérialiste et critique du monde) », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 1289-1290.

<sup>240</sup> Aristote, *Op. cit.*, Livre I, Chapitre 5, p. 103.



Poursuivons avec Marx la critique de la division du travail. Cette fois-ci, il fait le saut directement en société communiste :

[...] dans une organisation communiste de la société, l'assujettissement de l'artiste à l'esprit borné du lieu et de la nation aura disparu. Cette étroitesse d'esprit est un pur résultat de la division du travail. Disparaîtra également l'assujettissement de l'individu à tel art déterminé qui le réduit au rôle exclusif de peintre, de sculpteur, etc., de sorte que, à elle seule, l'appellation reflète parfaitement l'étroitesse de son développement professionnel et de sa dépendance de la division du travail. *Dans une société communiste, il n'y a pas de peintres, mais tout au plus des êtres humains qui, entre autres choses, font de la peinture*<sup>241</sup>.

Mais cette intuition concernant spécifiquement le domaine de l'art peut absolument être étendue à l'ensemble de la vie sociale. Marx conclut en effet que, toujours

[d]ans la société communiste, [...] personne n'est enfermé dans un cercle exclusif d'activités et chacun peut se former dans n'importe quelle branche de son choix ; c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper de l'élevage le soir et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique<sup>242</sup>.

Il ne faudrait cependant pas déduire de ce passage décrivant clairement les caractères de la société communiste que dans la nouvelle société l'individu pourra déterminer de manière égoïste et dilettante chacune de ses activités selon son inspiration du moment et sa seule volonté individuelle.

L'individu social détermine la multitude de ses activités en relation avec la prévision de la production fondée sur les besoins humains de la communauté<sup>243</sup>. Plus concrètement, la société exprime publiquement les différents travaux dont elle a besoin pour combler tous les besoins des individus. Les individus choisissent leurs activités en lien avec les travaux à faire d'abord selon leurs capacités et leurs goûts. Ensuite, la distribution des tâches se fera, au besoin seulement, selon les nécessités. L'individu réalise donc son essence humaine, l'ensemble de ses talents, sa plénitude et son individualité dans le travail désormais entièrement socialisé de la communauté. Dans la société communiste,

---

<sup>241</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « L'idéologie allemande (Conception matérialiste et critique du monde) », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 1289-1290. Nous soulignons.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 1065.

<sup>243</sup> Anonyme, « Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée... », *Loc. cit.*, p. 63.

[c]hacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production : soi-même et les autres. 1. Dans ma *production*, je réaliserais mon *individualité*, ma *spécificité* ; en conséquence, dans l'activité, j'éprouverais la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie et, dans la contemplation de l'objet j'aurais la joie individuelle d'avoir la confirmation de ma personnalité dans la puissance de *l'objet concrètement tangible et au-dessus de tout doute de mon activité* ; 2. dans ta jouissance quand tu utilises mon produit, j'aurais la jouissance *immédiate* ainsi que la conscience d'avoir satisfait par mon travail un besoin *humain*, en ayant réalisé la nature humaine et donc d'avoir fourni au besoin d'un autre homme l'objet correspondant à sa nature humaine ; 3. j'aurais conscience de servir de *médiateur* entre toi et le genre humain, d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ta propre nature humaine et comme une partie nécessaire de toi-même ; en d'autre[s] termes, je me saurais confirmé dans ta pensée comme dans ton amour ; 4. dans mon activité vitale personnelle, j'aurais directement produit ton activité vitale, autrement dit, dans ma manifestation individuelle, j'aurais réalisé et affirmé directement ma véritable nature, mon être social, la collectivité (*Gemeinwesen*). Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient les uns vers les autres<sup>244</sup>.

Dans un langage encore marqué par la philosophie, Marx fait dans ce passage une description exceptionnellement précise des rapports sociaux concrets que nouent deux individus au sein de la société communiste. On pourrait synthétiser le principe de fonctionnement du communisme en affirmant qu'en tant qu'individu participant à la communauté humaine, l'être humain est « conscient d'agir en tant qu'être social<sup>245</sup> », il ne fait donc rien de lui-même qui ne soit en même temps une activité pour l'ensemble de la société.

De plus, au lieu de voir dans l'individu d'en face un compétiteur face auquel on ne peut que s'élever ou se rabaisser socialement, l'autre individu deviendra un moyen de développer nos propres capacités et ainsi élever l'ensemble des capacités et talents de la communauté. L'individu social ne voit plus dans l'autre une *limite* à sa liberté, mais bien plutôt une condition pour *réaliser* sa propre liberté<sup>246</sup>. C'est exactement ce que Marx veut dire quand il décrit la société communiste comme étant « une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous<sup>247</sup>. »

Ces rapports sociaux exempts de toute division sociale du travail produiront un nouvel *être social* jouissant de l'universalité des talents humains et exerçant en alternance une panoplie d'activités et de travaux différents. Selon Marx, la société communiste « produit comme sa réalité

---

<sup>244</sup> Karl Marx, « Notes aux *Éléments d'économie politique* de James Mill », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Les utopistes*, *Op. cit.*, p. 162-163. Souligné par Marx.

<sup>245</sup> Karl Marx, « Économie et philosophie (Manuscrits parisiens) », in *Œuvres : Économie II*, *Op. cit.*, p. 81.

<sup>246</sup> Karl Marx, « À propos de la question juive », in *Œuvres Tome III : Philosophie*, *Op. cit.*, p. 367.

<sup>247</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I*, *Op. cit.*, p. 183.

durable l'homme pourvu de toutes les richesses de son être, l'homme riche, *l'homme doué de tous les sens, l'homme profond*<sup>248</sup>. » En plus, si les individus ont dix, vingt ou trente occupations hebdomadaires différentes, il devient bien difficile de hiérarchiser ces mêmes individus selon leur mérite. Aux yeux de la communauté, tout travail a la même importance justement puisqu'il est du travail socialisé<sup>249</sup>. L'individu social de la société communiste est donc à la fois un *Jack of all trades* et un *master of all*<sup>250</sup> et, pour reprendre les termes d'Engels

le travail productif, au lieu d'être un moyen d'asservissement, devient moyen de libération des hommes, en offrant à chaque individu la possibilité de développer et de mettre en œuvre dans toutes les directions l'ensemble de ses capacités physiques et intellectuelles, et dans laquelle, de fardeau qu'il était le travail devient un plaisir<sup>251</sup>.

Le travail sera certes obligatoire dans la société communiste. Cependant, à la différence de la société capitaliste où le seul incitatif au travail est la nécessité de gagner sa vie, formule euphémisante pour désigner la menace constante de la pauvreté et de la faim qui plane au-dessus de la tête des prolétaires, le travail dans la société communiste devient un besoin vital et une façon de réaliser sa propre essence sociale.

Les thuriféraires de la société bourgeoise ont toujours protesté contre cette prétention des communistes à mettre fin à la division du travail puisque son résultat ne serait à leurs yeux qu'un nivellement social par le bas. Engels leur répond de façon lapidaire :

Et s'il semblait à certains d'entre vous que la promotion des classes jusqu'ici appauvries et humiliées ne saurait s'effectuer sans un abaissement de leurs propres conditions de vie, ils devraient penser qu'il s'agit de créer *pour tous les hommes* un mode de vie tel que tout un chacun puisse développer librement sa nature humaine, qu'il puisse vivre avec les autres dans des conditions et des rapports humains, sans avoir à craindre d'ébranlements violents de ses propres conditions de vie. En outre, il faut considérer que ce que l'individu particulier a à sacrifier n'est pas une jouissance véritablement humaine de la vie, mais simplement un simulacre de jouissance engendré par les piètres conditions de notre vie actuelle, bref de quelque chose contre quoi s'opposent la propre raison et le propre cœur de ceux qui ont joui jusqu'ici de

---

<sup>248</sup> Karl Marx, « Économie et philosophie (Manuscrits parisiens) », in *Œuvres : Économie II, Op. cit.*, p. 85. Souligné par Marx.

<sup>249</sup> August Bebel, *La femme et le socialisme*, Gand, Imprimerie coopérative « Volksdrukkerij », 1911, p. 578.

<sup>250</sup> Jeu de mot avec l'adage en langue anglaise *Jack of all trades, master of none*, qui contient, elle, une charge très favorable à la division sociale du travail en sous-entendant qu'un individu qui s'intéresse à plusieurs métiers ou champs d'intérêts ne peut être qu'incompétent dans chaque domaine.

<sup>251</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring, Op. cit.*, p. 331.

ces avantages illusoire. La vie véritablement humaine avec toutes ses conditions et tous ses besoins, nous ne voulons nullement les détruire, mais au contraire nous désirons les réaliser dans les faits<sup>252</sup>.

Selon Engels, le communisme n'est absolument pas un nivellement par le bas, mais au contraire une élévation du bien-être, compris au sens large, de l'humanité à des niveaux insoupçonnés, le début de la vie véritablement humaine. Évidemment, la bourgeoisie ne veut pas perdre les nombreux privilèges que lui octroie la société capitaliste. En cela, il est certain qu'elle puisse sentir superficiellement le communisme comme un nivellement par le bas puisque tous ses privilèges dont elle jouissait et qui découlaient de l'appropriation du travail d'autrui lui seront enlevés. Tant pis ! Mais pour le reste de l'humanité, le communisme, en mettant fin à la compétition entre les individus qui rabaisse les uns pour élever les autres et donc en mettant au profit de tous chaque petite innovation sociale, le communisme donc, élève les conditions sociales d'existence de l'espèce humaine.

### 3.2.3 La distinction ville/campagne

La division du travail ne s'arrête pas à la simple division technique, il existe aussi une division spatiale du travail, c'est-à-dire la division de la surface disponible à l'humanité entre villes et campagnes. Selon Engels, ce type de division du travail mérite tout autant la destruction puisqu'elle « a condamné la population rurale à des milliers d'années d'abêtissement et les citadins chacun à l'asservissement à son métier individuel<sup>253</sup>. » Marx et Engels ont donc fait de l'abolition des différences entre ville et campagne un fondement du communisme. Selon eux, « [l]a disparition de l'opposition entre la ville et la campagne est l'une des premières conditions de la communauté [...]»<sup>254</sup>. » Leur conception était d'ailleurs très perspicace puisqu'ils ont anticipé voilà près de 200 ans les enjeux actuels liés à la destruction des écosystèmes. Selon Engels, en effet, « [c]e n'est que par la fusion de la ville et de la campagne que l'on peut éliminer l'intoxication actuelle de l'air, de l'eau et du sol ; elle seule peut amener les masses qui aujourd'hui languissent

---

<sup>252</sup> Friedrich Engels, « Discours d'Elberfeld », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir*, *Op. cit.*, p. 55. Souligné par Engels.

<sup>253</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *Op. cit.*, p. 329.

<sup>254</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « L'idéologie allemande (Conception matérialiste et critique du monde) », in *Œuvres Tome III : Philosophie*, *Op. cit.*, p. 1093.

dans les villes au point où leur fumier servira à produire des plantes, au lieu de produire des maladies<sup>255</sup>. »

À l’instar de la division du travail, la division de la surface terrestre entre villes et campagnes a elle aussi une origine tout à fait sociale. En étudiant l’aménagement de l’espace de certaines sociétés précapitalistes, il est facile de discerner ce qui caractérise l’aménagement spécifiquement capitaliste, que l’on pourrait qualifier à la fois d’entassement vertical urbain et d’exode rural :

Donc le processus historique qui a *entassé* les hommes de mille façons dans les villes des pays avancés moyens les a amenés d’une densité nationale de l’ordre de 200 personnes au kilomètre carré (pour l’Europe centrale, qui est la plus peuplée) à une densité urbaine qui, dans la meilleure des hypothèses – dans le cas de véritables cités-jardins – dépasse 20 000 habitants au kilomètre carré, soit cent fois plus que dans le pays tout entier, mille fois plus que la moyenne de la terre. Nous savons que cet entassement trouve presque entièrement son origine dans les effets de l’époque capitaliste. Les régimes précapitalistes se contentaient en effet de villes peu nombreuses et qui n’avaient rien d’immense, dominant des myriades de villages ruraux<sup>256</sup>.

On fait ici évidemment référence à l’aménagement du territoire durant le Moyen Âge. Dans d’autres sociétés précapitalistes, durant l’Antiquité par exemple, il pouvait par ailleurs y avoir d’assez grosses villes en termes de concentration de la population telle que Rome. Mais, on pourrait croire en effet que la densité extrême de la population dans les villes est due seulement à l’augmentation de la population mondiale et au manque d’espace disponible sur la Terre. En établissant cette conclusion, on ne tenterait alors que de donner une cause naturaliste à ce phénomène. Or, l’entassement des êtres humains en milieu urbain est bien davantage causé par le fait que la plupart des activités économiques fondamentales du capitalisme sont concentrées dans d’immenses mégapoles qui attirent vers elles des masses toujours accrues de sans-réserves cherchant des opportunités de travail et une meilleure vie. En somme, en comparant la mégapole capitaliste au village médiéval, le but souhaité n’est pas de créer une nostalgie réactionnaire pour la féodalité, mais de montrer le caractère historiquement spécifique de la ville capitaliste. Ainsi, on peut affirmer que

---

<sup>255</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *Op. cit.*, p. 333.

<sup>256</sup> Anonyme, « Espace contre ciment », *Loc. cit.*, p. 13. Souligné par l’auteur.

[I]a course à l'entassement n'est pas due au manque d'espace. Malgré la prolifération humaine, fille elle aussi de l'oppression de classe, l'espace abonde partout. Ce qui provoque la course à l'entassement, ce sont les exigences du mode de production capitaliste qui inexorablement pousse toujours plus loin sa prospection du travail dans des masses d'hommes<sup>257</sup>.

L'entassement urbain n'est donc pas dû au hasard d'un climat clémente ou d'une géographie propice. Ce sont les conditions socioéconomiques particulières au capitalisme qui créent ce type d'organisation du territoire. Cette organisation très inégale de la population sur la surface de la Terre n'est donc pas un horizon indépassable.

Selon la tradition marxiste radicale, la prouesse architecturale exprimant le plus purement l'entassement urbain capitaliste est la Cité radieuse à Marseille, édifiée par Le Corbusier, dont la particularité est de rechercher à rationaliser au maximum l'espace afin d'entasser le maximum d'individus entre ses murs. La critique marxiste de tels bâtiments est assassine :

Celui qui applaudit à de telles orientations ne doit pas seulement être tenu pour un défenseur de doctrines, d'idéaux et d'intérêts capitalistes mais pour un complice des tendances pathologiques du stade *suprême* du capitalisme en putréfaction et en dissolution, qui, à force de faire l'apologie de sa science et de sa technique et à force de vanter leur aptitude à vaincre tous les obstacles, fonde les villes sur leurs propres excréments (comme disait Engels) et entend organiser la vie des hommes de manière si « fonctionnelle » que l'habitant de ce système ultra-rationnel finira par ne plus distinguer la baignoire de l'égoût<sup>258</sup>.

Par conséquent, le communisme vise aussi la destruction des grandes villes modernes et une distribution plus proportionnée des communautés sur la surface du globe. Concernant la question de l'occupation du globe terrestre, le dilemme entre la société future et la société actuelle s'exprime ainsi : « oxygène communiste contre cloaque capitaliste. Espace contre ciment<sup>259</sup>. »

Une autre forme d'aménagement de l'espace signifie par le fait même un autre type d'habitat qui répondra aux nécessités des nouveaux rapports sociaux exempts de toute division du travail et harmonisant l'utilisation de la surface du globe. Ce nouvel habitat aura évidemment une forme communautaire. Selon Engels, toujours fidèle à ses ancêtres utopistes, Owen en particulier,

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 16. Souligné par l'auteur.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 17.

mais l'influence de Fourier est elle aussi facilement perceptible<sup>260</sup>, la société communiste établira de grands palais communaux venant remplacer villes et campagne actuelles :

Cependant, les avantages offerts par l'organisation communiste du fait de *l'utilisation des forces de travail gaspillées*, ces avantages ne sont *pas encore les plus considérables*. La plus grande économie de forces de travail réside dans *l'association des forces individuelles*, transformées ainsi en force sociale collective, et dans l'organisation reposant sur cette concentration de forces qui s'opposaient auparavant les unes aux autres. Sur ce point je m'associe aux propositions du socialiste anglais *Robert Owen*, parce qu'elles sont les plus pratiques et en même temps les plus élaborées. À la place des actuels villages et villes avec leurs maisons d'habitation en ordre opposé et dispersé, Owen propose la construction de grands palais, édifiés sur un carré d'environ 1 650 pieds de large, incluant un grand jardin et pouvant héberger commodément de deux à trois mille personnes. Il est évident qu'un tel édifice, bien qu'il offre à ses occupants le confort des meilleurs logements actuels, est moins cher et plus facile à construire que les habitations individuelles, conçues par l'actuel système pour un nombre équivalent de personnes et construites le plus souvent bien plus mal. Les nombreuses pièces qui, dans presque toute maison convenable, restent vides ou ne sont occupées qu'une ou deux fois l'an peuvent être supprimées sans le moindre inconvénient. De même, l'économie de place sera importante, dès lors que l'on n'aura plus besoin des garde-manger, des caves et autres pièces de réserve<sup>261</sup>.

La vie en communauté en elle-même constitue donc une économie de forces de travail dans la sphère domestique. Elle évite les gaspillages de temps, d'énergie et de matières premières que la vie familiale parcellaire et isolée exaspère. Engels continue la description de son palais communal entrant plus en détail dans la vie quotidienne :

Considérons ensuite la préparation des repas. Nous assistons à une dilapidation énorme de locaux, de produits et de forces de travail dans l'actuelle économie parcellarisée, dans laquelle chaque famille prépare ses minuscules repas, a sa vaisselle distincte, nécessite une cuisinière à demeure, doit s'approvisionner en privé au marché, dans le potager, chez le boucher, chez le boulanger ! On peut tranquillement admettre que les deux tiers des forces de travail occupées à ces tâches pourraient être économisés si l'on préparait et servait collectivement ces repas, tandis que le tiers restant pourrait servir à effectuer ces travaux avec plus de soin et d'attention que dans les conditions actuelles. Et enfin les travaux ménagers proprement dits ! Un tel immeuble ne sera-t-il pas infiniment plus facile à tenir propre et en bon état si – comme il est facile de le faire – ce genre de travail est lui aussi organisé et plus judicieusement réparti que dans les deux à trois cents maisons particulières qui, dans l'ordre actuel, fournissent un logis pour un nombre semblable d'habitants ?<sup>262</sup>

Cette socialisation des travaux domestiques rendue possible par la vie en communauté dans les palais communaux et par la socialisation de la production sera en particulier bénéfique aux femmes, lesquelles sont astreintes par les hommes dans la société actuelle à effectuer la *corvée* des multiples

---

<sup>260</sup> Charles Fourier, « Le nouveau monde industriel et sociétaire », in Gian Mario Bravo, *Les socialistes avant Marx : tome I*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Éditions Maspero, 1979, p. 109-110.

<sup>261</sup> Friedrich Engels, « Discours d'Elberfeld », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir*, *Op. cit.*, p. 40-41. Souligné par Engels.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

tâches domestiques (entretien des hommes, ménage, préparation des repas, éducation des enfants, etc.) nécessaires à la reproduction de la vie familiale privée et étriquée<sup>263</sup>.

En effet, la libération des femmes suppose leur pleine participation aux activités de la communauté. Pour ce faire, il faut éviter leur relégation complète ou partielle, comme c'est le cas dans la société actuelle, dans la sphère familiale privée, c'est-à-dire qu'il faut pleinement assurer « leur affranchissement des tâches domestiques<sup>264</sup>. » Mais, la condition essentielle de cet affranchissement des tâches domestiques pour les femmes est évidemment que les hommes se mettent à leur tour à participer massivement aux travaux domestiques maintenant rendus communautaires. Selon Darmangeat, « l'égalité des sexes ne se conçoit donc dans la société moderne que comme la disparition de toute différenciation sexuelle dans les tâches, les comportements, et les fonctions sociales en général [...]»<sup>265</sup>. » En d'autres termes, tout comme n'importe quelle autre division sociale du travail, la division *socio-sexuelle* du travail doit elle aussi être abattue, c'est-à-dire que dans la société communiste il n'y aura pas d'activités sociales associées qu'aux seuls hommes ni d'activités sociales associées qu'aux seules femmes.

### 3.3 L'abolition de l'argent

L'abolition de l'argent est probablement la revendication communiste la plus enveloppée de brume ou, à tout le moins, la moins comprise. En effet, « [l]a propriété privée nous a rendus si sots et si bornés qu'un objet est nôtre uniquement quand nous l'avons, quand il existe pour nous comme capital, ou quand il est immédiatement possédé, mangé, bu, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref quand il est utilisé par nous<sup>266</sup>. » L'argent apparaît comme le moyen magique qui permet d'acquiescer tout ce dont nous avons besoin. Il nous est dès lors pratiquement impossible de concevoir un monde sans argent. La monnaie est devenue dans la société capitaliste la médiatrice universelle de tous nos rapports sociaux. Mais, elle est en même temps l'expression fétichiste la plus pure de

---

<sup>263</sup> Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, *Op. cit.*, p. 104-105.

<sup>264</sup> Christophe Darmangeat, *Op. cit.*, p. 156.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>266</sup> Karl Marx, « Économie et philosophie (Manuscrits parisiens) », in *Œuvres : Économie II*, *Op. cit.*, p. 83.



notre aliénation. C'est pour cette raison que la position communiste la plus avancée, Marx en tête, a fait de l'abolition de l'argent une revendication de premier plan.

D'ailleurs, Marx ne considérait pas que la gratuité universelle des biens et services pourrait être mise en place du jour au lendemain. Il envisageait une série de mesures économiques transitoires. Notamment, il prévoyait l'établissement momentané de bons de travail<sup>267</sup> pendant la période historique de transition entre le capitalisme et le plein communisme. Ceux-ci ont d'abord pour fonction de mettre au travail les classes oisives et d'empêcher toute forme d'accumulation. Un premier coup de hache est donné à la loi de la valeur. Les bons de travail visent ensuite à assurer une certaine distribution contingentée des biens et services dans une société qui sort tout juste du capitalisme et qui en porte encore les marques. De plus, il faut envisager que la société aura probablement souffert de bien des dévastations, entre autres choses la réaction bourgeoise qui peut prendre la forme extrême d'une guerre civile. Il reste tout de même que ce genre de mesures transitoires pavent la voie vers la gratuité universelle<sup>268</sup>.

### 3.3.1 La gratuité universelle

Comme toutes les revendications communistes avancées par les marxistes, l'abolition de l'argent n'est pas fondée sur un dégoût moral pour la monnaie et la corruption qu'elle engendre. En fait, la destruction du signe monétaire est rendue possible par la dynamique même du capitalisme. En d'autres termes, la possibilité matérielle de l'abolition de l'argent est contenue dans le capitalisme, société qui, paradoxalement, ne jure que par l'argent.

En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, le développement capitaliste et sa hausse de la productivité entraînent des contradictions insurmontables sur le long terme. Ainsi, même la contradiction explosive entre valorisation et dévalorisation laisse entrevoir des bribes de communisme. En effet,

---

<sup>267</sup> Karl Marx, « Critique du programme du Parti ouvrier allemand », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 1419-1421.

<sup>268</sup> Pour une excellente et limpide synthèse illustrée par des exemples simples des différentes phases économiques de la période de transition jusqu'au plein communisme, voir entre autres Anonyme, « Dialogue avec Staline », *Programme communiste*, numéro 8 (1959), p. 25.

[c]ette dévalorisation de la force de travail converge dans ses effets avec le surtravail qui évince au fur et à mesure le travail nécessaire dans la société moderne pour aboutir dans le communisme à ce que la force de travail soit entièrement sans valeur, gratuite – comme les forces de la nature et de la science. Ce ne sera plus qu'une valeur d'usage collective<sup>269</sup>.

Autrement dit, ce qui apparaît de manière aliénée dans le capitalisme comme étant une dévalorisation du travail humain laisse entrevoir la base matérielle pour la société future, c'est-à-dire la capacité de mettre à la disposition de tous les êtres humains des biens et services *gratuits*, fait rendu possible précisément par la gratuité de la force de travail social à laquelle le capital tend paradoxalement.

Le lieu commun concernant l'application concrète du principe de l'abolition de l'argent est la référence immédiate au troc. Pour le commun des mortels, s'il n'y plus d'argent, il faut alors forcément avoir recours au troc. Or, celui-ci consiste tout autant en un échange marchand que le commerce à l'aide d'un équivalent général. En fait, c'est une forme inférieure d'échange marchand qui avait cours dans diverses sociétés *précapitalistes*. La monnaie représentait donc face au troc une avancée sociale puisqu'en tant que moyen d'échange universel, elle favorisait la fluidité des échanges marchands. En effet, si un paysan ayant besoin de bottes se présente au marché avec une quantité de blé dans le but d'assouvir son besoin pour des bottes et que le cordonnier n'a nullement besoin de blé, alors la transaction ne pouvait pas se faire. Le rapport social se bloque et le paysan ne peut acquérir les bottes dont il a pourtant besoin. L'argent réussit là où le troc échoue puisque le cordonnier aurait ensuite pu donner à la somme d'argent échangée contre ses bottes l'utilité qu'il aurait désiré. En somme, le communisme ne mettra pas de l'avant le principe du troc puisque celui-ci serait une régression sociale et un retour en arrière par rapport à la monnaie<sup>270</sup>. La forme de l'abolition de la monnaie que le communisme met de l'avant est donc un dépassement positif de l'argent.

Les différentes monnaies de la société capitaliste ont été historiquement fondées sur un rapport avec des matières premières précieuses, l'or et l'argent en particulier. Les métaux précieux ont originellement eu la tâche de servir de marchandise/étalon de valeur. Mais, au lieu de voir dans ce phénomène le résultat d'un processus économique-historique, le caractère fétichiste de la

---

<sup>269</sup> Roger Dangeville, « Présentation », in Karl Marx, Friedrich Engels, *La société communiste*, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>270</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome I : Chapitre de l'argent*, *Op. cit.*, p. 251-252.

monnaie cachait son rôle social pour n'en laisser qu'une apparence naturaliste : ces métaux n'auraient de la valeur que puisqu'ils sont précieux ou rares. La critique de l'économie politique effectuée par Marx lui permet de démystifier la fonction de l'argent :

En soi et pour soi, ni l'or ni l'argent ne sont de la monnaie. La nature ne produit pas plus la monnaie qu'elle ne crée le cours des changes ou les banquiers. Bien qu'un système de production évolué existât au Mexique et au Pérou, l'or et l'argent ne servaient pas de monnaie, mais à l'ornementation. L'or et l'argent n'ont pas pour propriété naturelle d'être de la monnaie : le physicien, le chimiste, etc., ne leur connaissent pas cette vertu<sup>271</sup>.

Comme toute autre marchandise, l'argent est le résultat d'un rapport social – un rapport social d'exploitation pour être plus précis – et n'est en rien un phénomène naturel ou inexplicable. L'argent fonctionne un peu comme de l'huile venant lubrifier les engrenages de la production capitaliste. Il facilite le commerce, c'est-à-dire *l'échange*. En d'autres termes, l'argent n'est pas tant un moyen privilégié d'assouvir nos besoins sociaux que la forme sociale que prend l'accumulation capitaliste.

Selon Marx, « [t]oute espèce de distribution des moyens de consommation n'est que le résultat de la distribution des conditions de production ; mais cette dernière caractérise le mode de production lui-même<sup>272</sup>. » En d'autres termes, production et distribution sont intimement liées. Si la production passe au mode communautaire, alors la distribution deviendra elle aussi communautaire. Alors, l'argent disparaît. Marx est on ne peut plus précis sur cet aspect :

Si nous imaginons à la place de la société capitaliste une société communiste, nous voyons disparaître en premier lieu le capital-argent, et avec lui tous les avatars des transactions qu'il entraîne à sa suite. Le problème se réduit simplement à la nécessité, pour la société, de calculer d'avance la quantité des moyens de production et de subsistance qu'elle peut, sans le moindre préjudice, employer à des entreprises (comme, par exemple, la construction des chemins de fer) qui ne fournissent ni moyens de production ou de subsistance, ni effet utile quelconque pendant un temps assez long, un an ou même davantage, mais soustraient à la production annuelle totale du travail des moyens de production et de subsistance. Dans la société capitaliste, au contraire, où l'entendement social ne s'affirme qu'après coup, de grandes perturbations peuvent et doivent sans cesse surgir<sup>273</sup>.

---

<sup>271</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome II : Chapitre du Capital*, Op. cit., p. 7.

<sup>272</sup> Karl Marx, « Critique du programme du Parti ouvrier allemand », in *Œuvres : Économie I*, Op. cit., p. 1421.

<sup>273</sup> Karl Marx, « Matériaux pour le deuxième volume du *Capital*. Livre deuxième : Le processus de circulation du capital », in *Œuvres : Économie II*, Op. cit., p. 693-694.

L'utilité sociale que le capitalisme conférait jusqu'alors à l'argent, c'est-à-dire la fonction de venir socialiser sur le marché des marchandises produites de manière isolée et indépendante, disparaîtra sous le communisme. La production assume dès lors pleinement son caractère socialisé et prévoit à l'avance les biens et services dont la société a besoin. Cette prévision ne se fait plus avec la mesure de la valeur d'échange, source de déséquilibres, de convulsions et de crises.

Cependant, si Marx considère la valeur d'échange comme étant une catégorie historiquement spécifique au capital, la valeur d'usage est quant à elle une vertu universelle du travail humain, peu importe le type de société. Selon lui,

[L]e produit du travail est, dans n'importe quel état social, valeur d'usage ou objet d'utilité ; mais il n'y a qu'une époque déterminée, dans le développement historique de la société, qui transforme généralement le produit du travail en marchandise, c'est celle où le travail dépensé dans la production des objets utiles revêt le caractère d'une qualité inhérente à ces choses, de leur valeur<sup>274</sup>.

C'est pour cette raison que la catégorie valeur d'usage reste pertinente même sous le communisme en tant que synonyme d'objet d'utilité sociale répondant à un besoin tout autant social. Les marchandises particulières qui auparavant circulaient socialement grâce à leur valeur d'échange deviennent dans la société communiste des produits socialisés qui ne comportent qu'une valeur d'usage :

La seule comptabilité nécessaire au communisme ne s'effectue plus *en monnaie* ; c'est ce qui diminuera énormément son coût social. Il s'agira seulement d'une comptabilité, en quantités physiques, des matières premières et auxiliaires ainsi que du nombre de travailleurs. En effet, dans l'économie communiste – si on peut parler d'économie –, au troisième moment post-capitaliste, la monnaie a disparu et aucun montant chiffré ne doit plus en être donné ; il ne s'agira plus que de mètres cubes, de tonnes, de calories, de kilowatts et autres grandeurs et unités au clair sens physique<sup>275</sup>.

La production communiste se prévoit et se mesure donc à l'aide de données physiques calculant des valeurs d'usage devant répondre à des besoins humains. Par conséquent, une planification qui se fait en roubles ou en yuans n'a donc de communiste que le nom.

---

<sup>274</sup> Karl Marx, « Le Capital : Livre premier », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 592-593

<sup>275</sup> Amadeo Bordiga, *Révolutions historiques de l'espèce qui vit, travaille et connaît*, *Op. cit.*, p. 27. Souligné par Bordiga.

On peut provisoirement relever deux constats à partir du lien entre *valorisation* et *argent*. Premièrement, même si l'argent sert de lubrifiant favorisant momentanément la valorisation, celle-ci est un processus contradictoire et anarchique. Cela signifie que l'argent – sans compter le crédit ! – peut se montrer un moyen d'échange tellement efficace qu'il va pousser la machine productive à s'emballer et les engrenages de la production capitaliste vont ultimement se bloquer : c'est la crise économique. Deuxièmement, la valorisation du capital se fonde très précisément sur l'exploitation du prolétariat, c'est-à-dire sur l'accaparement de surtravail des prolétaires par les capitalistes sous forme de plus-value. L'argent favorise l'échange marchand, pousse dans ses extrêmes limites et masque à la fois l'exploitation capitaliste. L'échange est justement un élément fondamental du rouage capitaliste précisément puisqu' « il n'y a pas de *valorisation* sans échange<sup>276</sup> » ou, autrement dit, il n'y a pas de profit sans commerce, sans *échange marchand*. L'abolition de l'argent implique par conséquent l'abolition de son corollaire, l'échange.

### 3.3.2 La fin de l'échange

Le communisme s'attaquera donc tout autant au principe de l'argent qu'à l'échange marchand. En effet, « [s]i l'échange était supprimé, il suffirait de mesurer les *valeurs d'usage*, et c'est tout ce qui compterait<sup>277</sup>. » Autrement dit, les catégories capitalistes telles que l'argent et l'échange qui sont, comme Marx l'a démontré dans sa critique de l'économie politique, historiquement spécifiques, s'éteignent dans la société communiste. Mais tout comme l'argent, l'échange ne peut être aboli du jour au lendemain par décret. Il s'agit donc de faire table rase de l'ancien appareil de production afin que ces deux fondements du capitalisme – argent et échange – en viennent à ne plus avoir aucune utilité sociale. Rendus à ce point, ils disparaissent. Marx explique concrètement comment les rapports sociaux peuvent fonctionner *sans échange*. Il le fait en opposant au fonctionnement de la société capitaliste les rapports sociaux communistes :

Il faut naturellement une médiation. Dans le premier cas, on part de la production autonome des individus particuliers, qui est déterminée et modifiée *post festum* par des rapports complexes : la médiation s'effectue par l'échange de marchandises, la valeur et l'argent, autant d'expressions d'un seul et même rapport. Dans le second cas, c'est la *présupposition elle-même qui sert de médiation* ; autrement dit la présupposition c'est une production collective, la communauté étant le fondement de la production.

---

<sup>276</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome II : Chapitre du Capital*, Op. cit, p. 264. Souligné par Marx.

<sup>277</sup> *Idem*.

D'emblée, le travail de l'individu y est posé comme travail social. Quelle que soit donc la forme matérielle et particulière du produit qu'il crée ou contribue à créer, ce qu'il achète avec son travail, ce n'est pas tel ou tel produit, mais une participation déterminée à la production collective. Il n'a donc pas à échanger ici de produit particulier : son produit n'est *pas une valeur d'échange*. Le produit n'aurait pas besoin d'être d'abord transformé en une forme particulière pour obtenir un caractère général en ce qui concerne l'individu. Au lieu d'une division du travail nécessairement engendrée par l'échange de valeurs, on aurait une organisation du travail ayant pour conséquence la participation de l'individu à la consommation collective. Dans le premier cas, le caractère social de la production n'est *obtenu – post festum* – qu'en érigeant les produits en valeurs et en les échangeant. Dans le second, le *caractère social de la production* est directement assuré. La participation au monde des produits et à la consommation n'a pas à passer par l'échange de travaux ou de produits dépourvus de liens entre eux. Elle est assurée par les conditions de la production au sein desquelles l'individu travaille<sup>278</sup>.

Dans le premier cas, dans la société capitaliste donc, chacun produit d'abord de manière isolée et participe par la suite à la société via l'échange marchand. L'échange fait office de médiation sociale, mais seulement après coup, c'est-à-dire après le procès de production. C'est précisément ce fait qui explique le caractère anarchique et les convulsions constantes de la production capitaliste. Le marché vient sanctionner a posteriori l'utilité sociale des produits déjà fabriqués, c'est-à-dire, du point de vue capitaliste, leur capacité à générer des profits. Dans le deuxième cas, dans la société communiste donc, la médiation sociale existe a priori, c'est la communauté. Tous les individus font don à la communauté de la quantité de travail qu'ils sont en mesure de donner. La communauté, de son côté, fait don de tous les biens et services dont les individus ont besoin. Il n'y a pas d'échange en tant que tel, c'est-à-dire que telle quantité de travail donné n'équivaut pas à telle quantité de biens reçus. Encore une fois, c'est ici le sens profond de l'adage fondamental du communisme : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins. »

Comme la production communiste se base sur un fonctionnement déjà socialisé et transparent, c'est-à-dire qu'elle ne nécessite pas d'outils de mesure compliqués et imparfaits qui sont ultimement des facteurs d'anarchie (valeur d'échange, argent, marché, etc.), il devient aussitôt matériellement possible de prévoir la production sociale. Selon Engels,

[d]ans la société communiste, il sera facile de connaître aussi bien la production que la consommation : dès lors que l'on connaît la quantité dont un individu en moyenne a besoin, il est aisé de calculer celle dont un certain nombre d'individus a besoin, et comme la production ne sera plus alors entre les mains

---

<sup>278</sup> Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome I : Chapitre de l'argent, Op. cit.*, p. 179-180. Souligné par Marx.

de quelques appropriateurs privés, mais dans celles de la communauté et de son administration, il sera aisé de régler la production d'après les besoins<sup>279</sup>.

En effet, à la différence de la production capitaliste qui n'a pas d'autres buts que maximiser les profits, le communisme n'a quant à lui d'autres buts que répondre aux besoins sociaux des individus. La production étant déjà communautaire, son rôle revient à s'accorder de manière stricte et précise aux besoins de la communauté.

Le travail socialisé à grande échelle est déjà facilement imaginable puisque le capitalisme le met actuellement à l'œuvre dans la plupart des secteurs de la grande industrie. Quoiqu'il ne le fasse que pour exploiter au maximum le travail des prolétaires, la base socialisée de la grande industrie nous donne une certaine idée concernant la nature du travail dans la société communiste, c'est-à-dire que le communisme gardera les acquis de la grande industrie – production en gros, centralisation, travail associé – tout en éliminant ses effets délétères en diminuant la journée de travail en intensité et en durée, en alternant les tâches, en imposant des limites au gaspillage et à la pollution, en imposant la fabrication de produit de qualité, etc.

La distribution des produits, considérant le caractère privé de l'appropriation dans le capitalisme, peut sembler plus difficile à cerner. C'est la participation au travail communautaire qui permet à l'individu social de reproduire socialement son existence. En retour du don de son travail, la communauté lui fait don de tout ce dont il a besoin pour vivre. La consommation, tout comme la production, est maintenant *sociale* :

Dans la forme socialiste la production reste sociale, et donc il n'y a pas propriété de la part de quiconque des instruments de production, entre autres la terre et les installations fixes. Dans cette société il n'y aura pas d'appropriation individuelle même en vue de la consommation ; la distribution sera sociale et à des fins sociales. La consommation sociale diffère de la consommation individuelle dans la mesure où l'assignation physique des biens consommables ne se fait pas par l'intermédiaire de l'achat mercantile et avec des moyens monétaires. Quand la société satisfait tous les besoins de ses membres, besoins qui ne contredisent pas le meilleur développement social, *indépendamment* de leur plus ou moins grande

---

<sup>279</sup> Friedrich Engels, « Discours d'Elberfeld », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir*, Op. cit., p. 30. Souligné par Engels.

contribution au travail social, toute propriété personnelle cesse et avec elle sa mesure, c'est-à-dire la valeur, et son symbole l'argent<sup>280</sup>.

Mais comment concrètement cette consommation sociale s'articule-t-elle ? Chaque individu sera tenu de travailler selon ses capacités dans de grands ateliers sociaux qui produiront au sens large tout ce dont la communauté a besoin. Les produits ainsi fabriqués seront ensuite disposés dans de grands entrepôts communautaires. Voilà comment August Bebel les décrit :

À la place des centaines, des milliers de boutiques et de magasins que chaque commune, suivant son importance, renferme actuellement, il se créera des entrepôts communaux, des docks, d'élégants bazars, des expositions entières, qui n'exigeront proportionnellement qu'un faible personnel d'administration. Cette transformation constituera une véritable révolution dans la façon dont les choses ont été organisées jusqu'ici. Tout le commerce se transformera en une activité concentrée, exclusivement administrative et distributive, qui deviendra toujours plus simple par la centralisation de toutes les institutions sociales<sup>281</sup>.

Tous les produits qui se détruisent instantanément en se consommant tels que la nourriture ou qui nécessitent une utilisation récurrente tels que les vêtements ou les meubles seront disponibles dans ces bazars sociaux. Les autres biens qui peuvent être utilisés à de multiples reprises mais dont l'individu n'a pas nécessairement besoin à tous moments seront distribués gratuitement selon le mode du prêt temporaire, un peu comme une bibliothèque publique prête à court terme des livres actuellement. Les services tels que la santé, les communications, les transports ainsi que l'éducation seront eux aussi absolument gratuits. En somme, la consommation sociale peut être résumée par l'affirmation avant-gardiste du communiste néobabouviste Théodore Dézamy : « Tous les produits, toutes les richesses de la communauté seront sans cesse et toujours à la disposition de tout le monde. Chacun peut puiser largement et en pleine liberté, dans toute l'étendue du domaine, tout ce dont il a besoin, c'est-à-dire *le nécessaire, l'utile et l'agréable*<sup>282</sup>. »

---

<sup>280</sup> Amadeo Bordiga, « Le contenu original du programme communiste est l'abolition de l'individu comme sujet économique, détenteur de droits et acteur de l'histoire humaine », in Jacques Camatte, *Op. cit.*, p. 79-80. Souligné par Bordiga.

<sup>281</sup> August Bebel, *Op. cit.*, p. 582.

<sup>282</sup> Théodore Dézamy, « Code de la communauté », in Gian Mario Bravo, *Les socialistes avant Marx : tome III*, Coll. Petite collection Maspero, Paris, Éditions Maspero, 1979, p. 158. Souligné par Dézamy.



### 3.4 L'extinction de l'État

À la différence de certains socialistes d'orientation plus libertaire qui considèrent qu'il faut de prime abord s'attaquer au pouvoir politique en tant que symbole absolu de l'oppression et comme précondition pour la libération du prolétariat, les marxistes ont une conception dialectique de la fonction de l'État et de son dépérissement postérieur à la révolution sociale. Néanmoins, le but du communisme – malgré tout ce qui a été entrepris en son nom au 20<sup>e</sup> siècle – est lui aussi de débarrasser la société de l'État. Enfin, examinons en quoi consiste concrètement l'extinction de l'État dans la société communiste du point de vue marxiste.

#### 3.4.1 L'origine et la fonction de l'État

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, il a existé dans l'histoire nombre de sociétés sans État. En fait, il s'agit d'une caractéristique saillante des sociétés de type communistes primitives que de ne pas connaître de pouvoir étatique séparé de la société. À partir de cette donnée ethnographique, Engels en conclut que « [l]'État n'existe donc pas de toute éternité. Il y a eu des sociétés qui se sont tirées d'affaire sans lui, qui n'avaient aucune idée de l'État et du pouvoir d'État<sup>283</sup>. » Cependant, à partir de ces communautés primitives se produit tout un processus historique mû entre autres choses par le développement de la capacité de la force de travail humaine. Quand un surplus économique se forme, une classe sociale peut se libérer du travail nécessaire à la communauté et se faire entretenir par une autre classe qui, elle, effectue tous les labeurs. C'est alors la première division du travail, la première division de la société en classes antagoniques<sup>284</sup>. Selon Engels, « [à] un certain stade du développement économique, qui était nécessairement lié à la division de la société en classes, cette division fit de l'État une nécessité<sup>285</sup>. »

L'apparition de l'État est donc intimement liée à l'existence préalable des classes sociales. Maintenant que l'origine de l'État est éclaircie, Engels continue sa démonstration en expliquant sa

---

<sup>283</sup> Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, *Op. cit.*, p. 219.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 221-222.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 219.

fonction dans les sociétés de classes. L'État n'est pas un corps originellement étranger à la société qui s'impose à elle de l'extérieur,

[i]l est bien plutôt un produit de la société à un stade déterminé de son développement ; il est l'aveu que cette société s'empêtre dans une insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer. Mais pour que les antagonistes, les classes aux intérêts économiques opposés, ne se consomment pas, elles et la société, en une lutte stérile, le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de l'« ordre » ; et ce pouvoir, né de la société, mais qui se place au-dessus d'elle et lui devient de plus en plus étranger, c'est l'État<sup>286</sup>.

La fonction de l'État est donc de maintenir le conflit de classes à l'intérieur de balises sociales bien déterminées. Mais, ces balises sont justement déterminées par la classe dominante. En effet, l'État n'est pas un arbitre impartial dans la joute sociale où s'affrontent classe dominante et classe dominée. Son arbitrage vise très précisément le maintien de l'ordre social qui voit une classe en exploiter une autre :

Comme l'État est né du besoin de réfréner des oppositions de classes, mais comme il est né, en même temps, au milieu du conflit de ces classes, il est, dans la règle, l'État de la classe la plus puissante, de celle qui domine au point de vue économique et qui, grâce à lui, devient aussi politiquement dominante et acquiert ainsi de nouveaux moyens pour mater et exploiter la classe opprimée<sup>287</sup>.

Dans cette conception résolument matérialiste, l'État naît donc de la nécessité d'encadrer les conflits sociaux apparus après la division de la société en classes sociales antagoniques, c'est-à-dire pour empêcher par tous les moyens – ce qui inclut évidemment l'exercice de la violence (police et armée) – le renversement révolutionnaire de l'ordre établi, tout en donnant des outils à la classe dominante pour faciliter et perpétuer l'oppression de la classe dominée.

Cette conception est complètement opposée à la vision inspirée d'une certaine frange de l'anarchisme qui fait découler les classes sociales de l'apparition préalable d'un pouvoir politique, sans toutefois pouvoir expliquer la provenance sociohistorique et matérielle de ce pouvoir politique. Par exemple, selon l'anthropologue Pierre Clastres, l'apparition d'un pouvoir politique séparé de la société serait un « [m]ystère, provisoire peut-être, de l'origine<sup>288</sup>. » Aussi bien dire que le pouvoir

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>288</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*. Coll. « Reprise », Paris, Les Éditions de Minuit, 2011, p. 174.

et la domination seraient alors des risques inhérents à toute société humaine, une menace permanente qui plane sur la société telle une épée de Damoclès. Toute émancipation radicale serait par conséquent impossible, on ne pourrait dès lors que subvertir superficiellement et à une échelle microscopique les diverses formes de pouvoir intrinsèques à la condition humaine.

### 3.4.2 La dictature du prolétariat

L'humanité a donc vécu des millénaires sans État. Elle peut donc tout aussi s'en passer dans le futur, si les conditions sociales le permettent. Le but du communisme est justement d'établir une société nouvelle où le pouvoir politique n'aurait plus aucune utilité. Cependant, pour arriver à ce but, il faut mettre en œuvre le moyen politique par excellence : la révolution violente. En effet, selon Marx, « [e]ntre la société capitaliste et la société communiste, se situe la période de transformation révolutionnaire de l'une en l'autre. À cette période correspond également une phase de transition politique, où l'État ne saurait être autre chose que la *dictature révolutionnaire du prolétariat*<sup>289</sup>. » Cette période de transition politique vise donc à établir une dictature pour émanciper l'humanité, utiliser un moyen politique pour abolir la politique<sup>290</sup> et utiliser la violence pour asseoir l'harmonie sociale. Ce qui apparaît pour beaucoup être un paradoxe insurmontable n'est en fait que l'expression de la puissance de la méthode dialectique du marxisme.

Comme nous l'avons vu, pour que l'État s'éteigne, il faut d'abord que les conditions sociales qui créent la nécessité d'un État soient abolies. Le but de la révolution prolétarienne – de la dictature du prolétariat – est justement de détruire et d'abolir ces conditions sociales. Selon Marx et Engels,

[n]aturellement, tout cela ne peut se faire dès l'abord sans attenter despotiquement au droit de propriété et aux rapports de production bourgeois, donc sans prendre des mesures apparemment insuffisantes et inconsistantes du point de vue économique. Mais au cours du mouvement, ces mesures se dépassent elles-mêmes et sont indispensables comme moyens de bouleverser le mode de production tout entier<sup>291</sup>.

---

<sup>289</sup> Karl Marx, « Critique du programme du Parti ouvrier allemand », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 1429. Souligné par Marx.

<sup>290</sup> Anonyme, « Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée... », *Loc. cit.*, p. 9.

<sup>291</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 182.

La classe des capitalistes ne se laissera pas déposséder sans broncher. Autrement dit, elle ne verra évidemment pas ces interventions despotiques contre ses privilèges d'un bon œil. Il faudrait donc selon Marx et Engels les lui imposer autoritairement. Il faut qu'au feu de la contre-révolution bourgeoise s'oppose le feu encore plus puissant de la révolution prolétarienne. À *l'oppression politique*, il faut absolument opposer *la lutte politique* puisqu'il n'y a pas « d'autres moyens qui puissent *briser la résistance* des capitalistes exploités<sup>292</sup>. » Autrement dit, il faut que la classe révolutionnaire se donne des moyens efficaces pour arriver à ses fins, des moyens qui lui permettent de réaliser réellement son but.

C'est ici encore une des différences fondamentales entre le marxisme et l'anarchisme. Le passage suivant d'Engels est probablement un des plus limpides sur le sujet :

Mais les anti-autoritaires demandent que l'État politique autoritaire soit aboli d'un seul coup, *avant même que ne soient supprimées les conditions sociales qui l'ont fait naître*. Ils réclament que le premier acte de la révolution sociale soit l'abolition de l'autorité. Ont-ils jamais vu une révolution, ces messieurs ? *Une révolution est certainement la chose la plus autoritaire qui soit, c'est l'acte par lequel une fraction de la population impose sa volonté à l'autre au moyen de fusils, de baïonnettes et de canons, moyens autoritaires s'il en est [...]*<sup>293</sup>.

Le marxisme, à la différence de l'anarchisme, ne rechigne pas pour des considérations morales à utiliser les moyens nécessaires et les plus adéquats pour arriver à un but, en l'occurrence utiliser momentanément l'autorité politique tant décriée par les divers courants libertaires comme source intemporelle de tout mal.

Le prolétariat s'érigera donc en classe dominante<sup>294</sup> pendant la période de transition entre le capitalisme et le communisme afin de se donner les coudées franches dans son œuvre de transformation de fond en comble de la société actuelle. Mais cela ne signifie en rien que la domination politique du prolétariat ressemblera à la domination politique de la bourgeoisie. En effet, à la différence de la bourgeoisie qui lors de son ascension sociale à la fin de la féodalité possédait déjà un certain pouvoir socioéconomique sur lequel elle pouvait fonder sa domination

---

<sup>292</sup> Lénine, *L'État et la révolution*, Coll. « Bibliothèque médiations », Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1971, p. 100. Souligné par Lénine.

<sup>293</sup> Friedrich Engels, « De l'autorité », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Le parti de classe. Tome III : Questions d'organisation*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Éditions François Maspero, 1973, p. 52. Nous soulignons.

<sup>294</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 181.

ultérieure, le prolétariat est une classe absolument exploitée. Il ne possède rien dans la société actuelle qui pourrait lui permettre de reconduire une nouvelle société de classes aux contours différents à l'image, par exemple, de la bourgeoisie par rapport à l'aristocratie<sup>295</sup>.

En ce sens, la dictature du prolétariat n'est pas un État au sens complet du terme. Par exemple, Engels dira de la Commune de Paris – première tentative de prise du pouvoir par le prolétariat – qu'elle « n'était plus un État au sens propre<sup>296</sup>. » La dictature du prolétariat n'a pas pour but de pérenniser une société de classes, mais elle est plutôt un pouvoir politique temporaire visant la destruction de la société de classes. C'est pour cette raison que bien des marxistes, Lénine entre autres, utilisent des termes moins équivoques comme *demi-État*<sup>297</sup> ou encore *État-Commune*<sup>298</sup> pour bien marquer la distinction entre le contenu révolutionnaire et libérateur de la dictature du prolétariat et le contenu actuellement conservateur et oppresseur de l'État bourgeois.

D'ailleurs, dès 1844, Marx avançait déjà l'idée que si le pouvoir politique est nécessaire afin d'arriver à nos fins, aussitôt que le travail de destruction du vieux monde sera bien entamé et irrémédiable, le nouveau monde, une fois surgi, commencera à s'organiser sur des bases autres que celle de la politique, c'est-à-dire hors de toute domination de l'être humain sur un autre :

La révolution en tant que telle – le *renversement* du pouvoir établi et la *dissolution* des conditions anciennes – est un *acte politique*. Or, sans *révolution* le *socialisme* ne peut devenir réalité. Cet *acte politique* lui est nécessaire dans la mesure où il a besoin de *détruire* et de *dissoudre*. Mais là où commence son *activité organisatrice*, là où se manifeste son *propre but*, son *âme*, le socialisme rejette son enveloppe *politique*<sup>299</sup>.

Le communisme en tant que mouvement politique annonce par conséquent une société future *sans politique*.

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>296</sup> Friedrich Engels, « Lettre à Bebel du 18 mars 1875 », in Karl Marx, Friedrich Engels, *La commune de 1871*, Coll. « 10/18 », Paris, Union générale d'éditions, 1971, p. 245.

<sup>297</sup> Lénine, *L'État et la révolution*, *Op. cit.*, p. 21.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 74-76.

<sup>299</sup> Karl Marx, « Gloses critiques en marge de l'article *Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien* », in *Œuvres Tome III : Philosophie*, *Op. cit.*, p. 418. Souligné par Marx.

### 3.4.3 La fin de la politique

Arrivée au bout de sa tâche, c'est-à-dire quand la société est débarrassée de la division en classes sociales, la domination politique du prolétariat a joué son rôle et n'a donc plus aucune utilité sociale. Marx et Engels décrivent de manière très précise ce processus historique menant à l'extinction de l'État dans la société communiste :

Lorsque, dans le cours du développement, les antagonismes de classes auront disparus et que toute la production sera concentrée entre les mains des individus associés, *le pouvoir public perdra son caractère politique*. Le pouvoir politique au sens strict du terme, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre. Si, dans sa lutte contre la bourgeoisie, le prolétariat est forcé de s'unir en une classe ; si, par une révolution, il se constitue en classe dominante et, comme telle, abolit violemment les anciens rapports de production – c'est alors qu'il abolit en même temps que ce système de production les conditions d'existence de l'antagonisme des classes ; *c'est alors qu'il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination en tant que classe*<sup>300</sup>.

Avec l'abolition des classes sociales impulsée par les mesures autoritaires prises par la dictature du prolétariat, l'État devient socialement inutile. Il ne s'abolit pas à proprement parler, en tout cas pas du jour au lendemain, mais s'éteint tout simplement après un long processus historique de transformation sociale. Selon Engels, « [l]a société, qui réorganisera la production sur la base d'une association libre et égalitaire des producteurs, reléguera toute la machine de l'État là où sera dorénavant sa place: au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze<sup>301</sup>. »

À partir de cet acte fondateur, c'est-à-dire que la révolution fait office de pivot entre le vieux monde et le nouveau, une nouvelle ère s'ouvre pour l'humanité. Si l'histoire jusqu'à maintenant a été l'histoire de la lutte de classes, il ne s'agissait en un sens que de la préhistoire de l'humanité. Avec l'abolition des classes sociales, l'humanité n'arrive pas tant à la fin de son histoire, mais plutôt au début d'une nouvelle histoire, une histoire pleinement humaine cette fois-ci<sup>302</sup>. En effet, si l'histoire jusqu'à maintenant a été l'histoire de l'exploitation d'une classe sur l'autre, de la domination et de la guerre de tous contre tous, le nouveau chapitre qui s'ouvrira sera exempt de toutes ces abominations inhumaines, exempt de toute domination politique, en somme.

---

<sup>300</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvre : Économie I, Op. cit.*, p. 182-183. Nous soulignons.

<sup>301</sup> Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État, Op. cit.*, p. 219.

<sup>302</sup> Anonyme, « Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée... », *Loc. cit.*, p. 60.

L'argument habituel pour justifier en dernier recours l'existence de l'État et de ses différents bras armés – la police et l'armée en particulier – est universellement l'alibi du combat contre le crime sous toutes ses facettes. Or, comme l'explique magistralement Engels, une large partie des crimes de la société moderne a pour origine la propriété et le conflit de classes :

La civilisation croissante tempère déjà les explosions violentes de la passion dans la société actuelle, qui se tient sur un pied de guerre, mais combien davantage encore dans la pacifique société communiste ! Les délits contre la propriété y tomberont d'eux-mêmes, puisque chacun y recevra de quoi satisfaire ses besoins physiques et intellectuels dès lors que les hiérarchies et les différences auront cessé d'exister. La justice pénale s'éteindra d'elle-même, tout comme la justice civile qui s'occupe presque exclusivement d'affaires relatives à la propriété ou du moins de celles qui découlent de l'état de guerre sociale. Les heurts ne pourront plus y être que de rares exceptions, alors qu'aujourd'hui ils sont la conséquence naturelle de l'inimitié universelle : ils pourront être aisément aplanis par arbitrage. De nos jours, les autorités administratives trouvent elles aussi dans l'état de guerre permanent la source de leur occupation - la police et toute l'administration ne sont occupées à rien d'autre qu'à faire en sorte que la guerre reste masquée et indirecte, qu'elle ne dégénère pas en violence ouverte, en crimes. Mais s'il est infiniment plus facile de maintenir la paix que de tenir la guerre dans des limites déterminées, il sera encore infiniment plus facile d'administrer une société communiste qu'une société de concurrence<sup>303</sup>.

Les individus sociaux de la société communiste n'ayant pas d'intérêts opposés et voyant la satisfaction de tous leurs besoins par la communauté, la société deviendra nécessairement harmonieuse. Et comme elle aura dorénavant un fonctionnement harmonieux, la société n'aura plus d'utilité pour les mécanismes politiques qui aujourd'hui servent à aplanir les conflits de classes au profit de la classe dominante tout comme les sociétés communistes primitives n'avaient pas d'institutions de répression telles que la police.

Aussitôt que les classes sociales cessent d'exister, le conflit permanent entre les intérêts de la classe dominante et ceux de la classe dominée cesse tout autant. Il est dorénavant impossible de faire la distinction entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif :

La distinction intérêt individuel-intérêt collectif, l'opposition individu-société est née historiquement avec le développement de la propriété, de la division en classes. Elle n'est précisément qu'une autre expression de cette coupure que le travail aliéné introduit entre l'homme et l'humanité. Depuis des siècles cette opposition s'accroît sans cesse, et sans cesse les fabricants de systèmes cherchent en vain le moyen de concilier l'intérêt individuel avec l'intérêt social. Mais ils *sont* inconciliables : ils ne se distinguent, en effet, l'un de l'autre que parce qu'il existe des antagonismes sociaux réellement inconciliables. Et la disparition de ces antagonismes entraînera non pas la conciliation de ces intérêts

---

<sup>303</sup> Friedrich Engels, « Discours d'Elberfeld », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Utopisme et communauté d'avenir*, Op. cit., p. 35.

opposés, mais la disparition de la dissociation des rapports humains en individuel et social, privé et public<sup>304</sup>.

Dans la société communiste, il n'y a plus de compétition économique entre les individus et, par extension, il n'y a plus de compétition politique. La société n'a donc plus besoin d'un organisme spécial pour gérer ses contradictions puisqu'elle ne comporte plus de telles contradictions. La société peut donc commencer à fonctionner selon le principe de la communauté. En d'autres termes, au lieu d'un contrôle et d'une domination de l'État sur les êtres humains, on passe à une gestion des biens et services visant à répondre à des besoins humains. En somme, on voit ici réapparaître l'idée que nous avons déjà évoquée et qu'Engels a emprunté à l'utopiste Saint-Simon selon laquelle le communisme est « le passage du gouvernement politique des hommes à une administration des choses et à une direction des opérations de production, donc à l'abolition de l'État [...] »<sup>305</sup>.

Cependant, si le communisme annonce la fin de toute forme de médiation politique, il annonce par le fait même la fin de la médiation politique la plus efficace pour maintenir l'ordre social bourgeois, la démocratie. Comme le rappelle Lénine, « on oublie constamment que la suppression de l'État est aussi la suppression de la démocratie, que l'extinction de l'État est l'extinction de la démocratie<sup>306</sup>. » En effet, selon Engels, le communisme n'est absolument pas assimilable à une *démocratie pure* puisque la démocratie est le terrain de prédilection de la classe capitaliste dans sa guerre contre le prolétariat :

La [R]évolution française développa la démocratie en Europe. Or la démocratie est une contradiction dans les termes, un mensonge et, au fond, une pure hypocrisie – une théologie, comme diraient les Allemands. Et cela vaut, à mon avis, de toutes les formes de gouvernement. La liberté politique est un simulacre et le pire esclavage possible ; cette liberté fictive est le pire asservissement. *Il en va de même de l'égalité politique : c'est pourquoi il faudra réduire en pièces la démocratie aussi bien que n'importe quelle autre forme de gouvernement.* Cette forme hypocrite ne doit pas subsister. La contradiction qu'elle recèle doit apparaître au grand jour : ou bien un véritable esclavage, et cela signifie un despotisme non déguisé ; ou bien une authentique liberté ainsi qu'une authentique égalité, et cela signifie le communisme. La [R]évolution française a produit ces deux éléments : Napoléon instaura l'un, Babeuf l'autre<sup>307</sup>.

---

<sup>304</sup> Anonyme, « La société communiste », *Loc. cit.*, p. 17. Souligné par l'auteur.

<sup>305</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *Op. cit.*, p. 296.

<sup>306</sup> Lénine, *L'État et la révolution*, *Op. cit.*, p. 93.

<sup>307</sup> Friedrich Engels, « Progrès de la réforme sociale sur le continent », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Le mouvement ouvrier français. Tome I : Tactique dans la révolution permanente*, Coll. « Petite collection Maspero », Paris, Éditions Maspero, 1974, p. 40-41. Nous soulignons.



En effet, la démocratie a ce pouvoir idéologique de promouvoir l'égalité formelle des individus alors que dans la réalité la société est absolument divisée et une classe en exploite une autre. L'exploitation y est donc masquée sous une égalité de façade. C'est là toute la puissance de la mystification démocratique. La plus pure des démocraties reste un régime politique d'exploitation puisqu'elle ne vise pas l'abolition des différences de classes, mais leur *égalisation formelle*, c'est-à-dire que même si bourgeois et prolétaires sont tout à fait égaux en droits, les premiers exploitent tout à fait légalement les seconds. Marx affirmait d'ailleurs qu'

[a]ssurément, l'émancipation *politique* constitue un grand progrès ; ce n'est certes pas la forme dernière de l'émancipation humaine en général, mais c'est la dernière forme atteinte par l'émancipation humaine à l'intérieur du monde tel qu'il a existé jusqu'ici. Entendons-nous bien : nous parlons ici de l'émancipation réelle, pratique<sup>308</sup>.

En d'autres termes, la révolution bourgeoise est certes un progrès, mais elle n'est qu'une émancipation *politique*, c'est-à-dire qu'elle n'émancipe que le citoyen abstrait, pas l'être humain réel. L'émancipation politique, dont la République démocratique est l'expression la plus achevée, n'est qu'une émancipation partielle qui ne fait au final que paver la voie à l'essor sans entraves du despotisme du capital, qu'Engels personnifie en la figure de Napoléon Bonaparte. Marx y oppose l'émancipation radicale, réelle et pratique, c'est-à-dire qu'il oppose à la révolution libérale-démocratique une autre révolution encore plus radicale qui vient émanciper l'être humain concret, c'est-à-dire une révolution qui dépasse le principe de la démocratie pour établir son propre principe, le communisme, et qu'Engels personnifie en la figure de Gracchus Babeuf.

Comment la société va alors s'organiser ? Comment les décisions se prendront-elles ? Selon Lénine, « [e]n régime socialiste, *tout le monde* gouverne à tour de rôle et s'habitue vite à ce que personne ne gouverne<sup>309</sup>. » En effet, la division du travail étant abolie et la durée de la journée de travail étant sensiblement abaissées autant en durée qu'en intensité, la société future « placera la majeure partie de la population dans des conditions permettant à *tous*, sans exception, de remplir les “fonctions publiques”. Et c'est ce qui conduira à l'extinction *complète* de tout État en général<sup>310</sup>. » L'*administration des choses* deviendra une tâche à effectuer parmi tant d'autres tâches

---

<sup>308</sup> Karl Marx, « À propos de la question juive », in *Œuvres Tome III : Philosophie, Op. cit.*, p. 358. Souligné par Marx.

<sup>309</sup> Lénine, *L'État et la révolution, Op. cit.*, p. 134. Souligné par Lénine.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 136. Souligné par Lénine.

sociales et aura perdu tout caractère politique. Non seulement l'État, mais la démocratie aussi deviennent donc inutiles<sup>311</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la description matérialiste de l'extinction de l'État par les marxistes s'appuie tout en les clarifiant, encore une fois, sur les intuitions les plus fines de certains socialistes utopiques. Par exemple, Owen affirmait que, dans une société future, « [l]orsque tous les membres de la communauté seront devenus capables de prendre part aux devoirs du conseil général, il n'y aura plus choix ni élection d'aucun membre du conseil<sup>312</sup>. »

Évidemment, le citoyen de la société démocratique actuelle est frappé de la même incompréhension que l'aristocrate du Moyen Âge – à qui l'on rétorquait qu'une assemblée de citoyens rationnels devaient prendre les décisions à la place du Roi et de Dieu – à l'idée qu'une société future puisse fonctionner sans que personne prenne formellement de décision. Pourtant, dans la société communiste,

[i]l restera encore des tâches indispensables de centralisation, d'organisation, bref de *coordination* des activités. Mais ces tâches, dépouillées de tout aspect de domination, de toute aura mystique, deviendront simplement des tâches nécessaires, comme le nettoyage des cabinets. Elles se fondront dans l'ensemble des activités humaines<sup>313</sup>.

Le communisme du futur revient en quelque sorte aux principes d'organisation des sociétés communistes primitives. En effet, au lieu d'avoir un pouvoir séparé de la société qui lui devient toujours plus étranger, l'organisation de la communauté n'est plus une facette séparée de la vie sociale. L'administration des choses devient un principe diffus qui n'est pas autre chose que la vie en commun en elle-même. Il y a cependant une différence fondamentale entre les communautés primitives et la société communiste de demain. Alors que les premières étaient essentiellement locales, partielles et de taille restreinte, la seconde sera nécessairement universelle et *internationale*.

---

<sup>311</sup> Claude Bitot, *Op. cit.*, p. 201-202.

<sup>312</sup> Robert Owen, « Le livre du nouveau monde moral », in Gian Mario Bravo, *Les socialistes avant Marx : tome II, Op. cit.*, p. 62.

<sup>313</sup> Anonyme, « La société communiste », *Loc. cit.*, p. 20. Souligné par l'auteur.

### 3.4.4 L'internationalisme et la communauté humaine mondiale

Enfin, l'extinction de l'État et la fin de toute domination politique impliquent logiquement l'abolition des contours géographiques au sein desquels s'exerce la souveraineté politique de l'État. En d'autres termes, le communisme vise l'abolition de toutes les frontières nationales. Le capitalisme a déjà mis en branle, selon ses propres impératifs économicopolitiques, une certaine abolition des barrières nationales, *surtout pour les marchandises, mais beaucoup moins pour les êtres humains*. En effet, selon Marx et Engels, « [l]es particularités et contrastes nationaux des peuples s'effacent de plus en plus en même temps que se développe la bourgeoisie, la liberté du commerce, le marché mondial, l'uniformité de la production industrielle et les conditions de vie qui en résultent<sup>314</sup>. » Cependant, sous l'égide de la bourgeoisie, l'effacement partiel des contrastes nationaux prend la forme de l'impérialisme et du colonialisme. En d'autres termes, si la différence entre les nations s'amoindrit, c'est que les nations les plus puissantes économiquement et militairement ont imposé aux diverses autres nations leur propre mode de vie capitaliste. Les bourgeoisies nationales les plus importantes sur l'échiquier mondial ont donc imposé violemment leur domination à bien des peuples et cela consiste en une oppression nationale.

Le but final des communistes est tout autre en ce qu'ils mettent de l'avant le principe fondamental de l'internationalisme. Continuant leurs analyses au sujet des particularités nationales, Marx et Engels avancent que

[l]e prolétariat au pouvoir les fera disparaître plus radicalement encore. Une des premières conditions de son émancipation, c'est l'action unifiée, tout au moins des travailleurs des pays civilisés. Dans la mesure où l'on supprime l'exploitation de l'homme par l'homme, on supprime l'exploitation d'une nation par une autre nation. En même temps que l'opposition des classes au sein des nations disparaît l'antagonisme des nations<sup>315</sup>.

L'union des prolétaires au-delà des frontières nationales est la prémisse du communisme. Celui-ci vise donc logiquement la fin de toute oppression nationale, oppression qui, si elle n'est pas traitée avec sérieux, peut à son tour rendre difficile l'union de tous les prolétaires, peu importe le pays d'origine. Par conséquent, le communisme s'oppose – même si elle était inéluctable – à la méthode bourgeoise de l'atténuation des différences nationales par le commerce et l'industrie, méthode qui

---

<sup>314</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 180.

<sup>315</sup> *Idem*.

dans les faits impose violemment un modèle national particulier aux autres nations sous le masque de l'universalisme. La méthode prolétarienne pour détruire les murs entre les nations et les différences sociales – différences qui sont toujours le point de départ de la hiérarchisation et de la domination – est de proposer aux prolétaires de tous les pays un principe d'association qui n'émane pas d'une patrie particulière, mais d'une classe sociale universelle et internationale. Ce principe universel d'association qui émane d'une classe sociale tout aussi universelle, c'est justement le communisme.

Le racisme ainsi que les discriminations raciales et ethniques tomberont avec le capitalisme, système qui érige en attributs naturels et biologiques les différences sociales entre les races touchées par la grâce de la civilisation et du progrès capitalistes et les races barbares qui n'ont pas connu la même « chance ». Cette hiérarchisation dialectique entre civilisation et barbarie sera trauma du passé dans la société future qui ne connaîtra pas de barrières nationales, ethniques et raciales. Elle visera au contraire une grande communauté humaine sans frontières où tous sont frères et sœurs des mêmes parents, le genre humain.

De même, la mise en relief constante sur le principe de l'internationalisme est ce qui distingue Marx et les marxistes radicaux des autres formes de socialismes réactionnaires. En effet, beaucoup de socialistes veulent construire des îlots de communisme dans des communautés microscopiques et isolées (anarchisme et socialisme utopique) ou encore à l'intérieur des limites d'une seule nation (social-démocratie et stalinisme). Ces deux optiques ont le fâcheux résultat de laisser la production capitaliste intacte ou même d'essayer de la gérer à son compte. La société communiste que Marx décrit est internationale, c'est-à-dire que le communisme doit être mondial pouvoir prendre pleinement son essor.

En somme, les références à la société communiste dans l'œuvre de Marx et chez d'autres marxistes ne manquent pas. Elles apparaissent à profusion. Comme nous l'avons démontré, non seulement leurs descriptions de la société future sont nombreuses, mais elles sont très rigoureuses et concrètes. Il a été souvent reproché à Marx de rester dans des banalités et des généralités quand venait le temps d'affirmer en quoi consiste le communisme. Or, ce point de vue résulte d'une incompréhension de la conception matérialiste et de la vision dialectique qui tient de la totalité chères à Marx qui permettent la description claire du fonctionnement global de la société de demain

sans se perdre pas dans les explications obsessivement détaillées, particulières et lourdes de certains utopistes. La thèse courante selon laquelle Marx – ou encore Engels – n’aurait rien écrit d’élaboré sur le communisme ne tient franchement pas la route.

## CONCLUSION

L'objectif de cette réflexion sur le marxisme était de tenter de déterminer si l'œuvre de Marx, et par le fait même toute la tradition marxiste radicale qui l'a suivi, contient une description claire et détaillée de la société communiste. La thèse que nous avons tenté de défendre est que la description de la société communiste fait partie intégrante du marxisme. Plus précisément, cette description est centrale du point de vue politique. Chaque page de l'œuvre de Marx, comme le rappelle et le défend la gauche communiste, comporte une description de tout l'arc historique de l'humanité – passé, présent et futur – qui inclut de ce fait une conception élaborée de la société communiste à venir.

Nous avons d'abord vu dans le premier chapitre que Marx, mais aussi son camarade Engels, avait un intérêt marqué pour l'étude des sociétés précapitalistes. Cette étude particulière donnait en effet un argument anthropologique en faveur du communisme : une grande partie de l'histoire de l'humanité fut vécue sans classes sociales, sans propriété, sans argent ni État. Cela étant dit, ni Marx ni Engels n'entretenaient de nostalgie tragique par rapport à ce type de société. Leur conception du communisme n'est pas qu'un simple retour au communisme primitif.

De plus, la persistance dans certaines zones géographiques de vestiges d'institutions communales précapitalistes inspirera Marx en ce qui a trait à ses perspectives politiques révolutionnaires. En prenant pour exemple la commune paysanne russe, Marx expliquait que les transformations révolutionnaires, dans certains cas bien précis, c'est-à-dire dans des pays qui n'ont pas encore été complètement happés par l'industrialisation et le capitalisme, pouvaient prendre appui sur les restants des formes communistes primitives encore plus ou moins socialement vivaces. Mais, ce saut par-dessus le capitalisme ne pouvait se réaliser qu'à la condition expresse qu'une révolution pleinement communiste se produise simultanément dans les pays à fort développement capitaliste. Il n'y donc pas chez Marx une conception unilinéaire absolue de l'histoire, mais le communisme est toujours au centre de ses perspectives politiques.

Enfin, nous avons tenté de préciser quel est le véritable rapport entre le marxisme et l'utopisme. Il est souvent avancé que le premier serait scientifique et ne s'en tiendrait qu'à l'analyse

objective de l'histoire passée et présente alors que le deuxième exprime de manière détaillée, mais bien souvent loufoque, quels seraient les caractères de la société communiste. Or, cette dichotomie n'est pas valable puisque Marx, et bien d'autres à sa suite, revendique sans honte un fort héritage utopiste. Les descriptions des traits généraux du communisme que l'on peut retrouver dans le socialisme utopique, Marx les fait siennes. S'il est vrai que le marxisme et l'utopisme partagent en somme le même but, les deux courants de pensée divergent absolument quant aux moyens pour arriver au but commun. Pour le premier, le but est atteignable par l'action politique d'un mouvement révolutionnaire de la classe ouvrière. Pour le deuxième, celui-ci devrait être atteint par la philanthropie, l'éducation, l'établissement de colonies isolées prêchant par l'exemple, etc. De plus, la description du communisme par Marx est autrement plus sérieuse et convaincante que les meilleures intuitions des utopistes puisque sa conception de la société de demain se base sur la réalité matérielle de la société capitaliste qui existe maintenant sous nos yeux.

Dans le second chapitre, nous avons tenté de montrer que la critique de l'économie politique si chère à Marx n'avait pas en soi pour but de démontrer les mille et une lois du fonctionnement du système capitaliste, mais avait davantage pour objectif de démontrer l'impossibilité de la société capitaliste à se maintenir indéfiniment à cause de ses contradictions insolubles, contradictions qui ont pour conséquences ultimes des catastrophes, des crises économiques et surtout, la guerre. La critique que Marx fait des économistes classiques vise donc à enlever le voile idéologique *naturaliste* que ceux-ci placent par-dessus les rapports sociaux capitalistes. Si donc, il n'y a rien de naturel dans la configuration des rapports bourgeois, Marx en conclut que le capitalisme est un mode de production historiquement transitoire ou, en d'autres termes, que le capital est une forme sociale dépassable.

Mais le capitalisme n'a pas, du point de vue historique, que des aspects négatifs. La critique de l'économie politique faite par Marx démontre aussi qu'il jette toutes les bases matérielles à l'essor de la société communiste. Entre autres choses, le capital élève à des niveaux inégalés la productivité du travail. Si dans la société capitaliste, ce processus a pour conséquences l'aliénation accrue et les cadences de travail infernales, il pose tout de même la possibilité matérielle pour l'essor d'une abondance de valeurs d'usage répondant aux divers besoins humains et une baisse drastique de la durée et de l'intensité de la journée de travail. En somme, le capitalisme prépare le terrain pour le communisme en ce qu'il socialise le travail. D'une myriade de petits producteurs

indépendants se faisant face dans la production sociale petite-bourgeoise du début de l'essor du capitalisme, on passe dans le capitalisme pleinement développé à un procès de travail totalement coopératif où chaque travailleur effectue une tâche parcellaire au sein d'un procès de production global et centralisé. À la fin de la chaîne fabrication, aucun producteur individuel ne peut dire « ceci est mon produit », la marchandise sortant de ce procès de production étant complètement sociale. La production est déjà paradoxalement et partiellement socialisée par la dynamique même du capitalisme, il ne reste plus qu'à faire sauter les formes d'appropriation privée pour permettre à la société communiste de naître.

Enfin, nous avons démontré que Marx concevait comme étant nécessaire l'organisation des prolétaires et des révolutionnaires en un parti communiste bien distinct et autonome du point de vue politique. Ce parti vient regrouper la frange la plus combative et la plus consciente de la classe révolutionnaire afin d'assumer pour le reste de la classe sociale le leadership politique au sein des luttes de classes. Il a pour avantage d'avoir une conception nette de la société communiste et des moyens pour y parvenir. En ce sens, le parti de classe représente dans le temps présent le futur communiste. Et c'est justement cette connaissance de la société de demain qui dicte les principes et la tactique adoptés par le parti communiste.

Dans le dernier chapitre, nous avons décrit les caractères précis de la société communiste telle que Marx l'envisageait. D'abord, nous avons montré que la revendication de l'abolition de la propriété privée ne signifiait pas chez Marx la propriété étatique des moyens de production ou encore moins la propriété de tel ou tel autre groupe de travailleurs sur les moyens de production. Comme le communisme tend vers la société sans classes, c'est la société au grand complet, la communauté humaine, qui se sert en usufruit des moyens de production. De plus, cette revendication de l'abolition de la propriété privée doit absolument être accompagnée de son corollaire, l'abolition du salariat. Celui-ci étant la forme précise que prend l'extorsion de la plus-value, tant que le salariat se maintient, le capitalisme est toujours debout.

Ensuite, nous avons vu que le communisme vise à abolir les différences de classes. Cela se traduit entre autres par l'abolition de la division sociale du travail, entre autres la séparation de la société en travailleurs manuels d'un côté et travailleurs intellectuels de l'autre, entre fonctions de direction et d'exécution, ce qui implique une déspecialisation de la main d'œuvre et la fin de la



division sociosexuelle du travail. La productivité qu'atteint le travail dans la société capitaliste permet dans une société organisée sur d'autres bases de libérer une grande quantité de temps libre. Les individus peuvent alors s'adonner à une multitude d'activités. L'individu social est désormais un individu complet. De même, le communisme vise l'abolition de la distinction entre ville et campagne. Un aménagement plus humain de l'espace permettra entre autres de faire des économies de travail domestique et baisser grandement le niveau de pollution.

Le communisme vise aussi l'abolition de l'argent. Comme la production est désormais médiée directement par la communauté, la société n'a plus besoin de signes monétaires pour socialiser sur le marché les multiples productions indépendantes et contradictoires. Comme la production est sociale, la consommation l'est tout autant. Chacun fait *don* à la société d'une quantité de travail qui respecte la capacité de l'individu et chacun reçoit *gratuitement* de la société tous les biens et services dont il a besoin. Il n'y a donc plus d'échange entre équivalents, d'échange marchand ou de commerce. Certains peuvent contribuer plus que d'autres, certains ont davantage de besoins que d'autres et cela n'a aucune importance puisque dans tous les cas la communauté s'assure que les diverses capacités et les multiples besoins sont respectés.

Enfin, s'il est vrai que le prolétariat a besoin d'un État pour arriver à ses fins, c'est-à-dire qu'il doit utiliser la violence révolutionnaire et la domination politique pour mettre en branle les transformations sociales radicales que nécessite le communisme, le but final reste toujours la fin de toute domination politique, de l'État et donc, de la démocratie aussi. L'État, comme organe placé en apparence au-dessus de la société qui vise à maintenir l'ordre social, est remplacé par l'administration des choses. Et cette administration des choses devient à son tour une tâche parmi tant d'autres. Chaque individu a la capacité d'y participer en alternance avec d'autres activités, enlevant ainsi à cette administration son caractère politique. La lutte de classes étant éteinte et la société étant rendue harmonieuse, tout conflit politique sur la place publique entre des intérêts opposés devient une relique du passé. Enfin, l'extinction de l'État implique dans le même mouvement l'abolition des frontières nationales et l'établissement d'une communauté humaine internationale.

Marx a donc décrit le communisme en traitant du passé de l'humanité, en décrivant l'importance de l'acquis et des possibilités émergentes au sein du présent capitaliste et en

présentant les transformations nécessaires à venir pour abolir le capitalisme, transformations qui sont intimement conditionnées par la connaissance du but final, c'est-à-dire par la description matérialiste de la société communiste.

On peut sembler avoir manqué le coche en dédiant l'ensemble d'un mémoire sur la conception du communisme chez Marx tout en ne faisant presque nulle part mention des régimes du 20<sup>e</sup> siècle ayant prétendu tenter de mettre en pratique la théorie marxiste. Or, le mémoire lui-même répond implicitement à cette objection : il montre la distance entre les descriptions que Marx – et à sa suite toute une génération de marxistes de gauche – a faites du communisme et la réalité des régimes du socialisme réellement existant en URSS, en Chine, à Cuba, au Cambodge, dans toute l'Europe de l'Est, etc.

Si ces régimes ont en effet suivi scrupuleusement les quelques recommandations présentées vers la fin du *Manifeste communiste*<sup>316</sup>, à savoir l'impôt progressif, la centralisation dans les mains de l'État de secteurs-clés de l'industrie, l'éducation publique, etc., il ne faut pas oublier que ces revendications étaient conçues comme des mesures ponctuelles, transitoires et allant dans le sens du communisme *valables pour l'Allemagne de 1848*, c'est-à-dire qu'elles se différenciaient fondamentalement du communisme comme but final. D'ailleurs, une grande partie de ces mesures ont été plus tard appliquées dans bien des démocraties occidentales durant la période d'après-guerre sans que l'on accuse ces régimes d'œuvrer pour l'instauration du communisme à l'échelle internationale.

Pour bien comprendre la nature politique du *socialisme réellement existant*, il faut tout d'abord revenir sur les perspectives politiques en Russie au début du 20<sup>e</sup> siècle. En accord avec l'esprit de l'analyse de Marx sur la commune russe, c'est-à-dire en prenant en compte le caractère retardataire de l'économie russe tout en reconnaissant le début de la pénétration capitaliste, les révolutionnaires russes de l'époque, Lénine et Trotsky en tête, plaçaient tous leurs espoirs dans une vague révolutionnaire mondiale qui gagnerait ensuite les grandes métropoles capitalistes. En d'autres termes, les marxistes russes savaient pertinemment que leur révolution ne pouvait que rester au stade capitaliste si la révolution prolétarienne ne gagnait pas les pays capitalistes les plus

---

<sup>316</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, « Le manifeste communiste », in *Œuvres : Économie I, Op. cit.*, p. 182.

développés. Mais, ils espéraient que leur révolution d'abord incomplète serait l'étincelle qui parviendrait à embraser les métropoles capitalistes pour ensuite permettre à la Russie de passer à des bouleversements sociaux toujours plus profonds. Toute la perspective révolutionnaire des marxistes russes était basée sur l'éclatement de la révolution internationale<sup>317</sup>.

Après la révolution d'Octobre, commence une période de transition qui, en attendant le renfort de la révolution dans les pays de plein capitalisme, ne pouvait momentanément que favoriser l'établissement des bases matérielles nécessaires au communisme telles que l'industrialisation, le travail associé, la centralisation économique, etc. Bref, en attendant l'aide des forces productives nord-américaines et ouest-européennes, il fallait généraliser le capitalisme encore balbutiant en Russie sous le contrôle politique du prolétariat, c'est-à-dire en maintenant fermement le cap sur la révolution mondiale et sur le *but final*. Mais comme la révolution tardait à se répandre, en particulier et de manière tragique en Allemagne, le contexte sociopolitique de l'isolement était favorable pour qu'une nouvelle force politique commence à émerger qui représentait davantage les intérêts particuliers de l'État soviétique et qui rejetait de plus en plus ouvertement la perspective politique axée sur l'extension mondiale de la révolution défendue antérieurement par les bolcheviks.

Cette nouvelle force politique, que nous nommerons *stalinisme* par commodité, exprimait un rejet franc de la perspective de la révolution mondiale et, tout comme Bernstein 25 ans auparavant, rejetait finalement le but final communiste. Selon le courant de la gauche communiste, « [c]e qu'il y a de frauduleux dans le stalinisme ce n'est pas qu'il développe les forces productives sur la base des rapports de production capitalistes, mais de présenter ce développement comme étant du "socialisme" et de prétendre que celui-ci est réalisable dans les limites d'un seul pays<sup>318</sup>. » Le *socialisme dans un seul pays* tel que défendu entre autres par Staline, c'était en somme l'idéologie qui tentait de faire passer la phase de transition coincée au stade du développement du

---

<sup>317</sup> Pour creuser plus en profondeur la signification politique de l'URSS, voir en particulier Amadeo Bordiga, *Russie et révolution dans la théorie marxiste*, Paris, Éditions Spartacus, 1978, ainsi que Amadeo Bordiga, *Développement des rapports de production après la révolution bolchévique*, *Op. cit.*

<sup>318</sup> Anonyme, « Parti et révolution », *Parti de classe*, numéro 1 (mai 1972), p. 67.

capitalisme en Russie – à cause de l’absence de l’extension de la révolution mondiale – comme étant le socialisme déjà en phase d’être pleinement réalisé.

Le stalinisme est donc une forme de contre-révolution politique en ce qu’il abandonne, tout comme la social-démocratie l’a fait antérieurement, le but final communiste clairement décrit par Marx pour préconiser une conception plus *pratique* et plus *pragmatique*, mais très peu communiste : *la gestion étatique du capitalisme*. Selon Dangeville,

[e]n ne citant plus que pour mémoire le but *final* du communisme, il [le parti social-démocrate allemand] abandonnait toute vision concrète de l’instauration du socialisme (qui implique nécessairement une théorie *et* une action qui se situe d’emblée dans le champ des rapports de force). Le praticisme et le concrétisme de la social-démocratie évincent entièrement la revendication du socialisme, repoussée dans un avenir lointain, hors de toute atteinte. Cette attitude est typique du stalinisme aussi, pour lequel socialisme est synonyme... d’accumulation du capital et de développement au maximum – et non abolition progressive – du marché, de l’argent, du salariat et de l’État. La société communiste de Marx-Engels n’est plus pour lui qu’une « utopie » – plus de cinquante ans après la révolution et le triomphe du « socialisme dans un seul pays »<sup>319</sup>.

Évidemment, il existe une différence de taille entre social-démocratie et stalinisme : la première respectait généralement les règles de la démocratie libérale alors que le deuxième a mis sur pied un régime absolument totalitaire. Mais, à tous ceux qui font une différence absolue entre démocratie et totalitarisme, on peut demander franchement à quel point la balle de fusil démocratique et le piolet totalitaire ont eu une différence fondamentale quant au sort tragique que les contre-révolutions sociale-démocrate et stalinienne ont respectivement réservé à des révolutionnaires imminents comme Luxemburg et Trotsky<sup>320</sup>. La social-démocratie allemande aura finalement participé à la répression féroce de la tentative de révolution communiste en Allemagne entre 1918 et 1923, cette même révolution que les communistes en Russie espéraient grandement voir surgir pour leur permettre à leur tour de continuer la transformation radicale de la société. Avec l’écrasement final de la révolution en Allemagne vers 1923, la révolution en Russie prit après quelques années d’isolement un cours dégénérescent qui favorisa grandement l’émergence du

---

<sup>319</sup> Roger Dangeville, « Préface », in Karl Marx, Friedrich Engels, *Les utopistes*, *Op. cit.*, p. 15. Souligné par Dangeville.

<sup>320</sup> Rosa Luxemburg a été assassinée en pleine révolution par des militaires voulant faire respecter l’ordre, c’est-à-dire voulant protéger la nouvelle république démocratique sociale-démocrate allemande contre les excès de radicalisme des militants communistes. Trotsky a quant à lui été assassiné alors qu’il était en exil en Mexique par un agent à la solde du « socialisme réellement existant » en URSS.

stalinisme. *La social-démocratie et le stalinisme sont intimement liés par leur rejet commun du marxisme et de son but final communiste.*

Le capitalisme n'a donc jamais été réintroduit en Russie, ni en 1989, ni en 1953, ni même en 1928, puisqu'il n'a d'abord jamais été aboli, tout simplement. C'est armé de cette analyse marxiste rigoureuse de la société soviétique que la gauche communiste pouvait affirmer avec hardiesse, *en pleine guerre froide*, qu'un « "rideau de fer" nous sépare de la société socialiste, anxieusement *explorée* par Auguste Bebel et par tant de nos camarades ; mais ce rideau ne partage pas l'espace, mais le temps<sup>321</sup>. » En d'autres termes, l'URSS était capitaliste et le stalinisme était l'expression d'une contre-révolution tout aussi capitaliste, donc antithétique à l'esprit et la lettre du marxisme. Cependant, la perspective communiste de Marx reste quant à elle tout à fait valable pour la révolution de demain. En effet, tout ce qu'on peut reprocher politiquement aux régimes sociaux-démocrates ainsi qu'aux régimes staliniens, Marx n'en est aucunement responsable puisque ces régimes se sont implantés à la fois à partir du dévoiement pleinement assumé de sa pensée et dans la répression des communistes.

À ce jour, la société communiste telle que Marx l'envisageait a donc été nulle part expérimentée. Sa *perspective politique communiste* est donc encore aujourd'hui tout à fait d'actualité. Certains pourraient se demander comment un penseur qui n'a même pas connu le 20<sup>e</sup> siècle pourrait-il encore être pertinent au 21<sup>e</sup> siècle. Il est tout à fait vrai que Marx a basé toute sa sociologie économique sur l'étude du capitalisme anglais du 19<sup>e</sup> siècle. Or, comme nous l'avons vu, la méthode de Marx ne se restreint pas qu'à l'étude froide et objective des faits sociaux de son temps, elle prend en compte toute la dynamique historique passée, présente et future. De son étude du capitalisme anglais du 19<sup>e</sup> siècle, Marx a été en mesure de déceler toute la dynamique historique future du capitalisme dont nous subissons encore aujourd'hui le joug. C'est ce qui fit dire à Dangeville, en parlant des *Grundrisse*, qu'« après plus d'un siècle, ce manuscrit jauni se révèle parfaitement actuel<sup>322</sup>. »

---

<sup>321</sup> Amadeo Bordiga, *Espèce humaine et croûte terrestre*, *Op. cit.*, p. 219. Souligné par Bordiga.

<sup>322</sup> Roger Dangeville, « Note du traducteur », in Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome III : Chapitre du Capital (suite)*, *Op. cit.*, p. 17.

Mais affirmer aujourd'hui que *Le Capital* est toujours pertinent pour analyser la société actuelle ne va pas assez loin. En fait, du loin de son 19<sup>e</sup> siècle, Marx était déjà en mesure de penser au-delà du présent capitaliste – de notre présent capitaliste – et de se projeter dans le futur communiste. C'est précisément en ce sens que Marx est aujourd'hui plus que jamais d'actualité. Sa perspective communiste, en ces temps de crises économiques, de guerres et de destructions des écosystèmes, est plus que jamais nécessaire puisqu'il y a urgence à transformer la société. Et la société communiste telle que décrite par Marx et bien d'autres reste à ce jour l'*utopie* la plus réaliste pour enfin régler la question sociale qui accable l'humanité depuis des millénaires. En ces temps où la perspective d'émancipation semble bloquée dans le tourbillon d'un réaménagement perpétuel de l'ordre présent des choses nous menant directement vers une catastrophe multiforme, le dilemme marxiste qui s'impose à l'humanité est très clair : révolution ou guerre, communisme ou destruction de l'humanité.

## BIBLIOGRAPHIE

### *Œuvres de Marx et d'Engels*

MARX, Karl. *Œuvres : Économie I*. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». Paris : Gallimard, 1965, 1820 pages.

\_\_\_\_\_. *Œuvres : Économie II*. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». Paris : Gallimard, 1968, 1970 pages.

\_\_\_\_\_. *Un chapitre inédit du Capital*. Coll. « 10/18 ». Paris : Union générale d'éditions, 1971, 318 pages.

\_\_\_\_\_. *La guerre civile en France*. Pékin : Éditions en langue étrangère, 1972, 302 pages.

\_\_\_\_\_. *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome I : Chapitre de l'argent*. Coll. « 10/18 ». Paris : Union générale d'éditions, 1973, 317 pages.

\_\_\_\_\_. *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome II : Chapitre du Capital*. Coll. « 10/18 ». Paris : Union générale d'éditions, 1973, 315 pages.

\_\_\_\_\_. *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome III : Chapitre du Capital (suite)*. Coll. « 10/18 ». Paris : Union générale d'éditions, 1973, 439 pages.

\_\_\_\_\_. *Fondements de la critique de l'économie politique. Tome IV : Plus-value et profit*. Coll. « 10/18 ». Paris : Union générale d'éditions, 1974, 185 pages.

\_\_\_\_\_. *Œuvres Tome III : Philosophie*. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». Paris : Éditions Gallimard, 1982, 1976 pages.

\_\_\_\_\_. *Œuvres Tome IV : Politique I*. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade ». Paris : Éditions Gallimard, 1994, 1829 pages.

ENGELS, Friedrich. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Paris : Éditions sociales, 1973, 125 pages.

\_\_\_\_\_. *Anti-Dühring*. Paris : Éditions sociales, 1977, 495 pages.

\_\_\_\_\_. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris : Éditions Le Temps des Cerises, 2012, 247 pages.

### ***Compilations de textes de Marx et Engels éditées par Roger Dangeville***

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *La commune de 1871*. Coll. « 10/18 ». Paris : Union générale d'éditions, 1971, 316 pages.

\_\_\_\_\_. *Le parti de classe. Tome I : Théorie, activité*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1973, 191 pages.

\_\_\_\_\_. *Le parti de classe. Tome II : Activité, organisation*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1973, 207 pages.

\_\_\_\_\_. *Le parti de classe. Tome III : Questions d'organisation*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1973, 179 pages.

\_\_\_\_\_. *Le parti de classe. Tome IV : Activité de classe du parti*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1973, 180 pages.

\_\_\_\_\_. *Le mouvement ouvrier français. Tome I : Tactique dans la révolution permanente*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1974, 191 pages.

\_\_\_\_\_. *Utopisme et communauté de l'avenir*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Édition François Maspero, 1976, 190 pages.

\_\_\_\_\_. *Les utopistes*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1976, 181 pages.



\_\_\_\_\_. *La société communiste*. En ligne. [http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels\\_Marx/societe\\_communiste/societe\\_communiste.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/societe_communiste/societe_communiste.pdf). Consulté le 20 septembre 2021, 360 pages.

### *Articles et ouvrages de la gauche communiste*

ANONYME. « Esploratori nel domani ». *Battaglia Comunista*, numéro 6 (1952), p. 3-4.

\_\_\_\_\_. « Dialogue avec Staline ». *Programme communiste*, numéro 8 (1959), pages 5 à 48.

\_\_\_\_\_. « La société communiste ». *Programme communiste*, numéro 17 (1961), pages 10 à 22.

\_\_\_\_\_. « Origine et fonction de la forme parti ». *Invariance*, série I, numéro I (janvier-mars 1968), 70 pages.

\_\_\_\_\_. « Le chapitre inédit du Capital et l'œuvre économique de Marx ». *Invariance*, série I, numéro 2 (avril-juin 1968), 232 pages.

\_\_\_\_\_. « Mai-juin 1968 : Théorie et action ». *Invariance*, Série I, numéro 4 (octobre-décembre 1968), pages 66 à 71.

\_\_\_\_\_. « Fantômes carlyliens ». *Invariance*, série I, numéro 5 (janvier- mars 1969), pages 47 à 59.

\_\_\_\_\_. « Parti et révolution ». *Parti de classe*, numéro 1 (mai 1972), p. 38 à 97.

\_\_\_\_\_. « Espace contre ciment ». *Programme communiste*, numéro 75 (1977), pages 9 à 24.

\_\_\_\_\_. « Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée... ». *Communisme ou civilisation*, Numéro 3 (novembre 1977-avril 1978), 68 pages.

\_\_\_\_\_. *Défense de la continuité du programme communiste*. Paris : Éditions Programme communiste, 1979, 221 pages.

\_\_\_\_\_. *Éléments de l'économie marxiste*. Lyon : Éditions Programme, 1996, 150 pages.

\_\_\_\_\_. « Propriété et Capital (1) ». *Programme communiste*, Numéro 97 (2000), pages 7 à 25.

\_\_\_\_\_. *Invariance du marxisme*. Lyon : Éditions Programme, 2009, 60 pages.

\_\_\_\_\_. « Le programme révolutionnaire de la société communiste élimine toute forme de propriété de la terre, des installations productives et des produits du travail (1) ». *Programme communiste*, numéro 102 (2014), pages 12 à 22.

\_\_\_\_\_. « Le programme révolutionnaire de la société communiste élimine toute forme de propriété de la terre, des installations productives et des produits du travail (fin) ». *Programme communiste*, numéro 103 (2016), pages 7 à 10.

\_\_\_\_\_. « Succession des formes de production et de société dans la théorie marxiste ». *Le Fil rouge*, numéro 2 (2017), pages 22 à 116.

\_\_\_\_\_. « La guerre doctrinale entre le marxisme et l'économie bourgeoise ». *Le Fil rouge*, numéro 5 (2019), pages 64 à 99.

BORDIGA, Amadeo. *Espèce humaine et croûte terrestre*. Paris : Petite collection Payot, 1978, 291 pages.

\_\_\_\_\_. *Russie et révolution dans la théorie marxiste*. Paris : Éditions Spartacus, 1978, 511 pages

\_\_\_\_\_. *Développement des rapports de production après la révolution bolchévique*. Paris : Éditions Spartacus, 1985, 349 pages.

\_\_\_\_\_. *Volcan de la production ou marais du marché ?* En ligne. [http://classiques.uqac.ca/classiques/bordiga\\_amedeo/volcan\\_production/volcan\\_production.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bordiga_amedeo/volcan_production/volcan_production.pdf). Consulté le 15 novembre 2021, 169 pages.

\_\_\_\_\_. *Révolutions historiques de l'espèce qui vit, travaille et connaît.* En ligne, [http://classiques.uqac.ca/classiques/bordiga\\_amedeo/revolutions\\_hist\\_espece/revolutions\\_hist\\_espece.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bordiga_amedeo/revolutions_hist_espece/revolutions_hist_espece.pdf). Consulté 10 février 2022, 54 pages.

CAMATTE, Jacques. *Bordiga et la passion du communisme*. Paris : Éditions Spartacus, 1974, 232 pages.

### *Articles et ouvrages de socialistes et de communistes des IIe et IIIe Internationales*

BEBEL, August. *La femme et le socialisme*. Gand : Imprimerie coopérative « Volksdrukkerij », 1911, 754 pages.

BERNSTEIN, Eduard. « Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft. Die Zusammenbuchstheorie und die Kolonialpolitik », *Die Neue Zeit*, vol. 16 (1898), p. 556.

\_\_\_\_\_. *Socialisme théorique et sociale-démocratie pratique*. Paris : Éditions les nuits rouges, 2010, 310 pages.

BOUKHARINE, Nicolas. PRÉOBRAJENSKY, Evgueni. *ABC du communisme : Tome I*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1968, 159 pages.

LAFARGUE, Paul. *Le droit à la paresse*. Coll. « Petite collection Maspero. Paris : Éditions François Maspero, 1972, 157 pages.

LÉNINE. *L'État et la révolution*. Coll. « Bibliothèque médiations ». Paris : Éditions Denoël/Gonthier, 1971, 160 pages.

\_\_\_\_\_. *Rapport de la commission nationale et coloniale*. En ligne. <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/07/vil19200726.htm>, Consulté le 11 avril 2020.

LÉNINE, N. ZINOVIEV, G. *Contre le courant. Tome premier, 1914-1915*. Paris : Éditions François Maspero, 1970, 287 pages.

LUXEMBURG, Rosa. *Œuvres Tome I : Réforme sociale ou révolution ? Grève de masse, parti et syndicats*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Édition François Maspero, 1969, 175 pages.

\_\_\_\_\_. *Œuvres Tome II : Écrits politiques 1917-1918*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1969, 137 pages.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'économie politique*. Toulouse : Collectif d'édition Smolny, 2008, 461 pages.

\_\_\_\_\_. *La brochure de Junius, la guerre et l'Internationale (1907-1916) : Œuvres complètes Tome IV*. Toulouse : Collectif d'édition Smolny, 2014, 230 pages.

### ***Articles et ouvrages marxistes contemporains***

ABENSOUR, Miguel. « Pour lire Marx ». *Revue française de science politique*, volume 20, numéro 4 (1970), p. 772-788

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Coll. « Poche ». Paris : Éditions La Découverte, 2005, 273 pages.

BITOT, Claude. *Quel autre monde possible ? Retour sur le projet communiste*. Paris : Éditions Colibri, 2008, 273 pages.

BROHM, Jean-Marie. *Théorie critique du sport : Essais sur une diversion politique*. Coll. « horizon critique ». Alboüssière : Quel sport ? éditions, 2017, 384 pages.

HUDIS, Peter. *Marx concept of alternative to capitalism*. Coll. « Historical Materialism Book Series ». Chicago : Haymarket Books, 2013, 241 pages.

KURZ, Robert. *Le double Marx*. En ligne, <http://www.palim-psao.fr/article-le-double-marx-par-robert-kurz-120538666.html>, Consulté le 23 mars 2022.

LÖWY, Michael. *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*. Coll. « Bibliothèque socialiste ». Paris : Éditions François Maspero, 1970, 224 pages.

\_\_\_\_\_, Michael. *Marxisme et romantisme révolutionnaire : Essais sur Lukács et Rosa Luxemburg*. Paris : Éditions Le Sycomore, 1979, 224 pages.

LÖWY, Michael. POGGIO, Pier Paolo. RUBEL, Maximilien. *Le dernier Marx : communisme en devenir*. Paris : Éditions Eterotopia, 2018, 76 pages.

RUBEL, Maximilien. *Karl Marx : Essai de bibliographie intellectuelle*. Paris : Éditions Marcel Rivière et Cie, 1971, 460 pages.

\_\_\_\_\_. *Marx critique du marxisme*. Paris : Petite bibliothèque Payot, 2000, 543 pages.

\_\_\_\_\_. *Marx et les nouveaux phagocytes*. Paris : Éditions du Sandre, 2012, 294 pages.

### ***Utopie et socialisme utopique***

BOUCHARD, Guy. « Marx, Bloch et l'utopie ». *Philosophiques*, volume 10, numéro 2 (1983), p. 265-288.

BRAVO, Gian Mario. *Les socialistes avant Marx : Tome I*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1970, 229 pages.

\_\_\_\_\_. *Les socialistes avant Marx : Tome II*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1970, 253 pages.

\_\_\_\_\_. *Les socialistes avant Marx : Tome III*. Coll. « Petite collection Maspero ». Paris : Éditions François Maspero, 1970, 239 pages.

BUONARROTI, Philippe. *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*. Coll. « Mouvement réel ». Paris : Éditions la ville brûle, 2014, 477 pages.

CABET, Étienne. *Voyage en Icarie*. Coll. « Ressources ». Genève : Slatkine Reprints, 1979, 603 pages.

CAILLEBA, Patrice. « L'utopie marxienne de la société communiste ». *Futuribles*, volume 5, numéro 426 (2018), pages 75 à 83.

DILAS-ROCHERIEUX, Yolène. *L'utopie ou la mémoire du futur : De Thomas More à Lénine, le rêve éternel d'une autre société*. Coll. « Agora ». Paris : Éditions Robert Laffont, 2000, 645 pages.

FOURN, François. *Étienne Cabet ou le temps de l'utopie*. Coll. « Chroniques ». Paris : Éditions Vendémiaire, 2014, 348 pages.

MAILLARD, Alain. *La communauté des égaux : Le communisme néo-babouviste dans la France des années 1840*. Paris : Éditions Kimé, 1999, 352 pages.

PARIS, Robert. « Utopie et science dans l'imaginaire socialiste ». *L'Homme et la société*, numéros 132-133 (1999), pages 109 à 134.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*. Paris : Éditions Garnier-Flammarion, 1966, 315 pages.

RIOT-SARCEY, Michèle, Bouchet, Thomas. Picon, Antoine. *Dictionnaire des Utopies*. Paris : Éditions Larousse, 2002, 284 pages.

### ***Anthropologie***

CLASTRES, Pierre. *La société contre l'État*. Coll. « Reprise ». Paris : Les Éditions de Minuit, 2011, 185 pages.

DARMANGEAT, Christophe. *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était : Aux origines de l'oppression des femmes*. Toulouse : Collectif d'édition Smolny, 2009, 463 pages.

MEAD, Margaret. *Une éducation en Nouvelle-Guinée*. Paris : Éditions Payot, 1973, 310 pages.

SAHLINS, Marshall. *La nature humaine, une illusion occidentale : Réflexions sur l'histoire des concepts de hiérarchie et d'égalité, sur la sublimation de l'anarchie en Occident, et essais de comparaison avec d'autres conceptions de la condition humaine*. Coll. « Terra cognita ». Paris : Éditions de l'éclat, 2009, 110 pages.

\_\_\_\_\_. *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Coll. « Folio/histoire ». Paris : Éditions Gallimard, 2017, 587 pages.

TESTART, Alain. *Le communisme primitif : économie et idéologie*. Paris : Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1985, 548 pages.

\_\_\_\_\_. *Les chasseurs-cueilleurs ou L'origine des inégalités*. Coll. « Folio/histoire ». Paris : Éditions Gallimard, 2022, 399 pages.

### ***Philosophie politique***

ARISTOTE. *Les politiques*. Paris : Éditions Flammarion, 1993, 575 pages.

HOBBS, Thomas. *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien civil*. Coll. « Folio/essais ». Paris : Éditions Gallimard, 2000, 1027 pages.

MORE, Thomas. *L'Utopie ou traité de la meilleure forme de gouvernement*. Coll. « Œuvres de philosophie politique ». Paris : Éditions Flammarion, 1987, 248 pages.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Éditions Flammarion, 2008, 302 pages.