

Novembre
2010

Controverses

Forum pour la Gauche Communiste Internationaliste

- Où en sont le capitalisme et la lutte de classe ?
- Notre intervention dans les mouvements en France
- Positions et parcours d'un internationaliste : G. Munis
- La théorie des crises et l'éthique du débat - I
- Maximilien Rubel ou l'art de falsifier Marx
- Marxisme et question religieuse
- La psychanalyse et ses implications politiques - II

- *Echos de la Gauche communiste*
 - * M. Rubel : un itinéraire de révolutionnaire
 - * Jean Malaquais

- *Notes de lecture*
 - * Barricades à Barcelone
 - * Dynamiques, contradictions et crises du capitalisme
 - * Bordiga, au-delà du mythe

L'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes

n°4

Deux à trois numéros par an

5 €



Table des matières

Où en sont le capitalisme et la lutte de classe ?	3
Notre intervention dans les mouvements en France	10
Positions et parcours d'un internationaliste : G. Munis	12
La théorie des crises et l'éthique du débat - I.....	18
Maximilien Rubel ou l'art de falsifier Marx.....	27
Marxisme et question religieuse	35
La psychanalyse et ses implications politiques - II.....	46
<i>Échos de la Gauche Communiste</i>	
Maximilien Rubel : un itinéraire de révolutionnaire	56
Jean Malaquais	59
<i>Notes de lecture</i>	
Barricades à Barcelone	61
Dynamiques, contradictions et crises du capitalisme	62
Bordiga, au-delà du mythe	63

Controverses est la publication du *Forum pour la Gauche Communiste Internationaliste*. Elle paraît deux à trois fois par an en français depuis mai 2009, et avec un rythme plus réduit en allemand, espagnol, anglais et néerlandais. Toutes ces publications sont librement téléchargeables et diffusables depuis notre site Web. Celui-ci met également à disposition d'autres textes du mouvement ouvrier, des prises de position sur l'actualité, des contributions aux débats au sein de la classe ouvrière et de ses avant-gardes, ainsi que des actualisations de certains de nos textes de base.

Nous invitons nos lecteurs qui le souhaitent à nous aider en nous soumettant leurs commentaires, en diffusant la revue, en participant au travail de traduction et en nous soutenant financièrement (abonnements et contributions).

Site Web : www.leftcommunism.org

Abonnement : six numéros - 30 euros (frais d'envoi inclus)

Compte bancaire : 000-3508138-36 à l'ordre de Modica Stive

IBAN : BE46 0003 5081 3836 ; BIC : BPOTBEB1

Nous écrire à : boîte postale 594, 1000 Bruxelles 1, Belgique

Éditeur responsable : Modica Stive

ISSN : 2032 – 7463

Où en sont le capitalisme et la lutte de classe ?

« Pour le moment, nous assistons à l'effondrement du vieux monde qui croule par pans entiers, jour après jour. Ce qui est le plus surprenant, c'est que la plupart des gens ne s'en aperçoivent pas et croient encore marcher sur un sol ferme... »

Rosa Luxemburg, *Lettres de prison*, 12 mai 1918

Depuis quatre décennies, les crises économiques récurrentes et la mondialisation du capitalisme soumettent la grande majorité de la population à des restrictions grandissantes et engendrent des dégâts écologiques dont le caractère devient de plus en plus irrémédiable. Ceci pose d'immenses défis dont les solutions détermineront grandement le sort des prochaines générations et les conditions de viabilité de la planète. Or, le seul horizon que le système actuel est capable de prendre en compte est celui de ses intérêts économiques les plus étroits : imposer une austérité brutale pour garantir ses profits et continuer d'exploiter la nature au mépris de ses limites. Cette vision bornée et à courte vue aggrave encore plus toutes les impasses dans lesquelles le capitalisme entraîne la terre entière.

Ceci engendre un énorme paradoxe : confusément émerge le sentiment que la gravité de la situation requiert des solutions radicales et que '*nous assistons à l'effondrement d'un vieux monde qui croule par pans entiers*', mais, en même temps, '*ce qui est le plus surprenant, c'est que la plupart des gens ne s'en aperçoivent pas et croient encore marcher sur un sol ferme*'. Ce sont quelques uns des contours de ce paradoxe que nous essaierons de comprendre sur les plans de la crise et de la lutte de classe.

Une conjonction de facteurs

Au-delà des différences considérables qui les caractérisent, tous les grands mouvements révolutionnaires (1830, 1848, 1871, 1905 et 1917-23) présentent cinq caractéristiques communes :

1) Ils sont la conséquence d'une dégradation rapide et profonde des conditions d'existence d'une grande partie de la population suite à une crise économique ou une guerre.

2) Cet état de bouleversement de la société concerne simultanément plusieurs pays au moins.

3) Ces mouvements se déploient dans un contexte d'incapacité de la classe dominante à offrir une issue crédible à l'impasse de son système.

4) Ces mouvements sont le fait de générations de travailleurs n'ayant pas connu d'embrigadement ou de défaite physique et/ou idéologique à la suite d'une guerre ou d'une révolution. De ce fait, ces générations disposent encore d'un potentiel intact sur ces deux plans.

5) Dans de telles conditions, les hommes ont recherché des formes alternatives d'organisation sociale et se sont battus pour les mettre en place. Mais les moments décisifs et l'issue de ces mouvements se sont déroulés sur une période relativement brève, quelques mois tout au plus.

A bien regarder la situation actuelle, c'est vers une telle configuration que le système capitaliste s'achemine :

1- Depuis les années 1970, les crises économiques successives se traduisent par des plans d'austérité d'une brutalité de plus en plus violente. La dernière en date n'a pas dérogé à la règle. Ainsi, les mesures prises dans plusieurs pays de l'est et en Grèce sont sans précédents : elles correspondent à une diminution de 15 à 20 % du pouvoir d'achat des travailleurs, pensionnés et allocataires sociaux. D'autres pays ont suivi et ont également appliqué des plans d'austérité agressifs comme en Espagne, au Portugal et en Irlande. Celui récemment décidé en Angleterre implique le licenciement d'un demi-million de fonctionnaires et une réduction du pouvoir d'achat global des salariés de 5 à 15 %. Même les organismes officiels avouent qu'un britannique sur deux sera désormais confronté à de sérieuses difficultés financières.

2- Ces mesures d'une ampleur inédite depuis la fin de la seconde guerre mondiale sont prises à

intervalles assez rapprochés dans toute une série de pays. Ceci offre un terreau potentiel pour une compréhension plus globale de l'impasse dans laquelle le capitalisme s'enfonce et constitue le soubassement objectif d'une généralisation future des combats de classe au-delà des frontières.

3- Jusqu'à présent, le système a toujours pu faire miroiter l'idée que demain sera meilleur qu'hier. Cependant, prisonnier de ses intérêts matériels immédiats et n'ayant aucune solution crédible à apporter à l'impasse actuelle de son système, la classe dominante démontre de plus en plus qu'elle est incapable d'offrir une issue positive à la société. C'est la raison pour laquelle émerge confusément l'idée que demain sera pire qu'hier. Triomphant durant un quart de siècle de néolibéralisme et de mondialisation, le capitalisme est maintenant face à l'échec de toutes les politiques qu'il a mené jusqu'à présent. La crise de 2008 a ouvert un lent processus de délégitimation du système capitaliste dans la population et dans la classe ouvrière en particulier.

4- Après une vingtaine d'années d'étiage des conflits sociaux (1980-2000), nous assistons à une reprise de ceux-ci depuis une dizaine d'années (cf. le graphique ci-dessous concernant la Belgique ⁽¹⁾). Comparée au passé, cette remontée est encore très ténue mais néanmoins perceptible et présente dans plusieurs pays développés.

5- Enfin, si l'issue des combats de classe s'est toujours décidée sur un laps de temps relativement bref (quelques mois), cet aboutissement a néanmoins toujours été précédé d'une période d'effervescence sociale plus ou moins longue, une période de grèves de masse dont la situation actuelle contient déjà certains ingrédients à l'état potentiel.

Marxisme et prévisions

Instruit par une expérience déjà longue, Engels nous a légué une importante leçon de modestie en matière de prévisions : « *Dans l'appréciation d'événements et de suites d'événements empruntés à l'histoire quotidienne, on ne sera jamais en mesure de remonter jusqu'aux dernières causes économiques. Même aujourd'hui où la presse technique compétente fournit des matériaux si abondants, il est encore impossible, même en Angleterre de suivre jour par jour le marché de l'industrie et du commerce sur le marché mondial et les modifications survenues dans les méthodes de production, de façon à pouvoir, à n'importe quel moment, faire le bilan d'ensemble de ces facteurs dont la plupart du temps, les plus importants agissent en outre longtemps dans l'ombre*

(1) Pour plus d'éléments concernant d'autres pays, lire notre article intitulé *Le réel cheminement de la lutte de classe* dans le n°3 de cette revue.

avant de se manifester soudain violemment au grand jour. Une claire vision d'ensemble de l'histoire économique d'une période donnée n'est jamais possible sur le moment même ; on ne peut l'acquérir qu'après coup, après avoir rassemblé et sélectionné les matériaux. La statistique est ici une ressource nécessaire et elle suit toujours en boitant. [...] Il est bien évident que cette négligence inévitable des modifications simultanées de la situation économique, c'est à dire de la base même de tous les événements à examiner, ne peut être qu'une source d'erreurs » ⁽²⁾.

Malheureusement, cette modestie manque terriblement aux groupes actuels de la *Gauche Communiste*, eux qui n'ont cessé de se fourvoyer dans une succession de prévisions sur la mort du capitalisme, prévisions affichées comme certaines et dont ils prétendaient en connaître les ressorts exacts mais qui se sont toutes avérées erronées ⁽³⁾.

Loin de ces fanfaronnades et avec toute la prudence voulue, nous nous limiterons à dégager les grands facteurs et les tendances de la situation, tout en reconnaissant, comme Engels, que cet exercice est bien périlleux et que nous nous réservons d'y revenir si la réalité en démontrait le caractère erroné. En effet, ce qu'Engels nous apprend n'est pas qu'il faille s'abstenir de toutes analyses et prévisions qui sont le propre de l'intervention politique, mais d'avoir le courage de les corriger à temps lorsqu'elles se sont avérées erronées, chose que Marx et Engels ont su faire à plusieurs reprises. Ainsi, concernant le diagnostic de faillite définitive du capitalisme, Engels avoua que Marx et lui s'étaient trompés durant toute leur vie : « *L'histoire nous a donné tort, à nous comme à tous ceux qui pensaient de façon analogue. Elle a montré clairement que l'état du développement économique sur le continent était alors bien loin encore d'être mûr pour l'élimination de la production capitaliste ; elle l'a prouvé par la révolution économique qui, depuis 1848, a gagné tout le continent... [...] cela prouve une fois pour toutes combien il était impossible en 1848 de faire la conquête de la transformation sociale par un simple coup de main* » ⁽⁴⁾.

Et pour cause, étant donné la multiplicité des facteurs entrant en ligne de compte et l'incertitude inhérente à l'issue du rapport de force entre les classes, il serait totalement illusoire de penser qu'une analyse de la situation immédiate pourrait

(2) Introduction à l'ouvrage de Marx sur la *Lutte des classes en France*.

(3) Pour une analyse plus développée, le lecteur peut se référer à nos trois articles suivant : *Il est minuit dans la Gauche Communiste*, *Le réel cheminement de la lutte de classe* et *Des crises permanentes cela n'existe pas*.

(4) Engels, préface de 1895 à l'ouvrage de Marx sur *Les luttes de classes en France*, Éditions La Pléiade – Politique I : 1129.

prévoir le futur de la crise et de la lutte de classe à coup sûr. Ce serait concevoir l'histoire comme une fatalité mécanique qui est déjà inscrite sur des tables de lois qu'il suffirait seulement de déchiffrer avec méthode. Malheureusement très présente au sein des groupes actuels de la *Gauche Communiste*, cette vision téléologique est totalement étrangère au marxisme.

Où en est le capitalisme ?

L'histoire de la succession des ordres productifs dans le capitalisme nous enseigne que quatre conditions sont nécessaires pour qu'un nouvel ordre succède à l'ancien épuisé ⁽⁵⁾ :

1) Un assainissement de la base productive par une dévalorisation massive du capital en surproduction sous ses trois formes - marchandise, monétaire et productif -, soit au travers d'une crise économique comme en 1929, soit d'une guerre.

2) L'émergence d'un nouveau régime d'accumulation porteur de gains de productivité significativement plus élevés.

3) La mise en place d'un mode de régulation qui assure le bouclage du circuit de l'accumulation, c'est-à-dire qui garantit une production rentable mais aussi les conditions de sa réalisation grâce à une demande solvable suffisante.

4) Enfin, une configuration des rapports de forces entre les classes qui permette l'instauration et le déploiement de ce nouvel ordre productif et de toutes les modifications qu'il implique. Cette configuration concerne aussi bien les rapports que les fractions de la classe dominante entretiennent entre elles, que les relations entre celles-ci et le monde du travail.

Tous ces facteurs permettent d'abaisser la composition organique du capital, d'augmenter le taux de plus value, et donc d'accroître le taux de profit tout en permettant de concéder des hausses de salaires réels et, ainsi, de pouvoir relancer l'accumulation élargie sur de nouvelles bases et pour un temps donné.

Chacune de ces conditions est nécessaire mais non suffisante :

Ainsi, les dévalorisations massives par destruction de capital fixe lors de la première guerre mondiale n'ont pas suffi pour engendrer une phase de prospérité comparable à celle qui a suivi la seconde guerre mondiale, car les autres conditions manquaient alors à l'appel.

Au lendemain de la guerre 1914-18, et malgré la présence d'éléments du mode de régulation

keynésiano-fordiste, la classe dominante avait néanmoins l'illusion de pouvoir revenir à ce qui avait fait le succès de la *Belle Époque* : un libéralisme colonialiste.

De même, si la brutalité du krach de 1929 et les mouvements sociaux qui l'ont suivi aux États-Unis ont été à l'origine d'un New-Deal instaurant le *keynésiano-fordisme* ⁽⁶⁾ dans ce pays, l'impact plus limité de cette crise économique en Europe, ainsi que les fortes divisions au sein des couches dominantes sur le continent, y ont rendu impossible l'acceptation et l'instauration de ce nouvel ordre productif. Il a fallu les affres de la seconde guerre mondiale pour convaincre tous les acteurs sociaux de changer la donne et d'adopter ce nouveau mode de régulation.

C'est donc la conjonction des quatre conditions en un tout cohérent qui permet l'émergence d'un nouvel ordre productif pour un temps donné.

Or, rien dans la situation présente n'indique que nous soyons à la veille d'une telle possibilité. Le capital surnuméraire n'a pas encore été 'assaini' au travers d'un processus de dévalorisation massive, pire, il a augmenté suite aux politiques de relance menées par les pouvoirs publics ⁽⁷⁾. Aucun nouveau régime d'accumulation porteur de gains de productivité substantiels ne s'est dégagé, pas plus qu'un nouveau mode de régulation assurant le bouclage du circuit d'accumulation. Enfin, quand bien même ces conditions seraient présentes, la configuration actuelle des rapports de forces entre les classes ne permettrait pas leur adoption.

Tout cela indique, qu'au-delà des fluctuations conjoncturelles à venir, la perspective d'une inexorable descente aux enfers s'ouvre pour les anciens pays développés. Rien de tangible dans les conditions économiques et sociales actuelles, dans les rapports de force entre les classes sociales et dans la concurrence au niveau international, ne laisse entrevoir un quelconque retour à la prospérité d'antan grâce à l'avènement d'un nouvel ordre productif dans ces pays.

Plus que jamais donc, il s'agit de féconder les résistances, les mouvements sociaux et les alternatives qui, espérons-le, surgiront de cet approfondissement des contradictions du capitalisme

⁽⁶⁾ Pour plus de détails sur cet ordre productif qui s'est mis en place après la seconde guerre mondiale dans l'ensemble des pays développés, nous invitons le lecteur à lire notre article *Comprendre la crise* dans le n°1 de cette revue ainsi que l'ouvrage présenté en 'notes de lecture' dans ce numéro : *Dynamiques, contradictions et crises du capitalisme*.

⁽⁷⁾ Contrairement à la grande crise de 1929 où les capitalistes ruinés se jetaient du haut de l'*Empire State Building*, aujourd'hui ils s'éclipsent en parachutes dorés. Ce contraste montre bien qu'il n'y a pas encore eu de dévalorisation *massive* comme en 1929 mais uniquement des dévalorisations *partielles* comme on en rencontre au cours de chaque crise cyclique.

et seront à même de le renverser : « *Les contradictions capitalistes provoqueront des explosions, des cataclysmes et des crises au cours desquels les arrêts momentanés de travail et la destruction d'une grande partie des capitaux ramèneront, par la violence, le capitalisme à un niveau d'où il pourra reprendre son cours. Les 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 à un 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 vaste, et elles finiront par provoquer son renversement violent* »⁽⁸⁾.

Des limites objectives et subjectives

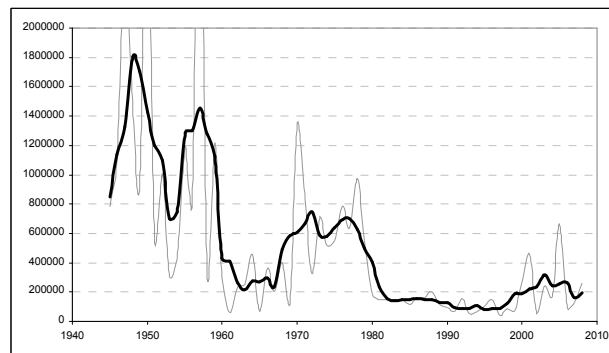
Lorsque des mouvements sociaux d'une certaine ampleur se déploient à intervalles plus ou moins rapprochés dans plusieurs pays, lorsqu'ils sont déterminés par un même mouvement de réaction à des mesures d'austérité qui illustrent l'impasse dans laquelle se trouve le système capitaliste, et lorsque ces mouvements présentent certaines caractéristiques marquant une tendance à la massivité et à l'autonomisation par rapport à toutes les forces qui essaient de les étouffer (même si cela se présente encore à l'état embryonnaire et de façon très localisée), il est normal que les révolutionnaires s'y investissent pour en développer toutes les potentialités et entrer en contact avec les éléments les plus avancés de la classe ouvrière. Tels ont été le contexte et le sens de notre intervention dans les derniers mouvements sociaux qui se sont déroulés en France ces derniers mois. C'est pourquoi *Controverses* s'y est fortement investi par l'élaboration et la diffusion de plusieurs tracts, par des prises de parole dans les manifestations et les diverses assemblées, en s'insérant de façon dynamique dans les initiatives collectives des travailleurs quand c'était possible et par la diffusion de notre presse et la traduction de ce matériel politique dans plusieurs langues.

Cet enthousiasme légitime ne doit cependant pas masquer la nécessité de replacer ces mouvements dans leur contexte historique et d'en faire un bilan réaliste. Ce sont donc quelques limites objectives et subjectives à l'état actuel du rapport de force entre les classes que nous voudrions souligner ici :

1) Indéniablement, les conflits actuels prennent place dans une dynamique plus générale de

redéploiement des mouvements sociaux depuis une dizaine d'années, dynamique qui tranche par rapport au calme social qui a globalement régné durant les deux décennies qui les ont précédé (1980-2000). Ceci se lit très clairement sur le graphique ci-dessous qui est illustratif des grandes tendances dans le rapport de force entre les classes depuis la seconde guerre mondiale⁽⁹⁾.

Nombre de jours de grèves – Belgique 1945-2008⁽¹⁰⁾



L'on y distingue clairement le net recul initié dès la fin des années 1970 ainsi que l'étiage qui a pris place depuis lors jusqu'au début des années 2000. Il indique également que l'origine de ce recul n'est en rien liée à l'effondrement du bloc de l'est puisqu'il est antérieur à cet événement et que toutes les années 1980 sont caractérisées par un calme social dans l'ensemble de la classe ouvrière. Ceci vient formellement infirmer toutes les affabulations du CCI (*Courant Communiste International*) sur les « *Années 80 années de vérité* » au cours desquelles allait soi-disant se décider l'alternative historique entre la guerre ou la révolution⁽¹¹⁾ ainsi que sur sa 'théorie' liant le recul dans la classe ouvrière à l'implosion du bloc de l'est (c'est-à-dire l'arrêt de la 'troisième vague de luttes' pour reprendre son jargon) ! Et pour cause, le recul des conflits sociaux commence dès la fin des années 70 et est à rattacher à la spectaculaire montée du chômage à partir de 1974 et à la généralisation du poids de la crise qui a pour conséquence de paralyser l'ensemble de la classe ouvrière et d'isoler toute une série de secteurs

(9) Pour plus de détails et de données concernant d'autres pays, lire notre article sur *Le réel cheminement du rapport de force entre les classes* dans le n°3 de cette revue.

(10) Données annuelles et en moyenne mobile sur 5 ans (sauf pour les dernières années). Sources : annuaire statistiques de Belgique et BIT pour les années 1995-2008 (<http://laborsta.ilo.org/STP/guest>). Merci à Pierre M. pour avoir confectionné ce graphique.

(11) « *Dans la décennie qui commence, c'est donc cette alternative historique qui va se décider : ou bien le prolétariat poursuit son offensive, continue de paralyser le bras meurtrier du capitalisme aux abois et ramasse ses forces pour son renversement, ou bien il se laisse piéger, fatiguer et démoraliser par ses discours et sa répression et, alors, la voie est ouverte à un nouveau holocauste qui risque d'anéantir la société humaine* » Revue Internationale du CCI n°20, 1980, p.3-4, *Années 80 années de vérité*.

(8) *Grundrisse*, Editions 10/18, Tome IV: 17-18.

en lutte qui sont particulièrement touchés par les licenciements et les mesures d'austérité ⁽¹²⁾. Si le recul des luttes date de la fin des années 1970 et ne doit rien à l'effondrement du mur de Berlin, ce dernier est néanmoins venu rajouter un débousolement *idéologique* à un repli déjà advenu dans l'ensemble de la classe sur le plan de la *combativité*.

2) Si un frémissement des combats de classe est indéniable depuis une dizaine d'année, force est de constater qu'il est très faible. Nous sommes encore loin de l'effervescence sociale des années 1970 et même de l'après-guerre (cf. graphique ci-dessus) ! Le poids du chômage et des conséquences de la crise (notamment de l'endettement croissant des salariés pour en atténuer ses effets), expliquent encore très largement cette paralysie dans l'ensemble de la classe ouvrière et la difficulté de celle-ci à s'engager dans des conflits sociaux et des grèves.

3) Certes, ces données statistiques ne restituent que le volet quantitatif et non pas qualitatif des mobilisations sociales. De plus, elles ne recensent pas toutes les autres formes de résistances et le relevé des journées perdues pour fait de grève est sujet à discussion. Cependant, le parallélisme d'évolution dans plusieurs pays et la fiabilité de certaines données sont suffisantes pour permettre de dégager les grandes tendances. De plus, une période de grève de masse et une révolution supposent immanquablement une mobilisation massive des travailleurs. A moins de ne concevoir la révolution que comme un coup de main réalisé par une minorité, la dimension quantitative de la mobilisation constitue une donnée incontournable et même un préalable indispensable, or, cette dimension est encore, pour le moins, largement absente. De plus, il serait totalement déraisonnable de prétendre que les mouvements sociaux de ces dernières années possèderaient des aspects qualitatifs tels qu'ils compenseraient leurs faiblesses quantitatives.

4) En effet, les luttes actuelles marquent encore d'immenses faiblesses sur le plan qualitatif :

Bien qu'une certaine délégitimation du capitalisme se soit développé suite à la dernière crise économique, bien qu'une bonne partie de la population prenne conscience que ce système ne leur offrira plus un avenir meilleur qu'hier et que tout ceci constitue un terreau fertile pour la réflexion et pour une meilleure écoute des idées révolutionnaires, l'idée qu'une alternative au capitalisme serait la seule issue réaliste dans la situation présente manque encore cruellement. C'est ici que le poids idéologique de l'effondrement du mur

de Berlin pèse encore très fortement : toute idée de projet socialiste ou communiste est toujours très largement discréditée et l'horizon du capitalisme reste encore largement indépassable dans la conscience de l'immense majorité de la population.

Cette absence d'alternative positive et de manque de confiance dans ses propres perspectives se traduisent au sein de la classe ouvrière par une très large domination des forces d'encadrement de la bourgeoisie et d'énormes illusions dans la démocratie bourgeoise et ses institutions. Cette domination et ces illusions permettent encore de maintenir un contrôle quasi-total de la bourgeoisie sur les mobilisations sociales.

Ainsi, même lorsque ces dernières manifestent une certaine volonté de radicalisation, elles tombent facilement dans des formes dévoyées de la lutte qui les mènent sur des voies de garage (blocages routiers, occupations...) ou empruntent des moyens de lutte qui ne favorisent pas l'unité et la conscience de l'ensemble de la classe ouvrière (actes terroristes comme en Grèce, saccages, etc.). Seule une petite minorité plus politisée essaie de renouer avec des formes classistes de lutte mais elle n'a pas encore d'impact réel.

Ces faiblesses doivent également être rattachées aux importantes modifications qui sont advenues dans la composition sociale de la classe ouvrière consécutivement à la phase de prospérité d'après-guerre, dans les fragmentations multiples et dans l'internationalisation du processus de travail, toutes choses qui se traduisent par une disparition des grandes unités de production et des bastions traditionnels de la classe ouvrière. Ces faiblesses découlent aussi du processus de prolétarianisation de la classe moyenne qui importe ses valeurs et son idéologie petite bourgeoise au sein de la classe ouvrière.

Dès lors, il faudra encore attendre un certain temps avant qu'émerge l'idée de la nécessité de mettre en place des moyens et des instruments de lutte permettant de développer une alternative propre à la classe ouvrière.

Autrement dit, le niveau de conscience au sein de cette dernière est encore très faible, tant sur la perspective et les moyens de son combat que sur la nature du capitalisme, de la démocratie, des institutions bourgeoises et des organes de contrôle social que sont les syndicats et partis de gauche. Par contre, cette prise de conscience émerge bien plus fortement dans diverses minorités que les révolutionnaires se doivent d'encourager et avec lesquelles ils ont à nouer des contacts pour échanger leurs réflexions et expériences.

5) Encore plus que par le passé, une nouvelle vague révolutionnaire ne pourra se développer avec un minimum de chance de réussite que si elle se déploie à l'échelle de plusieurs pays et s'étend au niveau international. Or, sur ce plan, l'on assiste à un basculement du monde vers l'Asie de l'Est et certains autres pays émergents. A l'heure actuelle, un

(12) Services publics en Belgique (1983 et 86), grève générale au Danemark (1985), mineurs en Grande-Bretagne (1984-85), cheminots (1986) et infirmiers (1988) en France, enseignants et cheminots en Italie (1987), etc.

découplage dans la dynamique s'accroît entre les vieux pays industrialisés qui s'enfoncent lentement mais sûrement dans une impasse sans issue et ces zones émergentes du monde qui connaissent une croissance sans précédent depuis une trentaine d'années. Nombreux furent ceux qui dans la *Gauche Communiste* avaient prétendu que les pays émergents ne jouissaient pas d'un réel processus de développement mais un simple mécanisme de vases communicants compensant la déglutition occidentale. De même, nombreux furent ceux qui prédisaient que la crise dans les pays de la Triade (États-Unis, Europe et Japon) annoncerait la faillite du miracle des pays émergents. Or, il n'en fut rien ; ces derniers ont même pu traverser la dernière crise sans grands encombres, à tel point qu'ils ont très rapidement retrouvé leurs taux de croissance précédents. Autrement dit, si la configuration qui se généralise dans les anciennes puissances industrielles offre un terreau favorable à une prise de conscience de l'impasse croissante dans laquelle le capitalisme entraîne le monde, malheureusement, celle qui prévaut dans les pays émergents n'offre pas une telle perspective. Ceci constituera un obstacle majeur à l'internationalisation des combats de classe.

6) De même, alors que la lutte de classe a reflué depuis la fin des années 1970 dans la Triade pour se stabiliser ensuite à un niveau d'étiage historique, elle s'est développée intensément dans les principaux pays émergents. Avec la reprise actuelle des conflits sociaux, l'on pourrait se réjouir de cette montée internationale et simultanée des combats de classe, mais ce serait oublier que la classe ouvrière dans les pays émergents ne conçoit aucunement ses combats dans le cadre d'un dépassement du capitalisme mais dans celui d'une amélioration de son sort au sein du système. De plus, et particulièrement en Asie de l'est, toute idée de socialisme ou de communisme joue un puissant rôle de repoussoir : la population se rappelle encore trop les affres de régimes qu'on lui a présenté abusivement comme 'communistes' ou 'socialistes' et n'envisage malheureusement son avenir que dans l'ordre productif actuel du capitalisme qui lui procure une certaine amélioration de son sort.

7) Ces découplages objectifs et subjectifs entre un ancien monde qui s'enfonce dans une impasse et un nouveau monde qui émerge constitueront autant d'obstacles pour la réussite d'une future généralisation des mouvements révolutionnaires à l'échelle internationale. Malheureusement, enfoncés dans leurs schémas surannés, bien peu de groupes au sein de la *Gauche Communiste* réalisent que les bastions essentiels de la classe ouvrière ne se trouvent plus dans les anciens pays développés mais dans les pays émergents. Ainsi, à elle seule, la Chine contient bien plus d'ouvriers dans le secteur industriel que dans l'ensemble des anciens pays industrialisés !

8) Si nous tenons la possibilité que s'instaure un nouvel ordre productif dans les anciens pays développés comme hautement improbable, c'est parce qu'aucune des conditions nécessaires à son émergence n'est présente dans la situation actuelle. Cependant, il n'existe aucun obstacle absolu qui empêcherait le capitalisme de sortir de l'impasse dans laquelle il se trouve. En effet, que ce soit lors de la première guerre mondiale, au moment de la crise de 1929, au lendemain de la seconde guerre mondiale ou en 1952, bien des révolutionnaires avaient péremptoirement annoncé que le capitalisme n'avait plus les moyens de survivre parce qu'il avait atteint ses limites absolues, or, non seulement le capitalisme a survécu à ses crises, mais il s'est aussi développé comme jamais auparavant. Il est donc absolument nécessaire que la *Gauche Communiste* critique et abandonne toutes les visions catastrophistes que nombre de ses composantes continuent de véhiculer.

A paramètres inchangés, le capitalisme va droit dans le mur dans les anciens pays industrialisés et il est fort probable que le cycle de croissance dans certains grands pays émergents va commencer à s'épuiser. C'est l'option la plus favorable ouvrant la voie aux bases objectives d'une possible révolution. Cependant, bien que fort peu probable, l'on ne peut exclure la possibilité que le capitalisme parvienne à instaurer un nouvel ordre productif et à entrer en résonance avec la croissance dans les pays émergents. Tout dépendra des rapports de force entre les classes.

9) Enfin, et non des moindres, l'état du facteur subjectif sur le plan des forces révolutionnaires ne prête guère à optimisme, que du contraire. Cela fait trois décennies au moins que la *Gauche Communiste* est atteinte d'une crise politique et organisationnelle très profonde. Cette faiblesse sur le plan subjectif des forces révolutionnaires risque fort d'être irrémédiable si ne se développe pas une prise de conscience en son sein sur son état et la nécessité d'en sortir.

Force est donc de constater que, malgré une conjonction de facteurs favorables, il existe toute une série de limites objectives et subjectives au déploiement d'une perspective révolutionnaire. En dressant ce tableau que nous considérons être réaliste, nous estimons suivre les traces de Marx lorsqu'il disait que la tâche des communistes ne consiste pas à consoler la classe ouvrière mais à lui dire la vérité et à léguer, non des dogmes et des certitudes préconçues, mais une méthode d'analyse et un patrimoine théorique qui pourront réellement servir aux générations futures pour comprendre le monde tel qu'il sera.

C. Mcl

Le n°4 de *Controverses*

« *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, il s'agit cependant de le transformer* » énonçait Marx dans ses thèses sur Feuerbach ; telle est la préoccupation constante des révolutionnaires : leurs réflexions théoriques n'ont de sens que si elles s'inscrivent dans une volonté pratique de transformation du monde. Telle est la raison de l'engagement de *Controverses* et de ses collaborateurs dans les mouvements sociaux en France et dont nous faisons brièvement part dans cet éditorial et le premier article de ce numéro : *Notre intervention dans le mouvement social en France* ⁽¹³⁾.

En constituant le *Forum pour la Gauche Communiste Internationaliste*, nous n'avions pas l'idée de faire de sa revue *Controverses* notre seul porte-voix mais, conformément à notre projet politique, d'en faire un instrument d'approfondissement théorique et d'impulsion des débats à l'échelle de l'ensemble du milieu révolutionnaire. Ceci s'est déjà concrétisé par la publication d'articles rédigés par des camarades en dehors du *Forum* ⁽¹⁴⁾. Tel est encore le cas dans ce numéro avec la publication de l'article *Positions et parcours d'un internationaliste* qui retrace la vie et l'œuvre de G. Munis (1912-1989). Quelque peu retombé dans l'oubli suite à la disparition de son groupe (le FOR), cette figure historique de la *Gauche Communiste* gagne à être mieux connue. C'est la préoccupation manifestée par ses anciens compagnons de combats qui ont rédigé cet article de présentation.

Travailler avec une conscience extrême, ne souffrir d'aucune inexactitude, vérifier chacun des faits cités en appui de sa démonstration, aller à la source, accorder à chacun ce qui lui revient, bref, avoir une conscience littéraire aussi sévère que scientifique, telle était l'éthique à laquelle Marx s'est astreint. Elle participe de la force de ses analyses et permet un débat d'idées en toute clarté. C'est cette attitude dans la discussion que nous entendons défendre dans les controverses existantes au sein de la *Gauche Communiste* sur la théorie des crises. Tel est l'objet du second article de cette revue sur *La théorie des crises et l'éthique du débat*. Il approfondit plusieurs questions théoriques et relève certains problèmes éthiques dans les discussions à leurs propos.

⁽¹³⁾ Le lecteur trouvera plus de détails sur notre intervention dans les derniers mouvements sociaux en allant lire notre rubrique *Luttes* sur notre site web.

⁽¹⁴⁾ Comme l'article sur la situation en Iran dans le n°2 ou la note de lecture sur les origines de l'État dans le n°3.

Maximilien Rubel est largement connu comme étant le traducteur de Marx aux éditions *La Pléiade*. Il l'est moins comme révolutionnaire ayant épousé les positions de la *Gauche Communiste* depuis la seconde guerre mondiale. Il est resté fidèle à cet engagement durant toute sa vie. Or, défendre des idées révolutionnaires et internationalistes durant la seconde guerre mondiale et, au lendemain de celle-ci, disputer le monopole détenu par les stalinien sur l'édition des œuvres de Marx et Engels en France ne fut pas chose facile. C'est le mérite qu'on lui doit. Cependant, les armes théoriques qu'il a développées pour ce faire ne furent pas toujours des plus heureuses. Ainsi, il défendit l'idée que Marx fut le théoricien de l'anarchisme et Engels celui d'un marxisme idéologique ouvrant la voie aux dérives sociale-démocrates et stalinien. Ce sont de telles idées que critique le troisième article de cette revue : *Maximilien Rubel, ou l'art de falsifier Marx*.

La défaite des mouvements révolutionnaires en 1917-23 ne signifie pas seulement l'ouverture d'une phase de contre-révolution et le passage à terme des anciennes organisations de classe dans le camp de la bourgeoisie, elle eut aussi pour conséquence l'arrêt du développement des bases même du marxisme. Il est urgent de reprendre cette tâche tant le retard, les déformations introduites par la contre-révolution et les inadéquations par rapport à l'évolution du monde et des connaissances sont énormes. Telle est l'ambition du quatrième article qui commence par un état de la pensée de Marx et Engels sur la question de la religion. D'autres contributions suivront.

Le marxisme est non seulement l'arme théorique de l'émancipation d'une classe sociale mais également une conception du monde qui embrasse bien des domaines. A ce titre, il s'est traditionnellement intéressé à suivre l'avancement des connaissances humaines afin d'en tirer des enseignements, réfuter des dérives ou élargir son champ de vision. La seconde partie de l'article sur *La psychanalyse et ses implications politiques* poursuit cet objectif concernant cette théorie très controversée.

Notre rubrique *Échos de la Gauche Communiste* retrace l'itinéraire de deux militants révolutionnaires ayant vécu leur engagement durant la difficile période de contre-révolution : *Maximilien Rubel* (1905-1996) et *Jean Malaquais* (1908-1998).

Enfin, notre rubrique *Notes de lecture* présente trois ouvrages dont deux sont rédigés par nos collaborateurs, l'un sur la guerre civile à Barcelone entre juillet 1936 et mai 1937 et l'autre sur l'analyse marxiste des crises. Quand à la troisième note, elle présente un ouvrage majeur d'Onorato Damen sur Bordiga. Sa parution prochaine permettra aux lecteurs francophones de mieux comprendre un épisode important de l'histoire de la *Gauche Communiste* après la seconde guerre mondiale.

Échos de notre intervention dans les mouvements en France

Après les mouvements sociaux en Grèce et dans divers pays d'Europe, la situation sociale en France a été marquée ces derniers mois par des réactions de la classe ouvrière contre la réforme des retraites, et plus largement contre les multiples attaques dont elle est l'objet. Les participants à notre *Forum* se sont mobilisés pour intervenir dans ces luttes en rédigeant et diffusant plusieurs tracts, en les traduisant dans différentes langues, en prenant la parole et en participant activement à des assemblées générales, en s'insérant de façon dynamique dans les initiatives collectives des travailleurs quand c'était possible, en vendant notre revue, en nouant des liens et en discutant avec d'autres organisations révolutionnaires et des minorités combattives au sein de la classe ouvrière. Nous avons essayé de défendre, partout où nous le pouvions, les intérêts généraux du mouvement et la prise de conscience en son sein en expliquant les enjeux de la situation, en appelant à l'auto-organisation et à l'extension des luttes et des assemblées. Ci-dessous, nous publions le tract que nous avons diffusé à Paris lors des manifestations du mois d'octobre. Le lecteur trouvera de plus amples informations concernant notre intervention sur notre site web.

Chômeurs, Retraités, Précaires, Travailleurs, Lycéens, Étudiants :

PRENONS NOS LUTTES EN MAINS !

**Ce gouvernement ou un autre n'a aucune solution
sinon intensifier notre exploitation, encore et encore !**

Le gouvernement de Sarkozy veut faire passer de 60 à 62 ans l'âge de départ à la retraite voire plus pour tous les salariés mais, depuis plusieurs semaines, les syndicats font mine de s'y opposer pour contenir la colère ouvrière alors qu'ils ont accepté le principe de cette 'réforme'. Bien que la loi soit sur le point d'être votée au Sénat, la rue crie son mécontentement : le nombre de manifestants est de plus en plus nombreux lors de chaque défilé dans toute la France. Les grèves se déclenchent désormais dans plusieurs secteurs et deviennent reconductibles : pétrole, transport, éducation, la Poste, etc. Les étudiants et les lycéens comprennent qu'un monde vient de changer, qu'ils auront une vie de misère et qu'ils devront travailler plus fort et plus longtemps pour des retraites de misère. Ils se sont joints au mouvement, ce qui est d'une importance décisive pour le rapport de force entre la bourgeoisie et l'ensemble de la classe ouvrière car, après ces mesures d'austérité, il y en aura encore beaucoup d'autres étant donné la crise irrémédiable dans laquelle le capitalisme s'enfonce.

Cette nième attaque contre nos conditions de vie (la réforme allonge de deux ans -et plus pour certains- la durée de l'exploitation capitaliste et accroît la compétition entre nous pour trouver du travail) n'est pas un cas particulier de la France : en juillet, le gouvernement 'socialiste' grec a fait passer ce même type de réforme. Là aussi la classe ouvrière a montré

sa détermination dans la rue et dans des grèves. Il y a quinze jours, c'était la classe ouvrière en Espagne qui s'est manifestée de façon décidée contre la bourgeoisie et, samedi passé, c'était les travailleurs italiens qui exprimaient leur ras-le-bol dans une grande manifestation à Rome (<http://leftcom.org/it/images/ac...>).

Du fait de l'état économique désastreux du capitalisme, aucun pays n'est épargné et chaque gouvernement sera poussé à faire payer aux salariés les conséquences de la crise comme s'apprent à le faire l'Angleterre, la Belgique et d'autres pays encore. Un gouvernement 'socialiste' ou même 'd'extrême-gauche' ne changera rien à cela (cf. les mesures d'austérité du 'socialiste' Zapatero en Espagne). A Barcelone, les manifestants n'ont pas hésité à occuper une banque en plein centre ville. La classe ouvrière doit se méfier des slogans prometteurs d'où qu'ils viennent, du PS, du PC, du NPA. Elle doit aussi et surtout rejeter les discussions fermées entre les syndicats, le patronat et le gouvernement. Il s'agit aujourd'hui que la classe ouvrière se réapproprie le contrôle de ses luttes en instaurant des comités de grève élus et révocables par ses assemblées générales comme elle avait réussi à le faire lors du mouvement de masse en Pologne en 1980.

Une lutte importante

Comme la bourgeoisie est poussée par les lois de l'économie à faire aboutir cette nouvelle attaque, seul un mouvement décidé et offensif, qui lui coûte plus cher encore par l'arrêt de ses industries, peut l'obliger à faire un pas en arrière. Il faut donc établir un réel rapport de force solide en notre faveur – comme les arrêts de travail dans le secteur du pétrole et des transports commencent à le faire – et généraliser la grève par l'envoi de délégations massives d'ouvriers allant d'usines en usines et dans tous les secteurs possibles pour faire céder la bourgeoisie.

ASSEMBLEE GENERALE EN FIN DE MANIFESTATION

La lutte contre ces mesures est encore loin d'être gagnée, mais il faudra se battre encore plus fort en

généralisant les grèves et tous les types d'action possibles. Si jamais la bourgeoisie française arrive à gagner, la porte est ouverte pour l'accélération de nouvelles attaques contre notre niveau de vie.

Même dans le cas d'un retrait de cette loi, allons-nous attendre bravement les prochaines attaques inévitables ? Allons-nous continuer à perdre notre vie à la gagner ? Quand allons-nous prendre enfin notre futur entre nos mains ? Nous avons un monde à gagner, une autre société à créer. Construisons dès maintenant le rapport de force en organisant des Assemblée Générale en fin de manifestation pour discuter entre nous, aller plus loin que la simple 'promenade' pour ouvrir le dialogue sur des moyens d'action et de soutien, en dehors de tout encadrement syndical.

Le 19.10.10

Controverses – Forum pour la Gauche Communiste Internationaliste

DEBATS CONTRADICTOIRES

Controverses organise une série de *Débats publics contradictoires* à partir de l'année 2011. Les premiers auront lieu au cours du 1^{er} semestre :

- **Le 4 mars à PARIS sur l'analyse des contradictions du capitalisme**
 - * de 19h30 à 23h00
 - * au CICP, 21 ter rue Voltaire, 75011 Paris (métro : Boulets – Montreuil)
- **à BARCELONE et MADRID sur la vie et la contribution de G. Munis**

Consultez notre site internet www.leftcommunism.org pour les informations actualisées sur les heures, dates, lieux et thèmes de nos réunions.

Positions et parcours d'un internationaliste : G. Munis

(1912-1989)

Nous voulons souligner ici la contribution de G. Munis (Manuel Fernandez-Grandizo y Martínez) concernant la caractérisation du système capitaliste mondial qui lui était contemporain et ce que cette contribution entraînait dans la perspective d'une authentique lutte de classes révolutionnaire.

Cependant, nous insisterons, comme il le faisait lui-même, sur le fait que les idées ne proviennent pas uniquement et exclusivement du cerveau de celui qui les transcrit sur une feuille blanche, elles sont avant tout l'expression de la lutte de classes et des nombreux débats entre camarades ayant le même but.

Né peu avant la Première Guerre Mondiale, ses débuts en tant que théoricien de la révolution remontent au mouvement trotskyste comme courant international s'étant opposé, à l'origine, à la dégénérescence de la révolution russe (prémisse de la révolution mondiale) et à sa transformation en contre-révolution stalinienne.

Il participa pleinement à cette opposition, en tant que dirigeant, durant et après le mouvement révolutionnaire en Espagne en 1936. Dans ce mouvement et grâce à lui, il en arriva à une critique des principaux postulats du trotskysme, en remettant en cause la plupart des derniers écrits de Léon Trotsky en personne. Mais sa rupture définitive avec la *IV^{ème} Internationale* n'a pas été principalement motivée par ses conceptions adogmatiques qui lui permirent de rompre avec les idées mortes, qu'elles proviennent de Marx, de Lénine ou de Trotsky, mais par la trahison de la part de cette internationale de l'internationalisme prolé-

tarien au cours de la Deuxième Guerre Mondiale. Pour Munis, l'internationalisme prolétarien définit une frontière de classe infranchissable, si l'on veut se situer du côté de la révolution communiste mondiale contre le capitalisme.

Après la défaite de la révolution en Espagne et durant la Deuxième Guerre Mondiale, Munis affina l'arme de la critique et fit ce que Trotsky lui-même conseillait de faire si, durant ou immédiatement

après la seconde guerre mondiale, le prolétariat international ne se constituait pas en classe révolutionnaire insurgée, disposée à détruire l'État capitaliste. Il ne le fit pas en remettant en cause la lutte de classes comme moteur de l'histoire, mais en la réaffirmant comme tel.

La question de l'État : Russie 17, Espagne 36

Un mouvement prolétarien de grande envergure a toujours été, pour les vrais communistes, le moment rêvé de l'apprentissage de la révolution. En soi, il vaut mille fois les meilleurs textes théoriques ayant été écrits jusqu'alors, parce qu'il met en lumière ce qu'ils peuvent contenir de

totalement dépassé. Une expérience pratique et vécue fait sauter en mille morceaux les barrières et les limites que les périodes de recul révolutionnaire, de stagnation et de paix sociale imposent obligatoirement, même aux révolutionnaires les plus avancés. Ce sont des moments où la théorie



En 1954, G. Munis (à droite) et son compagnon, Jaime Fernandez (à gauche) sont détenus au Pénitencier "El Dueso" en Cantabrie (Espagne)

révolutionnaire se soumet à la vérification pratique, et où cette dernière répercute positivement sur elle.

Munis, bien sûr, n'échappe pas à la règle. Son expérience en 1936 en Espagne lui a permis d'arriver à des conclusions d'une grande transcendance. D'autant plus en la comparant à la grande révolution russe qu'il avait étudiée avec la même passion que nombre de jeunes de sa génération. Son analyse critique de la révolution et contre-révolution en Russie (voir *Parti-État, Stalinisme, Révolution* aux éditions *Spartacus*), n'aurait probablement pas été aussi tranchée s'il n'avait pas vécu et connu le souffle du mouvement révolutionnaire en Espagne en 1936-37. Marx et Engels, après l'expérience de la Commune de Paris, revinrent sur leur position sur l'État. Il ne s'agissait plus pour eux de conquérir le pouvoir de la vieille machine étatique, mais de la détruire. Munis aboutit à une autre conclusion à partir des expériences russe et espagnole. Une fois l'État capitaliste détruit en tant qu'organisation policière et militaire défendant les intérêts de la classe dominante, le pouvoir centralisé du prolétariat, qu'on le nomme 'État ouvrier' ou 'semi-État', ne peut être l'organisateur du communisme, encore moins si le prolétariat ne s'attaque pas dès les premiers jours de la révolution, là où il est en train de la réaliser, au travail salarié et à la loi de la valeur. Son rôle doit se limiter à la centralisation nécessaire du mouvement révolutionnaire, mais en aucun cas il ne doit s'ériger en propriétaire des moyens de production et en administrateur exclusif de l'économie. Car, en cas de stagnation ou de difficultés de la révolution, l'État ouvrier ou semi-État, indépendamment de l'honnêteté et validité de ses représentants, en s'accaparant de l'ancienne plus-value, se transformerait en organisateur de la contre-révolution. L'État, au lieu de dépérir donnant lieu à la disparition réelle des classes sociales, se renforcerait comme agent capitaliste en se nourrissant de la loi de la valeur non encore totalement annihilée. Au lieu d'être défaite de front par les ennemis visibles et reconnus du prolétariat, la révolution serait vaincue, comme ce fut le cas en Russie, et aussi en Espagne, de l'intérieur même de la révolution. Aussi en Espagne, car si Franco a vaincu militairement la République, c'est parce que cette dernière, fondamentalement grâce à la politique contre-révolutionnaire du stalinisme, non sans la collaboration éhontée des dirigeants anarchistes et Poumistes, avait préalablement vaincu l'élan révolutionnaire de la classe exploitée.

S'il est vrai que pour Munis la révolution en Russie, au début, fut beaucoup plus contondante que la révolution espagnole sur le terrain politique, il n'en est pas moins vrai aussi pour lui que la révolution espagnole, au début également, est allée beaucoup plus loin sur le terrain des réalisations sociales, la classe ouvrière étant beaucoup plus consciente de ses objectifs, même si elle ne les a pas atteints et qu'elle s'est laissée fourvoyer par les organisations qu'elle

considérait siennes. Ce qui a fait défaut en Espagne, ce fut la destruction formelle de l'État capitaliste réduit à un simple squelette fin juillet 36, ainsi que la centralisation du pouvoir prolétarien pour organiser la nouvelle économie à l'échelle du territoire, au lieu de quoi, malheureusement, il y a eu atomisation de ce pouvoir. Produire selon les besoins sociaux et les besoins de la révolution requérait la construction d'un État ouvrier ou semi-État, n'en déplaise à l'incohérence chronique de l'anarchisme dont les dirigeants les plus importants ont collaboré à la reconstruction de l'État capitaliste moyennant des postes de ministre. Mais cela n'empêche pas que les paysans aient collectivisé les terres, se situant à des années-lumière de la revendication bourgeoise de « *la terre aux paysans* », comme ce fut le cas en Russie. Et ils se fondirent dans le mouvement ouvrier qui avait exproprié les usines.

Le stalinisme : fer de lance de la contre-révolution mondiale

De l'expérience russe et espagnole, il tire une autre leçon très importante. Le stalinisme a montré très clairement son caractère capitaliste. Par conséquent, il ne pouvait plus être considéré comme une force politique centriste, appartenant donc au mouvement ouvrier, mais comme une force anti-prolétarienne à l'avant-garde de la contre-révolution mondiale, malgré la multitude d'ouvriers militant dans les partis « communistes » du monde entier.

Le caractère capitaliste du stalinisme, affirme Munis, ne lui vient pas, comme c'est le cas pour la social-démocratie, de son engouement à collaborer avec la bourgeoisie au détriment du mouvement ouvrier, mais de sa propre nature politique qui émane de la nature capitaliste de l'État en Russie. Et cette nature capitaliste est due à la transformation d'une révolution politique prolétarienne en contre-révolution, politique elle aussi. En effet, pour lui, l'économie russe était capitaliste avant Octobre 17, et elle a continué d'être capitaliste au cours de la révolution, parce qu'elle n'est pas passée, sans solution de continuité, de démocratique à communiste, d'autant plus que les bolchéviques faisaient dépendre ce passage fondamentalement de l'extension de la révolution prolétarienne en Allemagne et en Europe. La saignée de la guerre civile s'ajoutant au recul de la révolution mondiale favorisa le pouvoir chaque fois plus dictatorial de la bureaucratie au pouvoir. Le parti bolchévique, révolutionnaire au début, se transforma en administrateur de la plus-value accaparée par la nouvelle caste dirigeante. D'État bourgeois sans bourgeoisie (définition de Lénine lui-même), la Russie devint un pays dont l'économie était la propriété quasi exclusive de l'État dirigé par une

caste qui élimina physiquement la vieille garde bolchévique restée fidèle à l'internationalisme et à la révolution mondiale. À partir de là, les partis communistes, aux ordres de Moscou, empêchèrent la révolution partout, à la grande joie de la bourgeoisie mondiale.

Les « PC » défendirent un objectif très clair, le capitalisme d'État, représentation ultime et barbare de ce système capitaliste totalement anachronique et obsolète du point de vue de l'histoire de l'humanité et de ses civilisations. Leurs alliances avec la petite bourgeoisie, avec la social-démocratie et même avec le nazisme n'étaient, d'après lui, que simple tactique pour éviter la révolution prolétarienne et pour atteindre leur véritable objectif, administrer et jouir de la plus-value depuis le pouvoir d'État. Lorsque tout le monde parlait de social-démocratisation du stalinisme, Munis répondait qu'il y avait stalinisation de la social-démocratie. Dans le capitalisme d'État, il voyait l'expression la plus avancée de la décadence de tout le système de civilisation capitaliste. C'est pour cela qu'il s'est affronté de toutes ses forces, pratiquement et théoriquement, aux nationalisations, considérées par nombre de pseudo-révolutionnaires, comme un pas positif vers le socialisme. Il liait, en bon matérialiste, les mesures immédiates aux mesures historiques. Si pour lui, l'État, pour aussi ouvrier qu'il fût, ne pouvait être le détenteur de l'économie en pleine révolution, il n'y avait rien de positif pour le prolétariat à ce que l'État capitaliste s'empare de secteurs industriels entiers, d'autant plus que tel était l'objectif principal de ceux qui se présentaient mensongèrement comme les défenseurs de la classe prolétarienne : les partis staliniens et leurs laquais trotskystes et autres. Une fois de plus, sur ce thème, comme sur d'autres, il se basa sur l'expérience vécue. En Espagne, le parti stalinien réussit à défaire les armes à la main les collectivités, qui étaient la propriété collective atomisée du prolétariat en les substituant par les nationalisations, qui sont la propriété collective capitaliste, preuve s'il en est de la nature réactionnaire de semblable escroquerie. Les nationalisations n'étaient que des mesures économiques liées aux besoins intrinsèques de l'accumulation du capital, et non aux besoins immédiats et historiques du prolétariat, qui entraînent nécessairement l'attaque de cette accumulation en vue de la destruction du capital et de son État.

Ces considérations impliquèrent pour Munis et ses camarades, le besoin de critiquer radicalement le Programme de Transition de la *IV^{ème} Internationale*, rédigé par le « Vieux » (Trotsky) et qui prétendait fonder en un seul, programme minimum et programme maximum. Ils le firent en étant militants trotskystes. En effet, toutes les mesures transitoires qui y apparaissent dépendaient de la nationalisation et non de la socialisation que la future révolution devait impulser. Pour Munis et ses

camarades, les mesures et les revendications immédiates devaient dépendre non des possibilités du capital, mais des possibilités de la société débarrassée du capital. Dans cette optique, ils rédigèrent plus tard, lorsqu'ils se constituèrent comme *Fomento Obrero Revolucionario*, un « *Pour un Second Manifeste Communiste* » qui contient un chapitre intitulé « *Les tâches de notre époque* ». Y apparaissent des consignes et des revendications dont l'objectif est de faire face au capitalisme à tous les niveaux : politique, organisationnel et économique.

Les syndicats contre la révolution

Pour Munis, l'école de guerre du communisme est bel et bien la lutte de classes quotidienne. Par conséquent, les révolutionnaires qui doivent y participer, ont l'obligation, s'ils ne veulent pas se transformer en simples idéologues, de formuler des consignes claires de lutte pour favoriser l'union croissante des prolétaires et l'affaiblissement des forces capitalistes, en s'attaquant à l'accumulation du capital. Pour ce faire, et c'est une autre position fondamentale de Munis, le prolétariat doit lutter contre le syndicalisme, représentant effronté à partir d'un certain niveau de développement capitaliste, du monde marchand au détriment du mouvement prolétarien qu'il prétend représenter. Les syndicats, même s'ils proviennent de la classe ouvrière et de sa lutte, n'ont jamais été des organisations révolutionnaires. Leur fonction consistait à intervenir dans les conflits inévitables du « *monde du travail* », pour obtenir de meilleures conditions générales. D'intermédiaires dans l'achat et la vente de la force de travail, ils se consolidèrent comme rouage indispensable du système capitaliste, réussissant même à être directement copropriétaires du capital dans les pays où celui-ci était concentré aux mains de l'État. Et là où ils maintiennent leur rôle traditionnel, ils reçoivent des subventions importantes de l'État (celles-ci provenant bien entendu de l'exploitation de la classe ouvrière), et sont régis comme n'importe quelle entreprise capitaliste. Lorsqu'il le faut, ils licencient leurs employés pour maintenir un taux d'exploitation convenable et une bonne rentabilité. L'incompatibilité absolue des syndicats avec la révolution n'est pas due, pour Munis, à la contingence d'avantages impossibles à obtenir au sein du capitalisme. Même s'ils pouvaient être obtenus, le caractère réactionnaire de ces organisations subsisterait. Ce qui engendre ce caractère est essentiel, non accidentel ; intrinsèque et non extrinsèque aux syndicats ; cela provient de leur propre fonction revendicative. Ils sont les premiers intéressés à ce qu'il y ait quelque chose à revendiquer, ce qui n'est possible que si le prolétariat

continue indéfiniment à être prolétariat, force de travail salarié.

Les syndicats représentent la pérennité de la condition prolétarienne, l'achat et la vente de la force de travail est la condition de leur existence. Représenter la pérennité de la condition prolétarienne équivaut à accepter et à représenter aussi la pérennité du capital. Les deux facteurs antithétiques du système doivent se maintenir pour que le syndicalisme accomplisse sa fonction. De là sa profonde nature réactionnaire, indépendamment des va-et-vient pouvant modifier, avantageusement ou non, l'achat et la vente de la main-d'œuvre. Là réside son caractère contre-révolutionnaire, d'autant plus marqué au moment où la seule issue positive pour l'humanité est la société sans classes, sans État, sans frontière, sans esclavage salarié. Humanité qui ne sera atteinte qu'au travers de la constitution du prolétariat en classe révolutionnaire. C'est ce qu'empêchent précisément de façon active et organisée des forces tel le syndicalisme.

C'est pourquoi Munis a tant insisté sur le besoin d'auto-organisation des prolétaires, sans tomber dans une idéalisation extrême de celle-ci, comme ce fut le cas du courant historique dénommé « *conseilliste* », qui en sacrifiant les conseils ouvriers et la dite démocratie ouvrière, excluait de cette auto-organisation les révolutionnaires organisés en parti, contredisant ainsi le postulat qui était le sien et qu'il encensait tant, la fameuse démocratie ouvrière.

Classe et Parti

Pour Munis, l'organisation des révolutionnaires en parti était indispensable pour la victoire de la révolution mondiale. Cependant, une fois de plus, il a recouru à l'arme de la critique. Il s'opposa donc dans plusieurs textes, et en pratique, à la conception bolchevique du parti basée sur le centralisme démocratique, tout en critiquant très crûment les antipartis, ces prêtres d'une spontanéité ouvrière mystique. Pour lui, la distinction entre la classe historiquement révolutionnaire et les révolutionnaires est imposée par le capitalisme, par sa propre existence, et cette distinction est d'autant plus apparente dans les périodes de calme social. Mais nier cette distinction, c'est nier la possibilité même de la révolution sociale. En faisant dépendre l'avenir de l'automatisme économique-social, on tombe dans l'évolutionnisme. C'est pourquoi il a abordé, à la lumière de l'expérience historique, le problème de la connexion entre la classe et les révolutionnaires, entre la révolution et l'organisation, entre le parti et la dictature du prolétariat, non point abstraitement, en imaginant des conditions idéales, mais concrètement, à partir de la situation existante et de l'expérience qui ne dépendent d'aucun vouloir.

Au simplisme de l'affirmation de Lénine dans « *Que faire ?* »¹, où la pensée révolutionnaire apparaît comme une distillation pure des sciences et de la philosophie, applicable ensuite au mouvement ouvrier, Munis oppose la réflexion de Rosa Luxemburg qui affirmait que Marx n'avait pas attendu d'écrire « *Le capital* » pour devenir communiste, et que s'il avait pu l'écrire, c'est parce qu'il était communiste. En effet, l'existence des luttes ouvrières et en leur sein l'existence de révolutionnaires est la condition primordiale de l'utilisation des sciences et de la philosophie pour élaborer la théorie révolutionnaire.

Au simplisme de la conception de Lénine s'ajoute l'idée tactique de répondre à la discipline et à la centralisation imposée à la classe ouvrière dans les usines par une centralisation et une discipline parallèles, mais de signe opposé. Lénine passait sous silence le fait que l'action révolutionnaire de la classe se dresse pour abattre toutes les formes d'organisation et d'obéissance inséparables du système. D'autre part, le travail politique illégal à l'époque de la Russie tsariste excluait dans la majorité des cas les discussions et les décisions démocratiques. La direction était en pratique investie de pouvoirs encore plus larges que ceux que le centralisme démocratique lui conférait. Les pouvoirs octroyés à la direction centrale, ne serait-ce que de congrès à congrès, se révéleront de plus en plus despotiques et l'une des armes les plus tranchantes de la contre-révolution en Russie. Ceci étant, Munis a toujours insisté sur le fait que le centralisme démocratique n'a fait que favoriser le processus contre-révolutionnaire en Russie, et n'en a jamais été directement la cause. Comment expliquer sinon les « *dix jours qui ébranlèrent le monde* », moment où le parti bolchevique joua le rôle principal comme parti révolutionnaire ? Si la révolution a échoué en Russie, c'est avant tout parce qu'elle ne s'est pas étendue au niveau européen et mondial, et aussi parce que la révolution permanente en Russie, dirigée par le prolétariat comme classe révolutionnaire, en est essentiellement restée à une phase politique et démocratique et n'est pas passée, sans solution de continuité, à la transformation communiste de la société. C'est pourquoi pour Munis, tant que la loi de la valeur persiste, aucune combinaison organique (centralisme, fédéralisme, verticalisme, conseilisme, autonomisme, partitisme) pas plus que la plus grande honnêteté des hommes les plus aptes, ne réussira à repousser le danger contre-révolutionnaire.

Munis ne croit pas au « *parti unique* », il l'abomine, d'autant qu'il est une pure invention stalinienne. Pour lui, le parti historique du prolétariat ne peut être que le prolétariat lui-même en pleine action

¹ Écrit basé sur le texte de Kautsky : *Les trois sources du marxisme*.

révolutionnaire. Aucune organisation ne pourra lui ravir cette fonction sans aller contre la révolution, car ce que comprend le mouvement révolutionnaire d'une classe, son devenir, n'admet aucune camisole de force ni d'impositions partitistes pour aussi savantes et raffinées qu'elles soient. C'est le mouvement de la liberté face à la nécessité, et par conséquent, ce n'est qu'en respectant et en approfondissant la liberté du prolétariat que l'on peut penser la dictature du prolétariat, transition vers la liberté de tous les êtres humains.

Décadence du système de civilisation capitaliste

Pour Munis, la révolution sociale communiste est non seulement possible, mais elle est urgente pour l'humanité. En effet, selon lui, le capitalisme est un système de civilisation décadent. Utiliser cette expression n'a rien d'original. Ce qui l'est, c'est la manière de la définir et de la comprendre. Les théoriciens de cette conception de décadence, qui se sont fondamentalement basés sur les écrits de Marx et d'Engels, et qui étaient tous des révolutionnaires impliqués pratiquement dans les grands événements du début du XXe siècle, entrevirent la fin de la phase ascendante du capitalisme en constatant son incapacité en tant que système à faire croître les forces productives. Leur affirmation (peu importe ici qu'ils aient diagnostiqué une crise de surproduction définitive et insurmontable, la saturation des marchés, la baisse définitive du taux de profit...) correspondait plus ou moins à ce qu'ils pouvaient concrètement constater entre les deux guerres capitalistes mondiales. Mais continuer à défendre une thèse semblable après la seconde guerre mondiale, comme le firent et le font encore leurs épigones actuels, dénote une conception a-matérialiste et a-dialectique de l'histoire. Pour Munis, le communiste ne doit jamais faire coller sa théorie à la réalité. Sa vision critique de la réalité, non inventée, doit l'obliger à remettre en question ses propres conceptions. Cela donne bien plus de force à la théorie révolutionnaire lui permettant ainsi de contribuer de façon décisive à la praxis de la transformation sociale de la réalité. Pour Munis, ce n'est pas l'absence de croissance économique et industrielle mais la croissance même, à *partir d'un certain stade de développement social*, qui prouve la caducité de tout le système de civilisation capitaliste. La décadence se manifeste clairement au travers de la contradiction évidente entre les limites économiques et sociales du capital, qui s'achemine à grands pas vers sa mort et celle de l'humanité, et les possibilités matérielles concrètes que pourrait avoir la société libérée du capital, et par conséquent libérée de ses limitations mercantiles. Ce n'est pas la crise économique irréversible (surproduction, baisse définitive du taux de profit...), mais la persistance de

l'industrialisme capitaliste et de la croissance des forces productives qui réclament à grands cris la suppression du système capitaliste, puisque les instruments de production (dont nombre seront même à supprimer) nous permettent amplement de nous libérer de leur mesquinerie marchande. C'est le capital en pleine croissance économique qui afflige le genre humain encore plus durement que durant toutes les crises cycliques qui se sont produites jusqu'à son plein apogée au XIXe siècle. Deux guerres mondiales et le mouvement ouvrier lui-même ont amplement prouvé que c'est un système totalement obsolète du point de vue du devenir humain. Pour Munis, le capitalisme est en décadence parce qu'il a déjà accompli sa mission historique : la mondialisation de ses rapports de production. Il a créé un prolétariat mondial, la classe des esclaves salariés modernes, qui a amplement la possibilité, si elle se le propose au cours de sa lutte inévitable, de détruire les rapports capitalistes de production, seule façon d'en finir avec les classes sociales elles-mêmes.

Par ailleurs, les « *décadentistes* » dévoreurs et reproducteurs de schémas de productivité et de croissance l'exaspéraient au plus haut point de par leur attente quasi béate d'un « *sésame ouvre-toi* » du devenir humain, cette fameuse crise économique, qui, confirmant, d'après eux, la décadence du système, allait soi-disant avoir la vertu de réveiller les masses somnolentes, dont la torpeur provenait, soi-disant, de leur intégration dans la fameuse société, dite à tort, de consommation, comme si, même sans crise économique, les motifs n'abondaient pas pour susciter la rébellion contre ce vieux monde inique. Il faudrait donc une misère plus grande, plus absolue ? Il faudrait que toutes les grandes entreprises capitalistes s'effondrent ? Il faudrait que les marchandises-hommes jetées massivement dans les poubelles du chômage soient mille fois plus importantes numériquement ? Les hordes affamées comprendraient-elles alors la nécessité de la révolution sociale ? Il ne le pensait pas. Il était convaincu que dans les conditions actuelles, une crise économique réelle ne ferait que compliquer la résolution positive du problème social. Dans le marasme miséreux qu'une telle situation ne manquerait pas d'ajouter au marasme existant, et faute de référence authentiquement communiste pour combattre ce monde, l'instinct de survie prendrait le pas sur la nécessité et la possibilité d'émancipation sociale, et les travailleurs errants seraient prêts à suivre quiconque leur proposerait du bon vieux travail salarié pour pouvoir survivre. À ce propos, il rappelait souvent ce qu'écrivit Marx à Engels le 19 août 1852 : « *Le comble du malheur, c'est lorsque les révolutionnaires doivent se soucier du pain des ouvriers.* »

Le prolétariat n'a pas de patrie

Pour Munis, le prolétariat doit agir en tant que sujet historique, et non comme un objet malléable à souhait. Et comme sujet, il ne peut imposer aujourd'hui qu'une issue positive à l'humanité, le communisme, société sans esclavage, sans classes, sans État et sans loi de la valeur. Tactique et stratégie doivent se plier à cet objectif et à lui seul. Les théories et les pratiques qui ont montré dans les faits à partir d'un moment donné leur nocivité réactionnaire par rapport à l'émancipation du genre humain doivent être dénoncées et combattues. C'est le cas, outre le parlementarisme et le syndicalisme, des mouvements dits de libérations nationales défendus par tous les pseudo-révolutionnaires qui ont fait volontairement ou non le jeu de l'impérialisme russe lorsque celui-ci était mensongèrement présenté comme le grand représentant du communisme mondial. Tous avaient certainement oublié la célèbre phrase de celui qui pourtant leur était présenté comme un dieu, et qui, en collaboration avec Engels, avait rédigé le célèbre manifeste où elle se trouve : « *le prolétariat n'a pas de patrie, on ne peut lui ravir ce qu'il ne possède pas* ». Lénine ne l'avait certes pas oublié, mais Munis constate que Rosa Luxembourg avait raison contre lui en affirmant l'impossibilité du « *droit des peuples à disposer d'eux-mêmes* » sous le capitalisme. Comme il l'affirme si bien lui-même dans *Pour un second manifeste communiste* : « *L'asservissement des pays sous-développés restera toujours proportionnel à l'aide que les grandes puissances leur apporteront, sans que le retard économique des premiers par rapport aux seconds cesse de croître. Et l'indépendance nationale accélère ce mouvement par l'association volontaire des exploités locaux qui, tout en mettant à profit les immondes duperies traditionnelles du patriotisme, deviennent les fourriers du grand capital impérialiste. La puissance de celui-ci à l'heure actuelle n'a guère à craindre, pas même de la nationalisation de ses propriétés par les pays 'souverains'. 'L'expropriation des impérialistes' fait revenir à la fin leur dû aux impérialistes, par le jeu du commerce et des investissements dans toutes les branches de la production mondiale, tout en continuant à resserrer l'enchaînement des faibles aux forts. Il n'est pas impossible qu'un pays passe d'une férule impérialiste à l'autre, mais la loi d'airain de l'économie capitaliste ne peut être brisée que par la suppression de la marchandise, à commencer par son origine, le travail salarié, qui fait de l'homme, partout dans le monde, un être amoindri, en proie aux démagogues nationaux et internationaux.* » Il est donc évident pour Munis, « *qu'il n'est plus l'heure de développer le capitalisme nulle part, mais de l'abattre partout.* » Les conditions matérielles, objectives existent amplement pour l'avènement du communisme, il n'y a donc pas à contribuer de

quelque manière que ce soit à les créer en appuyant des initiatives capitalistes, contrairement à ce que tactiquement, à tort ou à raison, les authentiques communistes au XIX^{ème} siècle ont pu faire sans jamais oublier ou cacher le véritable objectif de la lutte de classes. Ils ne s'alliaient aux fractions les plus radicales de la bourgeoisie, à un moment où existaient encore des vestiges de sociétés passées, que pour mieux pouvoir les détruire avec le reste de la classe bourgeoise le moment venu. Aujourd'hui, pensait Munis, c'est cette classe capitaliste mondiale comme un tout qu'il faut détruire avant qu'elle ne mène l'humanité à la barbarie la plus abominable. Comme il le dit si bien dans « *Coups d'éclair sur l'État* ² » : « *Les potentats du XXe siècle, qu'ils soient bourgeois ou hauts bureaucrates sont enterrés seuls, mais avant ils ont sucé sous forme de plus-value santé et vies humaines au niveau mondial, et provoqué la mort, dans des guerres, à des millions et des millions de personnes. Et s'ils ne mangent plus de viande humaine, ils la dévorent sous forme de travail salarié, ils vomissent les investissements comme leurs semblables vomissaient leurs repas dans les banquets romains, et dévorent à nouveau de la chair et de la moelle sous l'aspect de bénéfices, de croissance industrielle et de pouvoir. Les formes et les proportions ont beaucoup changé ; non le contenu. En ce sens, l'État se 'perfectionne' encore, mais il semble impossible de s'imaginer qu'il arrive à une phase encore plus oppressive. Cependant, une chose me semble évidente : si on le laisse atteindre la 'perfection', l'humanité ne relèvera plus la tête pendant des siècles...* ».

Le Comité d'édition des Œuvres Complètes de G. Munis.

² Petit texte qui résume un livre inédit de G. Munis malheureusement pas encore retrouvé sur l'origine de l'État et le besoin impérieux de sa destruction.

« J'exerce la justice historique, j'accorde à chacun ce qui lui revient » (Marx)

« Marx travaillait toujours avec une conscience extrême. ...il allait toujours à la source, quelque effort que cela pût lui coûter. [...] Jamais ses critiques n'ont pu trouver chez lui la moindre inexactitude ou lui prouver que sa démonstration s'appuyait sur des faits ne résistant pas à un examen sérieux. Cette habitude de remonter aux sources le conduisait à lire les auteurs les moins connus et qu'il est seul à citer. A voir la quantité de ces citations dans le Capital, on serait tenté de croire que l'auteur à pris plaisir à étaler son savoir. Mais il n'en n'est rien : « J'exerce la justice historique, disait Marx, j'accorde à chacun ce qui lui revient. » Il croyait en effet devoir nommer l'écrivain qui avait été le premier à exprimer une idée, ou qui en avait trouvé l'expression la plus exacte... Sa conscience littéraire était aussi sévère que sa conscience scientifique. Jamais il ne se serait appuyé sur un fait dont il n'était pas tout à fait sûr ; jamais non plus il ne se serait permis de traiter un sujet sans l'avoir étudié à fond. » P. Lafargue, Souvenirs sur Marx, Éditions Sociales, p.82.

Travailler avec une conscience extrême, ne souffrir d'aucune inexactitude, vérifier chacun des faits cités en appui de sa démonstration, aller à la source, accorder à chacun ce qui lui revient, bref, avoir une conscience littéraire aussi sévère que scientifique, telle est l'éthique à laquelle Marx s'est astreint. Elle participe de la force de ses analyses et permet un débat d'idées en toute clarté. C'est cette attitude dans la discussion que nous entendons défendre dans les controverses existantes au sein de la *Gauche Communiste* sur la théorie des crises. Elle nous permettra d'approfondir quelques questions théoriques en discussion et de relever plusieurs problèmes éthiques posés par ce débat.

Le rôle des marchés extra-capitalistes chez Marx et Luxemburg...

Pour Rosa Luxemburg, la dynamique de l'accumulation dépend de l'importance de la demande émanant des marchés extra-capitalistes et l'épuisement de celle-ci annonce la mort du

capitalisme¹. Marx soutient une compréhension totalement opposée : « Tant que le capital est faible, il cherche à s'appuyer sur les béquilles d'un mode de production disparu ou en voie de disparition ; sitôt qu'il se sent fort, il se débarrasse de ses béquilles et se meut conformément à ses propres lois. »² La sphère précapitaliste ne constitue donc pas un milieu dont le capitalisme devrait se nourrir pour pouvoir s'élargir, mais une béquille dont il doit se débarrasser pour se mouvoir sur ses propres bases.

Appréhender la place que Marx attribue aux marchés extra-capitalistes dans le développement du capitalisme permet de comprendre pourquoi il les élimine de son analyse dans le *Capital* : non pas seulement par hypothèse méthodologique comme le pense Luxemburg, mais surtout parce qu'ils représentent une béquille dont le capitalisme a dû se débarrasser. Ignorant cette analyse, Luxemburg n'a pas compris les raisons profondes pour lesquelles ces marchés ont été écartés par Marx de l'étude du

¹ Pour une présentation plus complète de l'analyse de Rosa Luxemburg, nous renvoyons le lecteur à notre article *Théorie des crises : Marx – Luxemburg (I)* dans le n°2 de cette revue.

² Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, La Pléiade II : 295.

capitalisme moderne dont il situe le commencement en 1825 : « ...ce n'est qu'avec la crise de 1825 que s'ouvre le cycle périodique de sa vie moderne »³.

Néanmoins, elle a l'honnêteté de souligner deux caractéristiques essentielles concernant la place occupée par la sphère précapitaliste dans l'œuvre de Marx. En premier lieu, elle reconnaît qu'il l'a totalement exclue de son analyse⁴ et qu'il se tient à cette idée « avec conséquence tout au long des trois livres du Capital »⁵, à tel point que ce sera l'un des reproches essentiels qu'elle lui adressera⁶ : si elle estime que cette exclusion est pertinente pour exposer le contenu du volume I, le fait de maintenir à l'écart les marchés extra-capitalistes dans son analyse du processus de circulation (volume II) et de l'ensemble du capital (volume III) lui apparaît comme une grave erreur⁷. En second lieu, elle souligne très justement que Marx n'attribue de rôle

³ Marx, *Postface à la seconde édition allemande du Capital*, La Pléiade I : 553.

⁴ « Marx prétend, comme il l'a expressément affirmé à plusieurs reprises, exposer le processus de l'accumulation du capital total dans une société composée exclusivement de capitalistes et d'ouvriers. **Chacun des livres du Capital contient des passages qui vont dans ce sens** » (*L'Accumulation...*, § 25), passages que Rosa relève avec soin et desquels elle tire la conclusion suivante : « **Il n'y a pas de doute que Marx a voulu exposer le processus de l'accumulation dans une société composée exclusivement de capitalistes et d'ouvriers, dans un système de domination générale et absolue de la production capitaliste** » (ibid).

⁵ « Marx, nous l'avons vu, prend pour hypothèse théorique de son analyse la domination générale et absolue de la production capitaliste, **et il s'y tient avec conséquence tout au long des trois livres du Capital** » (*L'Accumulation...*, § 26).

⁶ « Le schéma marxien de la reproduction élargie ne réussit donc pas à nous expliquer le processus de l'accumulation tel qu'il a lieu dans la réalité historique. A quoi cela tient-il ? Tout simplement aux prémisses du schéma lui-même. Le schéma entreprend de décrire le processus de l'accumulation en partant de l'hypothèse que les capitalistes et les salariés sont les seuls représentants de la consommation sociale » (*L'Accumulation...*, § 26).

⁷ « ...Marx n'a pas fourni de solution achevée au problème, mais l'hypothèse de la domination absolue de la production capitaliste complique les données. [...] ...cette théorie, qui repose sur l'hypothèse d'une production capitaliste isolée et se suffisant à elle-même, est impuissante, nous l'avons déjà vu, à résoudre le problème de la réalisation de la plus-value. [...] Cette hypothèse, que Marx a mis à la base de son schéma de l'accumulation, ne correspond ni à la pratique journalière ni à l'histoire du capital ni au caractère spécifique de ce mode de production [...] Non seulement l'accumulation ne peut être expliquée à partir de l'hypothèse de la domination générale et absolue de la production capitaliste, mais elle est même tout simplement inconcevable à tous égards sans le milieu non capitaliste [...] L'hypothèse de base du schéma marxien de l'accumulation ne correspond donc qu'à la tendance historique objective du mouvement de l'accumulation et à son terme théorique » (*L'Accumulation...*, § 26 et 29).

significatif à ces marchés que dans le cadre de l'accumulation primitive et qu'il les évacue ensuite totalement pour expliquer l'accumulation élargie⁸.

...et ce qu'en font les épigones actuels de Luxemburg

Si Marx considère les échanges avec le milieu précapitaliste comme des béquilles caractérisant un capitalisme faible et dont ce dernier doit se débarrasser, s'il ne confère de rôle aux marchés extra-capitalistes que dans le cadre de l'accumulation primitive, s'il écarte explicitement ceux-ci pour analyser l'accumulation élargie, s'il se tient fermement à ces trois règles tout au long du *Capital* et que même Rosa Luxemburg en convient au point de le lui reprocher, il serait absurde de vouloir rechercher leur présence dans ses écrits et encore plus absurde de prétendre que les marchés extra-capitalistes seraient au cœur de son explication des crises de surproduction. Et bien non ! Pour certains défenseurs actuels des thèses luxemburgistes sur l'accumulation, comme le *Courant Communiste International* (CCI), l'analyse de Rosa Luxemburg serait en pleine conformité avec celle de Marx⁹ et ce dernier aurait mis l'insuffisance des marchés extra-capitalistes au cœur de sa compréhension des crises de surproduction¹⁰ !

⁸ « Certes, Marx analyse en détail le processus de l'appropriation des moyens de production non capitalistes, ainsi que le processus de la transformation de la paysannerie en prolétariat capitaliste. Tout le 27^e chapitre du livre I du *Capital* est consacré à la description de la genèse du prolétariat anglais, de la classe des petits fermiers capitalistes ainsi que du capital industriel. Marx met l'accent dans la description de ce dernier processus sur le pillage des pays coloniaux par le capital européen. **Mais il n'étudie ces faits que dans la perspective de « l'accumulation primitive ». Les processus cités n'illustrent pour Marx que la naissance du capital, Marx les décrit comme l'enfantement douloureux de la production capitaliste par la société féodale. Dès qu'il passe à l'analyse théorique du processus capitaliste - de la production comme de la circulation - il revient sans cesse à son hypothèse de la domination générale et absolue de la production capitaliste** » (*L'Accumulation...*, § 26).

⁹ « Rosa Luxemburg pensait que sa thèse n'était pas tellement sujette à controverse, précisément parce qu'elle l'avait fermement basée sur les écrits de Marx et des partisans de sa méthode » extrait de l'article *Rosa Luxemburg et les limites de l'expansion du capitalisme* dans la *Revue Internationale* du CCI n°142.

¹⁰ « Karl Kautsky qui, **reprenant les conclusions de Marx**, mit notamment en avant le fait que ni les capitalistes, ni les ouvriers ne pouvant consommer l'ensemble de la plus-value produite par le système, ce dernier était alors sans cesse poussé à conquérir de nouveaux marchés **en dehors de lui-même** » *Revue Internationale* du CCI n°142.

Dès lors, comment faire apparaître dans *Le Capital* ce qui ne s'y trouve pas ? Comment suggérer auprès du lecteur l'existence de ce que Marx a lui-même écarté ? Comment faire croire que les marchés extra-capitalistes seraient au cœur de son analyse ? Autrement dit, comment placer l'analyse économique de Rosa Luxemburg sous l'autorité de celle de Marx ? Tel est l'enjeu pour ces épigones. Ce sont quelques uns des procédés utilisés pour induire de telles idées que nous aurons l'occasion de relever au travers de questions théoriques posées dans ce débat.

Marx, Malthus, Luxemburg et ses épigones

Le principal moyen mobilisé pour faire croire que les marchés extra-capitalistes seraient au cœur de l'explication des crises de surproduction chez Marx consiste à brandir l'un ou l'autre extrait de ses écrits pour tenter de le suggérer : « ... "la demande émanant du travailleur productif lui-même ne peut jamais suffire à toute la demande, parce qu'elle ne recouvre pas entièrement le champ de ce qu'il produit. Si c'était le cas, il n'y aurait plus aucun bénéfice ni, donc, de raison pour le faire travailler. L'existence même d'un profit réalisé sur une marchandise quelconque implique une demande autre que celle émanant du travailleur qui l'a produite"... »¹¹. Bien évidemment, c'est le petit bout de phrase semblant correspondre à l'analyse de Luxemburg qui est souligné : « une demande autre que celle émanant du travailleur qui l'a produite ». Dès lors, est-on ici en présence de la preuve formelle que le fond de l'analyse de Marx serait analogue à la logique luxemburgiste ? Peut-on raisonnablement souscrire à une telle interprétation ?

Celui qui se soucie d'appliquer l'éthique de Marx (« 'J'exerce la justice historique, j'accorde à chacun ce qui lui revient' ») constatera immédiatement qu'il n'en n'est rien. Pourquoi ? Parce que les chauds partisans de cet extrait se gardent souvent d'indiquer que Marx recopie Malthus à cet endroit¹² et, plus grave, omettent systématiquement d'informer le lecteur que cette « demande autre » fait référence aux couches sociales dont le pouvoir d'achat est dérivé de la plus-value et non pas à la sphère extra-capitaliste. Rosa Luxemburg l'explique d'ailleurs très bien lorsqu'elle souligne que cette demande provient des « rentiers et des prébendiers de

*l'État, qui eux-mêmes tiennent leur pouvoir d'achat de la main des capitalistes »*¹³.

En effet, comme de nombreux économistes de son temps, Malthus sait pertinemment bien que le profit découle de la différence entre le salaire payé à l'ouvrier et la valeur qu'il crée par son travail. Dès lors, il est forcément impossible que la consommation des salariés puisse être à la hauteur de ce qu'ils produisent, sinon il n'y aurait plus de profit. Malthus conclut alors à la nécessité d'une couche de consommateurs qui ne soient pas engagés dans la production mais dont la consommation peut venir soutenir la réalisation du produit total.

Si Marx acquiesce à ce raisonnement fondant la nécessité d'une tierce demande autre que celle provenant des capitalistes et des ouvriers, c'est parce qu'il a explicitement conçu une telle fonctionnalité économique¹⁴. Cependant, l'appui à cette idée d'une tierce demande n'a rien à voir avec celle envisagée par Luxemburg puisque la première est *interne* au capitalisme pur alors que la seconde est *externe*.

Ainsi, en accordant « à chacun ce qui lui revient », il est aisé de rétablir « la justice historique » mise à mal par ceux qui travestissent la pensée d'un auteur (Marx) pour l'utiliser comme argument d'autorité afin de justifier une thèse (luxemburgiste) qui n'a rien à voir avec ladite pensée ! Un tel subterfuge est profondément contraire à l'éthique de Marx.

Enfin, signalons que parmi les milliers de pages des écrits économiques de ce dernier, l'on ne trouve cet extrait de Malthus que dans les *Grundrisse* et les

¹³ « Malthus prêche l'idéologie des intérêts de **cette couche de parasites de l'exploitation capitaliste qui vivent de la rente foncière et se nourrissent aux mangeoires de l'État**, et le but qu'il préconise est l'attribution d'une portion aussi grande que possible de plus-value à ces « consommateurs improductifs. » [...] Tous les deux, Malthus comme Sismondi, cherchent une catégorie de consommateurs qui achètent sans vendre, pour sauver l'accumulation capitaliste... [...] ...Malthus les cherche pour créer le profit proprement dit. C'est un secret d'ailleurs bien gardé par Malthus que de savoir comment **les rentiers et les prébendiers de l'État, qui eux-mêmes tiennent leur pouvoir d'achat de la main des capitalistes**, peuvent aider ceux-ci à s'approprier le profit en achetant des marchandises à un prix majoré » (*L'Accumulation...*, § 14 sur Malthus).

¹⁴ « A mesure que croît la substance matérielle dont la classe capitaliste et **ses parasites s'engraissent, ces espèces sociales croissent et multiplient**. L'augmentation de leur richesse ... fait naître avec les nouveaux besoins de luxe de nouveaux moyens de les satisfaire [...] Enfin l'accroissement extraordinaire de la productivité dans les sphères de la grande industrie ... permet d'employer progressivement une partie plus considérable de la classe ouvrière à des services improductifs et de reproduire notamment en proportion toujours plus grande sous le nom de classe domestique, composée de laquais, cochers cuisinières, bonnes, etc., les anciens esclaves domestiques » (Marx, livre III).

¹¹ Marx, *Grundrisse*, chapitre du Capital, éd. 10/18, p. 225.

¹² Suggérant ainsi que sa paternité lui en reviendrait comme dans l'article : « Qu'est-ce que la décadence ? » publié dans le n°383 de *Révolution Internationale* (CCI).

Théories sur la plus-value. Dès lors, s'il correspondait vraiment à la conception que certains veulent y voir (que les crises de surproduction, chez Marx, découleraient de l'insuffisance d'une demande extra-capitaliste), alors :

a) Pourquoi ne trouve-t-on pas cette conception et cette citation de Malthus au cœur du *Capital* ? Marx était-il aussi peu rigoureux au point de ne pas reprendre et exposer ce qui constituerait le cœur de sa théorie des crises ?

b) Pourquoi Marx a-t-il explicitement écarté la sphère précapitaliste de son analyse des crises alors que celle-ci en constituerait le fondement ?

c) Si le manque des marchés extra-capitalistes constituait réellement le soubassement des crises de surproduction chez Marx, pourquoi n'a-t-il pas réintroduit ce 'facteur clé' dans ses livres II et III ?

d) Encore plus incompréhensible : comment peut-on raisonnablement s'expliquer que Marx confine explicitement le rôle des marchés extra-capitalistes à la seule période de l'accumulation primitive alors qu'ils sont censés être au cœur de son analyse des crises de surproduction du capitalisme moderne ?

Prétendre que les marchés extra-capitalistes seraient au cœur de la théorie des crises chez Marx ravale purement et simplement celui-ci au rang de premier potache venu puisqu'il aurait tout bonnement oublié de parler et d'expliquer ce qui constituerait l'essence même de la contradiction mortelle du capitalisme ! Tel est l'approfondissement théorique que nous donnent à 'penser' certains épigones de Luxemburg ! Ils l'accompagnent de quelques 'arguments' qu'il nous faut maintenant considérer d'un peu plus près.

« Rosa Luxemburg déraisonne d'une manière incroyable et se détourne de Marx » (Lénine)

Dans son livre II, Marx a élaboré des schémas exprimant les conditions d'équilibre requises pour la bonne marche de la reproduction élargie du capital. Il précise néanmoins explicitement qu'elles sont purement « *fortuites* » car le fonctionnement normal du capitalisme est traversé de lois contradictoires qui engendrent régulièrement des crises de surproduction : « *Il s'ensuit certaines conditions particulières pour l'échange normal dans ce mode de production et, partant, pour le cours normal de la reproduction, que ce soit à l'échelle simple ou élargie. Elles se convertissent en autant de conditions d'un développement anormal, en possibilités de crise, puisque l'équilibre – étant donnée la forme naturelle de cette production – est lui-même fortuit* »¹⁵. Telle est sa conception de la

dynamique et des crises du capitalisme : les équilibres nécessaires pour assurer l'accumulation élargie au sein du capitalisme pur sont « *fortuits* » car régulièrement perturbés par les lois contradictoires du développement capitalistes.

Si les conditions d'équilibre de la reproduction élargie sont purement « *fortuits* », il est alors totalement déraisonnable de prétendre que les schémas de reproduction exprimeraient une « *identité immanente entre la production de la plus-value et sa réalisation* » et qu'il n'y aurait « *pas de limites à l'accumulation du capital* » comme le soutient Luxemburg¹⁶. Celle-ci qualifie même les raisonnements de Marx de « *manège de foire* » et fait de lui un précurseur du Tougan-Baranovisme : « *nous nous mouvons dans un cercle, comme dans la théorie de Tougan-Baranowsky* »¹⁷.

Comme souvent, les critiques excessives révèlent surtout les incompréhensions de celui qui les énonce plutôt que leur pertinence. Ainsi, une bonne lecture du livre II aurait permis à Luxemburg de comprendre sa méprise. Il n'y a pas plus de Tougan-Baranovisme chez Marx que de contradictions entre les livres II et III du *Capital*¹⁸. Ce sont pourtant de telles idées sur les schémas de Marx qui sont colportées de façon lancinante¹⁹.

La critique maintes fois énoncée envers Luxemburg est pourtant très claire : elle pense à tort que les schémas de reproduction du livre II supposent une « *identité immanente entre la production de la plus-value et sa réalisation* » et qu'il n'y aurait « *pas de limites à l'accumulation du capital* » alors que Marx prend soin de rejeter explicitement une telle interprétation en disant que cette identité est purement « *fortuite* », « *anormale* » et qu'elle « *se convertit... en possibilités de crises* ». Malgré cela, certains répètent constamment que presque tous les critiques de Luxemburg jusqu'à nos jours

¹⁶ Rosa Luxemburg, *L'Accumulation du capital*, § 25.

¹⁷ Rosa Luxemburg, *L'Accumulation du capital*, § 25.

¹⁸ « *En comparant cette description [du livre III] avec le schéma du livre II, on s'aperçoit immédiatement de la différence. Loin de constater une contradiction immanente entre la production de la plus-value et sa réalisation, nous trouvons dans le schéma une identité immanente* » Rosa Luxemburg, *L'Accumulation du capital*, § 25.

¹⁹ « [Luxemburg] lui semblait néanmoins qu'il en résultait l'idée que le capitalisme pouvait accumuler de façon harmonieuse dans un système clos, disposant de la totalité de la plus-value produite à travers l'interaction mutuelle des deux branches principales de la production (le secteur des biens de production et celui des biens de consommation). Il apparut à Rosa Luxemburg que c'était en contradiction avec d'autres passages de Marx (dans le Volume III du *Capital* par exemple) qui insistent sur la nécessité d'une expansion constante du marché et, en même temps, établissent une limite inhérente à cette expansion » Revue Internationale du CCI n°142.

¹⁵ Marx, Livre II du *Capital*, vol. V aux Ed. Sociales : 141.

défendraient l'idée d'un capitalisme sans problème de réalisation ²⁰ !

Mais toutes ces soi-disant erreurs attribuées à Marx n'expriment pas que des incompréhensions ou de la malveillance dans le débat, elles impliquent aussi des conséquences « incroyablement déraisonnables », comme le dit Lénine, car :

a) A l'opposé de toute son œuvre et du combat de sa vie, comment peut-on raisonnablement penser que Marx aurait développé l'idée d'un capitalisme éternel au seuil de sa mort ? Marx se serait-il tiré une balle dans le pied avant de mourir ?

b) Sachant qu'il a rédigé le livre II *après* le livre III, peut-on aussi raisonnablement penser qu'à la toute fin de sa vie il aurait écrit un volume qui soit en contradiction flagrante avec celui qu'il avait déjà rédigé et qui suit dans l'ordre de lecture ?

c) A supposer l'interprétation de Luxemburg correcte, Marx aurait-il alors joué un dernier tour pendable, mais en direction de ses partisans cette fois, en rédigeant un volume II qui développerait l'idée d'un capitalisme éternel et en offrant ainsi un formidable marchepied à l'aile réformiste de son parti et au futur Tugan-Baranovisme ?

d) Enfin, comment peut-on raisonnablement penser que Marx aurait à ce point oublié et même écarté de son analyse ce qui constituerait le nœud de sa conception des crises de surproduction ? Impensable !

Au vu de toutes ces incohérences, l'on comprend mieux la réaction de Lénine à la lecture de *L'Accumulation du capital* de Rosa : « Je viens de lire le nouveau livre de Rosa. Elle déraisonne d'une manière incroyable et se détourne de Marx » ²¹.

L'éthique de Luxemburg et celle de ses épigones

Rosa Luxemburg explique très honnêtement dans son *Avant-propos* que c'est sa propre lecture du *Capital* qui ne lui a pas permis de comprendre, ni le « problème de la production capitaliste dans ses rapports concrets », ni celui « de ses limites objectives historiques » et que ce sont là les raisons pour

²⁰ « La question essentielle – que maintiennent quasiment tous les critiques de Luxemburg jusqu'à nos jours – est que les schémas de la reproduction montrent en fait qu'il n'existe pas de problème insoluble de réalisation pour le capitalisme » Revue Internationale du CCI n°142. Attribuer des propos absurdes à ses contradicteurs pour pouvoir les critiquer, telle n'a jamais été l'éthique de Marx.

²¹ Lettre aux éditeurs du *Social-Démocrate*, mars 1913. D'autres traduisent ce passage comme suit : « J'ai lu le nouveau livre de Rosa *L'Accumulation du capital*. Elle s'embrouille de façon choquante. Elle a distordu Marx » Revue Internationale du CCI n°142.

lesquelles elle a rédigé ses deux tomes sur l'accumulation ²².

Il est donc vain de soutenir que les marchés extra-capitalistes seraient au cœur de l'analyse des crises de surproduction chez Marx puisque Luxemburg écrit justement son ouvrage pour combler ce qu'elle pense être une lacune chez ce dernier. Dit autrement, pourquoi Luxemburg aurait eu besoin d'écrire son livre s'il lui avait suffi d'aligner quelques citations de Marx ?

Luxemburg a l'immense avantage sur ses épigones actuels d'être honnête dans sa démarche, d'avoir le courage d'assumer ses désaccords avec l'auteur du *Capital*, de parler d'erreurs et de contradictions chez Marx et d'essayer de les corriger. Elle ne s'est pas contentée d'aligner des citations de ce dernier pour faire croire à l'identité de conception et surtout pas en se rabaisant avec des procédés dont nous avons vu la haute teneur éthique.

Paradoxalement, en soutenant que les marchés extra-capitalistes seraient au cœur de la compréhension des crises chez Marx, les épigones de Luxemburg la desservent en sapant toutes les raisons qui sont à la base de la rédaction de son ouvrage. A les suivre, Luxemburg a très mal lu le *Capital* car il lui aurait suffi d'aligner « bien d'autres écrits de Marx qui pourraient être cités pour défendre l'importance centrale du problème qu'elle souleva » et l'affaire aurait été entendue ! ²³

« Des crises permanentes cela n'existe pas » (Marx)

Si Marx conçoit l'accumulation élargie comme réalisable au sein du capitalisme pur, ceci n'implique aucunement que la grandeur du marché s'ajuste automatiquement à la production car, dit-il, les lois contradictoires qui animent le capitalisme pur et les conditions d'équilibre nécessaires à l'accumulation élargie « ...se convertissent en autant de conditions d'un développement anormal, en possibilités de crise, puisque l'équilibre – étant donnée la forme naturelle de cette production – est lui-même fortuit » ²⁴. Ce sont ces lois contradictoires et ces déséquilibres qui

²² « L'idée du travail ci-dessus [L'Accumulation du capital] m'a été suggérée par une introduction populaire à l'économie politique ... Lorsqu'au mois de janvier ... je me préparais à achever ... ce travail de vulgarisation des théories économiques de Marx, je me heurtais soudain à une difficulté inattendue. Je ne parvenais pas à exposer d'une façon suffisamment claire le problème de la production capitaliste, dans ses rapports concrets, ainsi que ses limites objectives historiques » (Avant-propos à *L'Accumulation...*).

²³ Revue Internationale du CCI n°142.

²⁴ Marx, Livre II du *Capital*, Vol. V, Éditions Sociales : 141.

engendrent les crises cycliques de surproduction qu'il étudie avec soin dans son ouvrage majeur et dont une bonne trentaine sont empiriquement attestés tout au long des deux siècles de vie du capitalisme moderne (1825-2010).

Pour Marx, la dynamique propre de l'accumulation élargie du capital génère la demande sociale qui est à la base du développement de son propre marché, mais les lois contradictoires qui animent le système engendrent périodiquement un déficit de demande finale par rapport à ce qui est produit. L'insuffisance de marchés solvables chez Marx est donc *ponctuelle* et non pas *permanente*, ce qui est permanent et structurel chez lui ce sont les mécanismes qui engendrent périodiquement une insuffisance de marchés par rapport à la production. C'est la raison pour laquelle il avait déjà explicitement récusé la notion de crise permanente si chère à Rosa Luxemburg et ses épigones : « *Des crises permanentes cela n'existe pas* »²⁵.

Contrairement à Luxemburg, Marx n'a jamais conçu de surproduction permanente au sein du capitalisme pur. Pour lui, une crise n'advient qu'à intervalles ponctuels et découle des lois contradictoires du capitalisme. Jamais il n'a développé les quatre idées suivantes qui sont au fondement de la conception luxemburgiste de l'accumulation :

1) Le capitalisme pur ne serait capable que de reproduction simple car il ne contiendrait pas la demande requise pour assurer sa reproduction élargie.

2) De ce fait, le capitalisme pur est en surproduction permanente et ne doit sa capacité à l'écouler et à s'élargir que s'il existe une demande en provenance de marchés extra-capitalistes.

3) Les crises de surproduction du capitalisme global seraient la résultante de saturations ponctuelles des marchés extra-capitalistes.

4) La fin du capitalisme résulterait de l'épuisement de ces derniers.

Pas une seule ligne dans les milliers de pages des écrits de Marx ne peut venir attester l'un ou l'autre de ces quatre fondements de la vision luxemburgiste de l'accumulation.

Comment les épigones de Luxemburg transforment l'analyse de Marx ?

C'est cette analyse de Marx qui a été exposée dans un article paru en français sur le site Web du CCI du temps où l'auteur de la présente contribution militait

²⁵ *Théories sur la plus-value*, Éditions sociales, tome II : 592. Pour une argumentation plus développée sur cette question, nous renvoyons le lecteur à notre article sur ce sujet dans le numéro précédant de cette revue.

encore au sein de cette organisation : « *Par sa dynamique intrinsèque d'élargissement, le capitalisme génère en permanence la demande sociale qui est à la base du développement de son propre marché. Cependant, Marx nous a aussi montré que ses contradictions internes restreignent périodiquement ce même marché (la demande finale) par rapport à la production : « Alors que les forces productives s'accroissent en progression géométrique, l'extension des marchés se poursuit tout au plus en progression arithmétique »*²⁶. Telle est la base matérielle et récurrente de cette trentaine de cycles et de crises de surproduction dont il nous faut maintenant examiner la genèse »²⁷. De même, nous insistions à plusieurs reprises sur le fait que les deux contradictions principales du capitalisme que sont « *la baisse du taux de profit* » et « *les rapports antagoniques de distribution* » « *engendrent périodiquement une demande finale qui n'est pas à la hauteur de la production* »²⁸.

Autrement dit, nous mettions en évidence cette double proposition qui parcourt tous les écrits économiques de Marx : à la fois que le capitalisme génère la demande sociale qui est à la base de son propre élargissement **ET** que cette demande est néanmoins inéluctablement restreinte à intervalles réguliers suite aux lois contradictoires qui animent son fonctionnement. Or, voici comment cette position de Marx que nous exposons a été tronquée et présentée par le CCI :

[Ainsi, pour cette thèse : « *Le capitalisme génère en permanence la demande sociale qui est à la base du développement de son propre marché* » alors que, pour le CCI, « *contrairement à ce que prétendent les adorateurs du capital, la production capitaliste ne crée pas automatiquement et à volonté les marchés nécessaires à sa croissance* » (Plateforme du CCI)]²⁹.

En amputant notre première phrase, en omettant la suite ainsi que d'autres passages explicites, le CCI inverse le sens de la position de Marx que nous exposons et qui apparaît alors aux yeux des lecteurs comme identique à celle de J.B. Say ! En effet, ce n'est évidemment pas parce que Marx met clairement en évidence que le capitalisme génère la demande nécessaire à son propre élargissement qu'il défend l'idée d'une création « *automatiquement et à volonté les marchés nécessaires à sa croissance* » ! Et

²⁶ Engels, préface à l'édition anglaise (1886) du livre I du *Capital*, La Pléiade II : 1802.

²⁷ http://fr.internationalism.org/rint133/debat_interne_caus_es_prosperte_consecutive_seconde_guerre_mondiale_2.html#sdfootnote10anc

²⁸ Revue Internationale n°135 : *Origine, dynamique et limites du capitalisme d'Etat keynésiano-fordiste*.

²⁹ *Débat interne du CCI : les causes de la prospérité consécutive à la Seconde Guerre mondiale (III)*, Revue Internationale du CCI n°136.

pour cause, toute son œuvre consiste à dévoiler les lois contradictoires du capitalisme qui engendrent des crises *périodiques* de surproduction.

En réalité, le CCI n'a jamais compris ce double fondement de l'analyse de Marx que sont le puissant moteur *endogène* à son accumulation élargie **ET** les limites *internes* de cet élargissement car, pour Luxemburg et le CCI :

a) il n'existe pas de moteur *endogène* au capitalisme pur (ce dernier n'étant capable que de reproduction simple) ;

b) ce moteur est *externe* (il réside dans la demande émanant de la sphère précapitaliste) ;

c) les limites du capitalisme le sont également (l'épuisement des marchés extra-capitalistes).

Dès lors, le CCI résume le dilemme comme suit : soit vous adhérez à la vision luxemburgiste et cela vous absout d'être un « *adulateur du capital* » qui pense que « *la production capitaliste crée automatiquement et à volonté les marchés nécessaires à sa croissance* », soit vous adhérez à cette double proposition de Marx selon laquelle le capitalisme crée sa propre demande, mais insuffisamment à certains moments, et vous êtes alors ravalé au rang d'un J.B. Say ! Si toute autre analyse des crises de surproduction que celle énoncée par Luxemburg est systématiquement rangée parmi les conceptions des « *adulateurs du capital* » croyant à la permanence des marchés, c'est le débat lui-même qui est nié. Tel est bien l'enjeu et le sens des méthodes utilisés par le CCI : elles constituent l'un des obstacles majeurs à toute clarification et débat honnête ³⁰.

Taux de profit et marchés

Tout le monde sait que la saison d'été et le réchauffement climatique aboutissent à une conséquence identique : une hausse de la température atmosphérique. Si ces deux phénomènes peuvent se conjuguer, ils possèdent néanmoins deux causes totalement indépendantes : le réchauffement climatique s'explique par l'activité humaine et les saisons par la rotation de la terre autour du soleil. C'est cette indépendance qui permet également leurs actions séparées et même leurs oppositions (comme en hiver). Dès lors, des phénomènes qui se conjuguent, s'engendrent, s'opposent et/ou aboutissent à un résultat identique ne doivent pas nécessairement avoir une cause commune ou dépendre l'un de l'autre.

Il en va de même pour les deux contradictions majeures du capitalisme que sont « *la baisse du taux*

³⁰ De plus, la référence à notre bout de phrase a été omise par le CCI afin de masquer au lecteur la troncature et les omissions multiples qu'il a effectuées pour inverser le sens de la position de Marx que nous exposons.

de profit » et « *les rapports antagoniques de distribution* ». Toutes deux sont à l'origine de crises de surproduction et peuvent se conjuguer, pour autant, leurs causes diffèrent de nature car la première plonge ses racines dans la nécessité d'accroître le capital constant au détriment du capital variable, alors que la seconde découle des enjeux de classes autour de la répartition du produit social (la lutte de classe déterminant le partage entre les salaires et les profits ³¹). Dans les deux cas, les profits et les marchés se restreignent, mais l'un fait suite à une augmentation de la composition organique du capital alors que l'autre découle d'une hausse du taux de plus-value. Si ces deux contradictions s'influencent mutuellement, Marx va néanmoins employer des mots très forts pour souligner que leurs racines sont « *indépendantes* », qu'« *elles diffèrent ... même de nature* », qu'elles « *ne sont pas les mêmes* » ³².

C'est cette indépendance de nature entre les deux principales contradictions du capitalisme qui permet de comprendre pourquoi elles se manifestent tantôt de façon séparée, tantôt de façon conjuguée et tantôt s'engendrent mutuellement. Ceci est bien documenté dans la littérature et empiriquement vérifié tout au long de l'histoire du capitalisme, notamment durant ce dernier demi siècle puisque le taux de profit a chuté de moitié du milieu des années 1960 à 1982 alors que les marchés étaient toujours soutenus par l'indexation globale des salaires sur la productivité et les politiques keynésiennes et qu'il n'a fait que croître ensuite alors que les marchés se sont drastiquement restreints !

C'est cette analyse de Marx que nous résumons également dans notre article publié dans la Revue Internationale n°135 du CCI du temps où nous y militions encore : « *Chacun de ces deux actes contient ses propres contradictions et limites. En effet, bien que s'influençant mutuellement, l'acte premier est surtout aiguillonné par le taux de profit, et le second est fonction des diverses tendances restreignant les marchés. Ces deux limites engendrent périodiquement une demande finale qui n'est pas à la hauteur de la production* » ³³.

³¹ Et les luttes pour l'appropriation de ce profit au sein des différents secteurs de la classe dominante.

³² « *En effet, le marché et la production étant des facteurs indépendants, l'extension de l'un ne correspond pas forcément à l'accroissement de l'autre* » La Pléiade II, *Grundrisse* : 489. Ou encore : « *Les conditions de l'exploitation directe et celles de sa réalisation ne sont pas les mêmes. Elles diffèrent non seulement de temps et de lieu, mais même de nature* » La Pléiade II, livre III : 1026.

³³ *Origine, dynamique et limites du capitalisme d'Etat keynésiano-fordiste*, Revue Internationale du CCI n°135.

Comment ces contradictions sont inverties par les épigones de Luxemburg ?

Voici comment cette position de Marx a été transformée : « **L'évolution du taux de profit et la grandeur des marchés sont totalement indépendantes** »³⁴. A nouveau, le CCI se garde bien de nous citer afin d'empêcher le lecteur de se rendre compte que nous avons écrit explicitement le contraire, à savoir que l'évolution du taux de profit et la grandeur des marchés « **s'influencent mutuellement** ». Cependant, ce que nous mettions également en évidence est que Marx explique aussi que cette *influence mutuelle* n'implique aucunement que ces deux phénomènes auraient une cause commune, ou qu'ils s'engendreraient systématiquement l'un l'autre, et encore moins d'une façon mono causale et unique tout au long de la vie du capitalisme comme le soutient Luxemburg. C'est pourquoi Marx pouvait tout à la fois constater que la baisse du taux de profit et les marchés « *s'influencent mutuellement* » et dire que leurs déterminations « *ne sont pas les mêmes* », « *différent de nature* » et sont même « *indépendantes* » (Marx, *ibid*).

Sont donc erronées les deux positions symétriques et unilatérales suivantes : celle postulant que le taux de profit dépendrait strictement de la grandeur des marchés comme le défendent les épigones luxemburgistes³⁵ et celle qui pense que la grandeur des marchés découlerait uniquement de l'évolution du taux de profit comme le soutiennent les partisans exclusifs de cette loi³⁶. De tels raisonnements mécanistes et exclusifs sont étrangers à l'œuvre de Marx car, pour lui, les racines des crises sont

³⁴ *Débat interne du CCI : les causes de la prospérité consécutive à la Seconde Guerre mondiale (III)*, Revue Internationale du CCI n°136.

³⁵ « *la difficulté croissante pour le capital de trouver des marchés où réaliser sa plus-value, accentue la pression à la baisse qu'exerce, sur son taux de profit, l'accroissement constant de la proportion entre la valeur des moyens de production et celle de la force de travail qui les met en œuvre* » (Plateforme du CCI).

³⁶ « [pour le CCI] *cette contradiction, production de la plus-value et sa réalisation, apparaît comme une surproduction de marchandises et donc comme cause de la saturation du marché, qui à son tour s'oppose au processus d'accumulation, ce qui met le système dans son ensemble dans l'impossibilité de contre balancer la chute du taux de profit. En réalité (pour Battaglia), le processus est inverse. (...) C'est le cycle économique et le processus de valorisation qui rendent solvable ou insolvable le marché. C'est partant des lois contradictoires qui règlent le processus d'accumulation que l'on peut arriver à expliquer la crise du marché* » (Texte de présentation de *Battaglia Comunista* à la première conférence internationale des groupes de la Gauche Communiste).

multiples et peuvent varier au cours de la vie du capitalisme.

Celui *'qui veut tuer son chien l'accuse de rage'* dit le proverbe : critiquer ses interlocuteurs en les tronquant et en omettant certaines de leurs idées centrales afin d'en inverser le sens, telle est malheureusement l'éthique suivie par le CCI. Ceci n'est pas pour nous surprendre car cela fait bien longtemps déjà que ce dernier oublie d'appliquer l'attitude défendue par son fondateur Marc Chirik dans les débats : « *Au lieu de se donner la peine de répondre à des arguments, il est certes plus facile de recourir à la méthode "qui veut tuer son chien l'accuse de la rage". Cette méthode, qui consiste à inventer n'importe quoi et à l'attribuer à l'adversaire est peut-être payante sur le moment, mais s'avère complètement inefficace et négative à la longue. Elle ne fait qu'embrouiller le débat au lieu de clarifier et mettre en lumière les positions des uns et des autres* »³⁷.

Sur les critiques et les partisans de Luxemburg

A considérer les critiques et partisans les plus cités des thèses luxemburgistes, l'on constate qu'ils furent très divers. En ce qui concerne la gauche marxiste, nous avons G. Piatakov, G. Lukacs, de larges franges du KAPD, le groupe *Bilan* et la *Gauche Communiste de France* qui sont à compter parmi ses partisans ; A. Pannekoek, P. Mattick et les bordiguistes parmi ses critiques. De l'autre côté, nous avons F. Sternberg et L. Laurat comme chauds partisans et O. Bauer, E. Eckstein ou N. Boukharine comme critiques. Autrement dit, rien de systématique ne se dégage.

Certains ne partagent pas ce constat de simple bon sens car, pour eux, les défenseurs de Luxemburg appartiendraient à la gauche marxiste et ses critiques à l'autre camp ou, s'ils sont révolutionnaires, associés à ce dernier d'une façon ou d'une autre³⁸. Non seulement les critiques de

³⁷ *Le parti défiguré : la conception bordiguiste*, Revue Internationale du CCI n°23.

³⁸ « *Pourtant, elle [l'analyse de Luxemburg] fut accueillie par un déluge de critiques – non seulement de la part des révisionnistes et des réformistes mais, également, de la part de révolutionnaires comme Pannekoek et Lénine qui, dans ce débat, se trouva non seulement aux côtés des marxistes légaux de Russie mais également des austro-marxistes qui faisaient partie du camp semi-réformiste dans la social-démocratie [...] Au milieu de toutes ces réponses scandalisées, il y eut cependant au moins une défense très claire de Luxemburg, écrite au moment des soulèvements de la guerre et de la révolution : "Rosa Luxemburg, marxiste", par le Hongrois Georg Lukacs, qui était, à ce moment là, un*

Luxemburg sont systématiquement rangés du 'mauvais côté', mais ils sont également présentés comme des dogmatiques refusant de changer la moindre virgule au *Capital* qu'ils considèreraient comme un système de pensée fermé et à l'égale de la bible ³⁹.

Tous ces dénigrement énoncés à l'encontre des critiques de Luxemburg illustrent l'intime conviction du CCI : il ne saurait y avoir de débat sur l'ouvrage de Luxemburg car toutes les discussions critiques à son propos ne seraient que « *réponses scandalisées* », « *réactions hystériques* », « *tempête et déluge de critiques* » proférées par des dogmatiques ayant des accointances avec l'autre camp ⁴⁰.

Mais il y a pire, non seulement tous ces dénigrement nient le débat, mais tous ceux qui, dans le camp révolutionnaire, osent discuter de la validité des thèses luxemburgistes, sont sournoisement soupçonnés d'intentions « *difficiles à saisir* » et leurs critiques sont mises sur le même plan que les démarches réformistes et révisionnistes : « *Pourquoi une telle indignation ? Elle est facile à comprendre venant des réformistes et des révisionnistes qui se préoccupaient avant tout de rejeter la possibilité d'un effondrement du système capitaliste. De la part de révolutionnaires, elle est plus difficile à saisir* » ⁴¹. Que la motivation de Pannekoek, Mattick, Lénine, des bordiguistes ou de *Controverses* soit la clarification est effectivement très « *difficile à saisir* » pour le CCI !

Inversement, tous les procédés mobilisés par le CCI dans cette discussion montrent bien qu'il ne cherche nullement à clarifier les questions débattues. Face à de tels dénis de discussion et procédés, qu'ont fait certains fondateurs de *Controverses* pour pouvoir réellement assumer un débat en toute clarté et respectueux de l'éthique de Marx ? Ils ont appliqué les conseils prodigués par les deux fondateurs du marxisme, c'est-à-dire que « *Ceux ... qui ont une claire vision de la situation se retirent des chamailleries stériles, dès qu'ils peuvent le faire décemment, et se consacrent à des tâches meilleures.* » ⁴²

C.Mcl

représentant de l'aile gauche du mouvement communiste »
Revue Internationale du CCI n°142.

³⁹ « *Peut-être ce conservatisme est-il au cœur de beaucoup des critiques portées à Rosa Luxemburg : la vision selon laquelle Le Capital est une sorte de bible qui fournit toutes les réponses pour comprendre l'ascendance et le déclin du mode de production capitaliste – un système fermé en fait !* »
Revue Internationale du CCI n°142.

⁴⁰ Expressions extraites de la Revue Internationale du CCI n°142.

⁴¹ Revue Internationale du CCI n°142.

⁴² Engels, *Le programme des réfugiés blanquistes*, Volksstaat du 26 juin 1874.

Maximilien Rubel, ou l'art de falsifier Marx

Sous le titre de *Marx critique du marxisme*, les éditions Payot et Rivages publièrent en 2000 une sélection d'écrits de Maximilien Rubel qui, prétendument, veut nous démontrer que Marx n'a rien à voir avec le marxisme. Déjà, sur la quatrième page de couverture du livre, on nous dit : « *Vers la fin de sa vie, Marx prononça une phrase curieuse : 'Tout ce que je sais, moi, c'est que je ne suis pas marxiste.'* » Curieusement, on ne nous dit pas dans quel contexte il l'a énoncée, et ce qu'il a réellement voulu dire. Cela n'aurait pas coûté beaucoup de travail : il aurait suffi de citer une lettre d'Engels (auquel, disons-le en passant, Rubel ne témoigne pas beaucoup de sympathie, comme nous le verrons plus loin) et tout aurait été résolu.

Dans une lettre à Conrad Schmidt, du 5 août 1890, Engels disait : « *...Etant donné que cet homme (Paul Barth) n'a pas encore compris que les conditions matérielles de vie sont bien la cause première, ceci n'empêche pas que la sphère idéologique réagit à son tour sur elles, bien que son influence soit secondaire, cet homme n'a pas pu comprendre d'aucune façon la matière sur laquelle il écrit. Cependant, je le répète, ces informations ne sont pas de source directe, et Moritz (auteur d'une critique du livre de Barth) est un ami dangereux. La conception matérialiste de l'histoire a maintenant beaucoup d'amis parmi ceux pour lesquels elle n'est pas plus qu'un prétexte pour ne pas étudier l'histoire. Marx avait dit, à la fin des années 1870, en se référant aux 'marxistes' français : 'Tout ce que je sais, moi, c'est que je ne suis pas marxiste.'* »¹ Autrement dit, ce n'est pas Marx qui se rétracte de l'ensemble de son œuvre qui, avec toute raison, peut être qualifiée de « *marxisme* », non seulement pour son énorme importance mais aussi parce qu'elle a laissé effectivement son empreinte sur tout un mouvement social, politique et révolutionnaire, cela signifie au contraire qu'il prend ses distances face à ceux qui, pour cacher leur méconnaissance de l'histoire, se qualifient eux-mêmes de marxistes.

Mais il est logique qu'on n'évoque pas cette lettre d'Engels, ni qu'on n'explique la signification réelle de la phrase de Marx : si cela se faisait, on

commencerait à voir l'intention de Rubel qui, comme nous le verrons tout au long de cette contribution, a pour objet de falsifier Marx.

En effet, un des chapitres de ce livre, le troisième de la première partie, porte pour titre : « *Marx, théoricien de l'anarchisme* ». Tout au long de ce chapitre, Rubel ne démontre à aucun moment, à travers ses 23 pages, que Marx théorise l'anarchisme, mais il prétend nous présenter un Marx qui est seulement le fruit de son imagination et qui n'a rien à voir avec le Marx ayant historiquement vécu.

Il fut avant tout, outre d'être un révolutionnaire, un matérialiste du début à la fin. Ceci n'empêche pas Rubel de nous dire : « *Or, si l'on sait que Marx a eu peu de sympathie pour certains anarchistes, on ignore généralement qu'il n'en a pas moins partagé l'idéal et l'objectif : la disparition de l'État. Il convient donc de rappeler qu'en épousant la cause de l'émancipation ouvrière, Marx s'est d'emblée situé dans la tradition de l'anarchisme plutôt que dans celle du socialisme ou du communisme. Et lorsqu'il a finalement choisi de se dire communiste, cette appellation ne désignait pas à ses yeux un des courants, alors existants, du communisme, mais un mouvement de pensée et un mode d'action qu'il restait à fonder en rassemblant tous les éléments révolutionnaires hérités des doctrines existantes et des expériences de lutte du passé.* »² Ici on trouve, concentrée en peu de lignes, une grande quantité de falsifications.

En premier lieu, Marx n'a pas partagé l'idéal des anarchistes, mais, à travers l'étude de l'histoire de la société et de son mode de reproduction par son activité, ou Économie Politique, il arriva à la conclusion matérialiste que le prolétariat révolutionnaire, né au sein du capitalisme, serait précisément le fossoyeur de celui-ci comme conséquence des lois qui règlent son développement social et que la société qui lui succèdera sera une société sans classes, et, pour cela, sans État. Cette

¹ Éditions du progrès, tome III, p. 510, *Œuvres choisies de Marx-Engels*.

² *Marx, critique du marxisme*, Payot et Rivages, 2000, p. 82. Toutes les citations que nous ferons de ce livre appartiennent au chapitre *Marx, théoricien de l'anarchisme*, entre les pages 81 et 103.

société, Marx l'appela toujours communiste, c'est pourquoi le *Manifeste Communiste*, écrit à la fin de 1847, se nomme précisément communiste et non pas anarchiste, il n'est donc pas fortuit que le Manifeste commence avec ces paroles : « *Un fantôme parcourt l'Europe ; le fantôme du communisme.* » Vouloir faire croire que la conception idéaliste des anarchistes équivaut à la conception matérialiste de Marx, c'est-à-dire des communistes, c'est considérer comme des sots ceux qui écoutent une pareille falsification.

En second lieu, le communisme n'est pas un mouvement de la pensée, mais un mouvement de lutte sociale et politique qui tend à la destruction de l'ordre existant pour arriver à une société sans classe. En troisième lieu, le communisme ne réunit pas tous les éléments révolutionnaires hérités des doctrines existantes, car on peut être révolutionnaire sans, pour cela, être communiste.

Rubel nous dit en continuant que : « *Marx a développé une théorie de l'anarchie ; mieux, qu'il fut réellement le premier à jeter les bases rationnelles de l'utopie anarchiste et à en définir un projet de réalisation.* »³ Il faut avoir beaucoup d'imagination pour convertir Marx, le *matérialiste* par excellence, en constructeur rationnel de l'utopie anarchiste. Evidemment, Rubel s'approprie, comme exclusive la revendication des anarchistes d'une société sans Etat, et il ne peut pas concevoir qu'il y en ait d'autres qui luttent aussi pour une société sans Etat, même s'ils font partie de ceux qui sont opposés à l'anarchisme.

Plus loin, Rubel nous dit que Marx, dans ses articles à la *Gazette Rhénane* de Cologne, « *livre le combat pour la liberté de presse en Prusse, au nom d'une liberté qu'il conçoit comme l'essence de l'homme et l'ornement de la nature humaine.* »⁴ En premier lieu, Rubel oublie que, quand Marx écrit ces articles, il a en vue une révolution bourgeoise qui effectivement a besoin de cette liberté de presse contre le pouvoir féodal régnant. C'est-à-dire, quelque chose qui appartient à une époque historique bien déterminée, pour plusieurs raisons bien déterminées.

De plus, Rubel poursuit et cite *La Question Juive* de Marx comme un des piliers sur lesquels il veut asseoir la *défense* de son anarchie mais il semble ne pas avoir lu cette même *Question Juive* car, dans celle-ci, Marx nous dit, après avoir cité l'article 6 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « *la liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne porte pas préjudice aux droits de l'homme* », que « *la liberté est donc le droit de faire et d'exercer ce qui ne nuit pas à l'autre. La limite dans laquelle chacun peut se mouvoir sans nuire à l'autre est établie par la loi comme la limite entre deux*

*camps est établie par une clôture. On traite de la liberté de l'homme comme celle d'une monade isolée et repliée sur elle-même [...] Mais le droit de l'homme à la liberté ne se fonde pas sur la relation de l'homme avec l'homme, il est bien dans l'isolement de l'homme face à l'homme. C'est le droit de l'homme à un tel isolement, le droit de l'individu limité : limité à lui-même. L'application pratique du droit de l'homme à la liberté est le droit de l'homme à la **propriété privée.** »*

Et après cette critique définitive de la liberté proclamée par la bourgeoisie, arrive Rubel pour nous dire que la liberté est conçue par Marx comme l'essence de l'homme ? Si Rubel n'avait pas tant de phobie pour Engels, il aurait pu nous citer la définition que celui-ci fait de la liberté dans le chapitre onze de la première partie de son *Anti-Dühring* (livre totalement partagé par Marx et dans lequel figure précisément un chapitre écrit par lui : le chapitre dix de la seconde partie intitulé « *Sur l'Histoire critique* »). À l'endroit indiqué, Engels nous dit : « *La liberté n'est pas dans une indépendance rêvée à l'égard des lois de la nature, mais dans la connaissance de ces lois et dans la possibilité donnée par là-même de les mettre en œuvre méthodiquement pour des fins déterminées. Cela est vrai aussi bien de lois de la nature extérieure que de celles qui régissent l'existence physique et psychique de l'homme lui-même, - deux classes de lois que nous pouvons séparer tout au plus dans la représentation, mais non dans la réalité. La liberté de la volonté ne signifie donc pas autre chose que la faculté de décider en connaissance de cause. Donc, plus le jugement d'un homme est **libre** sur une question déterminée, plus grande est la **nécessité** qui détermine la teneur de ce jugement ; tandis que l'incertitude reposant sur l'ignorance, qui choisit en apparence arbitrairement entre de nombreuses possibilités de décision diverses et contradictoires, ne manifeste précisément par là que sa non-liberté, sa soumission à l'objet qu'elle devrait justement se soumettre. La liberté consiste par conséquent dans l'empire sur nous-mêmes et sur la nature extérieure, fondé sur la connaissance des nécessités naturelles ; ainsi, elle est nécessairement un produit du développement historique.* » Et après tout cela, est-ce que Rubel peut nous dire sur quoi il fonde son affirmation selon laquelle Marx conçoit la liberté comme l'essence de l'homme et non comme ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire un produit de l'évolution humaine, un produit de l'histoire ?

Rubel continue : « *La rupture avec la philosophie juridique et politique de Hegel, d'un côté, et l'étude critique de l'histoire des révolutions bourgeoises, de l'autre, lui permirent de fixer définitivement les postulats éthiques de sa future théorie sociale à laquelle il fournira les bases scientifiques de la critique de l'économie politique.* »⁵ C'est-à-dire que Rubel nous présente un Marx qui premièrement est

³ *Ib.*, p. 82

⁴ *Ib.*, p. 83

⁵ *Ib.*, p.p. 83-84

un *éthique*, et ensuite un studieux critique de l'économie politique. C'est-à-dire que Marx part de la superstructure sociale – l'éthique forme une partie de la superstructure – et atterrit après sur la base matérielle de la société, dans l'économie. C'est-à-dire qu'on nous présente un Marx interverti, pendant que Marx déjà à cette époque, 1845, nous indique dans *L'Idéologie allemande* la relation entre l'être et la conscience, entre le matériel et le spirituel, entre la base économique de la société et sa superstructure idéologique.

En un mot, Rubel veut nous faire accepter un Marx rêvé par lui et qui est justement la négation du Marx historique qui a réellement existé.

Comme un bon idéaliste qu'il est, Rubel poursuit : « *Ayant saisi le rôle révolutionnaire de la démocratie et du pouvoir législatif dans la genèse de l'État bourgeois et de son pouvoir gouvernemental, Marx a mis à profit les analyses éclairantes d'un Alexis de Tocqueville et d'un Thomas Hamilton... pour jeter les fondements rationnels d'une utopie anarchiste en tant que finalité consciente du mouvement révolutionnaire de la classe... la plus nombreuse et la plus pauvre.* »⁶ Et quand Marx a-t-il dit que la démocratie engendre l'Etat ? La démocratie est justement une forme de l'Etat, lequel peut revêtir d'autres formes politiques dans le cours du temps, étant donné que l'Etat est engendré par les classes sociales qui sont nées dans le procès de production et de reproduction de la vie matérielle. Le comble est quand il affirme que Tocqueville et Hamilton fournissent à Marx les matériaux pour la construction et l'élaboration d'une *utopie* anarchiste, alors que toute sa vie, il fut un matérialiste, non pas un utopique, et un communiste, non pas un anarchiste. Et il prétend même que Marx fournit cette utopie comme fin consciente au mouvement révolutionnaire du prolétariat, alors que Marx a toujours dit que la société communiste, société sans classes, sera le fruit du développement matériel de la société et non pas le produit intellectuel d'un quelconque réformateur.

Comme intellectuel idéaliste qu'il est, Rubel ne renonce pas à sa résolution d'inverser les termes : « *La critique de l'Etat l'ayant conduit à affronter la possibilité d'une société libérée de toute autorité, il était nécessaire par la suite d'entreprendre la critique du système économique qui assurait les bases matérielles de l'Etat.* »⁷ Une fois de plus, il nous présente un Marx éthique, avec de bonnes intentions, qui veut justifier ces bonnes intentions en critiquant le système économique en vigueur. Pour la énième fois, Rubel falsifie Marx, car la théorie de celui-ci est précisément le contraire : il existe en premier le mode matériel de production du nécessaire pour vivre, et ce mode de produire

engendre, à travers les relations que les hommes établissent entre eux, toutes les idées qui forment la superstructure sociale : philosophie, religion, droit, éthique, politique, etc.

Disons-le déjà, tout à la fois, le fil conducteur de l'argumentation de Rubel consiste à détruire le Marx matérialiste et à nous offrir un Marx idéaliste, à l'image de Rubel et pour son usage particulier.

Rubel : « *Marx se fera critique du mode de production capitaliste au nom de l'éthique prolétarienne.* »⁸ De nouveau, selon Rubel, c'est l'éthique qui dirige l'action de l'homme, ce n'est pas l'action même de l'homme qui engendre l'éthique, dans ce cas l'éthique prolétarienne, car chaque classe a son éthique. Nouvelle interprétation (fausse) de la théorie de Marx.

« [La société sans classes] sera la fin de la préhistoire de l'humanité et le commencement de la vie individuelle, l'apparition de l'homme pleinement développé, aux facultés universelles, l'arrivée de l'homme total. »⁹ Il convient de rappeler à ce propos que l'homme est l'homme parce qu'il est social, c'est-à-dire parce qu'il entre en relation avec les autres hommes, et non comme un individu isolé.

« *A la morale réaliste de Proudhon... Marx oppose l'éthique d'une utopie dont les exigences sont à la mesure des possibilités offertes par une science et par une technique suffisamment développées pour subvenir aux nécessités de l'espèce.* »¹⁰ Jusqu'ici, tout le monde entendait par utopie quelque chose d'irréalisable, mais maintenant Rubel nous offre une utopie fondée sur la science et la technique. Et c'est ainsi que tout lui est permis pour convertir Marx en un utopique, un éthique et un anarchiste.

Et, au cas où nous n'aurions pas encore assez de falsifications, il qualifie (p. 88) d'*anarchisme* la description que le *Manifeste Communiste* fait de la société sans classes, la société *communiste* : « *L'antique société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, cède la place à une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous.* »

Infatigable dans son acharnement falsificateur, Rubel poursuit : « *Surgi de rêves et de nostalgies tout comme de rejet et de révolte [l'anarchisme] s'est constitué comme une critique radicale du principe d'autorité sous tous ses déguisements, et c'est surtout comme tel qu'il a été absorbé par la théorie matérialiste de l'histoire.* »¹¹ Et quelle est la théorie

⁶ Ib., p. 84

⁷ Ib., p. 84

⁸ Ib., p.87

⁹ Ib., p.87

¹⁰ Ib., p. 87

¹¹ Ib., p.90

matérialiste de l'histoire ? Cédons la parole au premier qui l'exposa, à son découvreur, Karl Marx, qui, joint à son ami Friedrich Engels, arriva au même résultat que celui-ci par un chemin distinct : « Pendant qu'en Allemagne, la bourgeoisie, les professeurs crâneurs et les bureaucrates s'efforçaient de mémoriser comme des dogmes intangibles et de comprendre un peu les premiers rudiments de l'Economie politique anglo-française, le parti prolétarien allemand descend dans l'arène. **Tout le contenu de la théorie de ce parti émane de l'étude de l'Economie Politique** [souligné par E.M.] et dès l'instant de son avènement date aussi **l'Economie Politique allemande** comme science avec son existence propre. Cette Economie Politique allemande se fonde substantiellement sur la **conception matérialiste de l'histoire**, dont les traits fondamentaux s'exposent de manière concise dans le prologue de l'œuvre que nous commentons. La partie principale de ce prologue a déjà été publiée dans *Das Volk*, c'est pourquoi nous renvoyons à elle. La thèse que 'le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de la vie sociale, politique et spirituelle en général', que toutes les relations sociales et étatiques, tous les systèmes religieux et juridiques, toutes idées théoriques qui jaillissent dans l'histoire, peuvent seulement se comprendre quand ont été comprises les conditions matérielles de la vie de l'époque dont il s'agit et quand on a su expliquer tout cela par ces conditions matérielles ; cette thèse est une découverte qui est venue révolutionner non seulement l'Economie Politique, mais aussi toutes les sciences historiques (et toutes les sciences qui ne sont pas naturelles, sont historiques). Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son être, mais, au contraire, l'être social est celui qui détermine sa conscience...

Mais, en regardant les choses de près, nous voyons aussi, immédiatement, que cette thèse, en apparence si simple, à savoir que la conscience de l'homme dépend de son existence, et non pas le contraire, rejette déjà dans ses premières conséquences, tout idéalisme, même le plus dissimulé...

Pour cela, la nouvelle conception choqua fortement, non seulement les représentants de la bourgeoisie, mais aussi la masse des socialistes français qui prétendaient mettre le monde hors de soi avec leur formule magique de **liberté, égalité, fraternité...** Cependant, cette conception fondamentale inspira, unies comme un fil de perles, toutes les productions littéraires du parti... notre parti... l'emportait sur les autres avec le grand avantage d'avoir pour fondement théorique une nouvelle conception scientifique du monde... » (Marx, *Contribution à la critique de l'Economie Politique*). Et maintenant, est-ce que Rubel peut nous dire dans quelle partie de cette conception, ou de quelle manière, a été absorbé en elle l'anarchisme comme critique radicale du principe d'autorité que nous avons cité plus haut ?

Rubel : « Or, tout comme la critique sociale transmise par l'utopie anarchiste, la finalité commune aux doctrines radicales et révolutionnaires antérieures à Marx est devenue partie intégrante du communisme anarchiste de ce dernier. Avec Marx, l'anarchisme utopique s'enrichit d'une dimension nouvelle, celle de la compréhension dialectique du mouvement ouvrier perçu comme auto-libération éthique qui englobe toute l'humanité. »¹² Combien de falsifications peuvent être énoncées en si peu de lignes ?

En premier lieu, quelle relation peut-il y avoir entre l'utopie anarchiste et la thèse matérialiste selon laquelle la conscience de l'homme dépend de son existence matérielle, et non le contraire et qui pour cela rejette déjà dans ses premières conséquences tout idéalisme, même le plus dissimulé ? Et où a été démontré que l'utopie anarchiste s'est convertie en partie intégrante du communisme « anarchiste » de Marx ? Et quand Marx a-t-il dit que son communisme est anarchiste ? Et depuis quand le mouvement ouvrier est-il perçu par Marx comme auto-libération éthique, et non comme un mouvement de lutte de classe contre le Capital ?

Pendant que nous attendons qu'on nous démontre en quoi Marx est anarchiste, ou se déclare tel, Rubel rabâche impassible : « Marx ne cesse pas pour cela d'être le théoricien de l'anarchisme. »¹³

« La négation de l'Etat et du capitalisme par la classe sociale la plus nombreuse et misérable apparaît, chez Marx, comme un impératif éthique avant d'être démontrée dialectiquement comme une nécessité historique »¹⁴ nous dit Rubel. Rappelons à celui-ci les paroles mêmes de Marx : « Mon premier travail, entrepris pour résoudre les doutes qui m'assaillaient, fut une révision critique de la philosophie hégélienne du droit, travail dont l'introduction vit la lumière en 1844 dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, qui se publièrent à Paris. Mon investigation déboucha sur le résultat selon lequel, tant les relations juridiques que les formes d'Etat ne peuvent se comprendre par elles-mêmes ni par ce qui est appelé l'évolution générale de l'esprit humain, mais qu'elles se trouvent, au contraire, dans les conditions matérielles de vie dont l'ensemble résume Hegel, en suivant le précédent des anglais et des français du XVIIIe siècle sous le nom de 'société civile', et qu'il faut chercher l'anatomie de la société civile dans l'Economie Politique... »

Le résultat général auquel j'arrivai et qui une fois obtenu, servit de fil conducteur à mes études, peut se résumer ainsi : dans la production sociale de leur vie, les hommes contractent des relations déterminées nécessaires et indépendantes de leur volonté, relations de production, qui correspondent à

¹² Ib., p.p. 90-91

¹³ Ib., p. 91

¹⁴ Ib., p. 91

une phase déterminée de développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces relations de production forme la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle se lève la superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes déterminées de conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de la vie sociale, politique et spirituelle en général. Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son être, mais au contraire c'est l'être social qui détermine sa conscience. »

C'est-à-dire que, déjà en 1844, dans son premier travail sur la matière, Marx découvre la conception matérialiste de l'histoire, opposée à tout idéalisme. Pour quelle raison lui faire endosser, comme le fait Rubel, l'impératif éthique comme mobile, avant que Marx démontre sa thèse matérialiste qui est justement la négation de celui-ci.

Rubel : « *Là où Marx invoque la philosophie comme « tête » et arme intellectuelle de l'émancipation humaine [E.M. : nous autres avons cru jusqu'à maintenant selon les paroles de Marx que ce dont il s'agit n'est pas d'interpréter le monde, ce que fait la philosophie, mais de le transformer] de laquelle le prolétariat sera le cœur, nous préférons, nous autres, parler d'éthique... il importe de changer le monde en lui donnant un visage humain... »*¹⁵ A-t-on a si vite oublié la conception matérialiste de l'histoire qu'on la remplace par la philosophie (car c'est Rubel qui la met, et non pas Marx) et l'éthique pour donner au monde un visage humain, comme si la société n'avait pas ses propres lois de développement qui déboucheront sur le conflit entre les forces productives et les rapports de production, sur la révolution comme conséquence de ce conflit, sur la dictature du prolétariat comme conséquence de la révolution, et sur la société sans classes, ou le communisme, comme conséquence de tout ce qui précède ?

« *Les prolétaires... doivent renverser l'Etat pour réaliser leur personnalité. »*¹⁶ Rubel : « *Cette formule, plus proche de l'anarchisme de Bakounine que de celui de Proudhon... est la conclusion logique, en guise de postulat révolutionnaire, de tout un développement théorique tendant à démontrer la 'nécessité historique' de la commune anarchiste. Cela équivaut à dire que l'avènement de la 'société humaine' s'inscrit, selon la théorie marxiste, dans un large processus historique. »*¹⁷ Rubel s'obstine de façon têtue à s'approprier pour l'anarchisme la société sans Etat, sans vouloir voir que d'autres, qui n'ont rien d'anarchistes, démontrent que la société évoluera par son propre développement et ses

contradictions internes jusqu'à la société sans classes et, par conséquent, sans Etat. C'est pourquoi il s'obstine à appeler anarchistes tous ceux qui plaident pour la société sans Etat, même s'ils ne sont pas anarchistes. C'est une obsession de laquelle il ne peut se dégager. Mais, de plus, il affirme que cette « société humaine » sera, selon Marx, le fruit d'un long processus historique. Mais enfin, est-ce que ce ne sont pas les anarchistes qui ne veulent pas entendre parler ni de l'Etat bourgeois actuel, ni de la dictature du prolétariat et qui veulent déjà la société sans Etat, sans attendre davantage ?

Rubel : « *Marx a cherché à établir un lien de causalité entre les progrès scientifiques, - surtout celui des sciences naturelles - et les institutions politiques et juridiques, d'un côté, et le comportement des classes sociales antagoniques, de l'autre. »*¹⁸ Mettre cela sur le compte de Marx, c'est falsifier effrontément l'exposition qu'il a faite dans sa conception matérialiste de l'histoire que nous connaissons déjà : la superstructure politique et juridique est une émanation, l'expression de la base économique de la société ; et les classes sociales, qui ont des intérêts matériels opposés, luttent chacune pour leurs dits intérêts.

Immédiatement, Rubel nous lâche toute une série de falsifications impudentes : « *Contrairement à Engels - nous dit Rubel - Marx ne pensait pas que la transformation révolutionnaire du futur se ferait à la manière des révolutions du passé, comme si elle fut un cataclysme naturel qui écrase les hommes, les choses et les consciences. Avec l'avènement du travailleur moderne, l'espèce humaine commençait le cycle de sa véritable histoire ; entré dans la voie de la raison et arrivait à être capable de réaliser ses rêves et à se proportionner un destin à la mesure de ses facultés créatrices. Les conquêtes de la science et de la technologie rendent possible un tel dénouement, mais le prolétariat doit intervenir pour que la bourgeoisie et son capital ne changent pas cette évolution en marche vers l'abîme. »*¹⁹

Premier mensonge : il n'est pas certain que Marx se distingue d'Engels quant à la nécessité de la révolution et de la violence. Ne sont-ce pas eux deux qui signent le paragraphe final du *Manifeste Communiste* où il est dit : « *Les communistes considèrent indigne d'occulter leurs idées et leurs propositions. Ils proclament ouvertement que leurs objectifs peuvent seulement être atteints en renversant par la violence tout l'ordre social existant* » ? Ne sont-ce pas eux deux qui trente et quelques années plus tard, dans la lettre circulaire à Bebel, Liebknecht, Bracke et autres, de septembre 1879, déclarent : « *Quant à nous autres, tenant en compte tout notre passé, il ne nous reste plus qu'un chemin. Pendant*

¹⁵ *Ib.*, p. 93

¹⁶ *L'idéologie allemande*, 1846, Marx-Engels.

¹⁷ *Ib.*, p. 97

¹⁸ *Ib.*, p. 98

¹⁹ *Ib.*, p. 98

près de quarante années, nous avons mis en valeur la lutte des classes comme force directement propulsive de l'histoire, et particulièrement la lutte des classes entre la bourgeoisie et le prolétariat comme le grand levier de la révolution sociale moderne. Ceci est la raison pour laquelle nous ne pouvons marcher avec quelques hommes qui prétendent extirper du mouvement cette lutte des classes. » Est-ce que Marx n'était pas en train de penser déjà à Rubel qui ne veut pas non plus la révolution ? Et n'est-ce pas Marx qui lui disait que la révolution est l'accoucheuse de l'histoire ?

Second mensonge : il n'est pas certain qu'avec l'avènement du travailleur moderne, l'espèce humaine commence le cycle de sa véritable histoire. Ce que Marx et Engels nous disent c'est qu'avec la société communiste, c'est-à-dire sans classes, commence la véritable histoire humaine, mais non pas sous le capitalisme qui est disposé à commettre, et commet, les plus grandes barbaries.

Troisième mensonge : l'humanité n'entre pas, de la main du travailleur moderne, dans la voie de la raison pour réaliser ses rêves. Ce que fera le travailleur moderne, c'est-à-dire le prolétariat révolutionnaire, c'est de renverser par la violence l'ordre capitaliste, non pour réaliser ses rêves, mais pour libérer les forces productives de la camisole de force des rapports capitalistes de production et mettre toutes les ressources à disposition non pas d'une classe, mais de toute l'humanité sans classes.

Quatrième mensonge : les conquêtes de la science et de la technologie n'ouvrent pas la possibilité d'une voie sans révolution, ce que Rubel veut nous dire, mais elles constituent la base matérielle qui entrera en conflit avec les rapports de production capitaliste, et par là même, provoqueront la révolution.

Mais ce n'est pas pour cela que Rubel se fatigue de falsifier, et il nous dit : « *La révolution prolétarienne n'aura rien d'une aventure politique ; elle sera une entreprise universelle réalisée de concert par l'immense majorité des membres de la société, qui ont pris conscience de la nécessité et de la possibilité d'une régénération totale de l'humanité.* »²⁰ Enfin, Rubel jette le masque en nous disant que la révolution prolétarienne ne sera pas une aventure politique, ou une révolution, mais qu'elle sera une procession pacifique où l'on chantera les louanges de la science, de la technique, de la raison et des rêves éternels que les hommes ont toujours eu dans la tête et souhaité avec ferveur dans leur cœur et, naturellement, cette procession pacifique sera dirigée par ceux qui ont le plus de tout ce qui a été mentionné, c'est-à-dire, les hommes de science, les techniciens, les philanthropes avec leurs rêves...

Maintenant, il résulte que la lutte de classes n'est pas celle qui propulse l'histoire, comme nous l'ont dit plus haut Marx et Engels, mais à sa place on met la collaboration de classes. Marx et Engels nous disent, dans la même circulaire mentionnée auparavant, que : « *Nous ne pouvons, par conséquent, marcher avec des hommes qui déclarent ouvertement que les ouvriers sont trop incultes pour s'émanciper eux-mêmes, et par là qu'ils ne peuvent être libérés que d'en haut, par les philanthropes de la grande bourgeoisie et de la petite bourgeoisie.* »

Maintenant, nous pouvons voir clairement la volonté de Rubel de séparer Marx d'Engels, laissant à ce dernier le rôle du mauvais et convertissant Marx, d'un communiste qui en appelle à la violence révolutionnaire, en un anarchiste pacifique chargé de rêves philanthropiques. Il est clair que, même parmi les anarchistes, il n'en manquerait pas qui seraient disposés à traiter Rubel avec la pointe du pied, car parmi les anarchistes il y a aussi des révolutionnaires.

La capacité de falsification de Rubel continue à jaillir comme une fontaine inépuisable : « *Depuis le moment que le danger d'une barbarie de dimensions planétaires menace la survivance des hommes, les rêves et les utopies communistes et anarchistes représentent la source spirituelle des projets rationnels et des réformes pratiques susceptibles de redonner à l'espèce humaine le goût pour la vie selon les normes d'une raison et d'une imagination elles-mêmes tournées vers une rénovation du destin humain.* »²¹ Pour la énième fois, Rubel met les rêves et les utopies comme fondement de l'action humaine et il l'appelle communiste. Combien de fois il faudra lui rappeler que le communiste Marx affirme sans ambages que la vie matérielle de la société est la base et que la superstructure politique, spirituelle, etc., est seulement son reflet dans la tête des hommes ? Et que tout le contenu de la théorie du parti prolétarien émane de l'étude de l'Economie Politique, et que celle-ci se fonde substantiellement sur la conception matérialiste de l'histoire ?

Rubel : « *On ne saute pas du règne de la nécessité au règne de la liberté, comme le pensait Engels, et on ne peut pas avoir de transition directe du capitalisme à l'anarchisme.* » En premier lieu, nous avons ici une nouvelle tentative, perverse, de confronter Marx et Engels. Le passage du règne de la nécessité à celui de la liberté qui se produit quand la société n'est déjà plus divisée en classes et, par conséquent, qu'il n'y a plus d'État, et quand, en outre, les forces productives ont atteint un degré de développement qui libère l'homme de la nécessité de l'esclavage du travail parce que le développement atteint par la société et les individus convertit n'importe quelle activité utile en quelque chose d'agréable et fait partie du libre et progressif développement de l'individu, tout cela, que

²⁰ Ib., p. 98

²¹ Ib., p. 98

ce soit écrit dans l'*Anti-Dühring* ou dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* de Engels, ou que ce soit expliqué dans quelque autre écrit de Marx ou d'Engels, c'est quelque chose de parfaitement partagé entre eux et ce n'est pas plus que le corollaire du développement fondamental de la conception matérialiste de l'histoire, que les deux se partagèrent de façon égale. Mais, de plus, il s'avère maintenant qu'un anarchiste comme Rubel voit la nécessité d'une dictature du prolétariat qui n'est autre que la période de transition du capitalisme au communisme.

Extraordinaire ! Un anarchiste partisan de la dictature révolutionnaire du prolétariat. À propos, Rubel s'arroge le droit d'appeler anarchisme le communisme qui succède à cette dictature révolutionnaire, mais sans donner plus d'explications.

Le mot « *marxisme* » est employé par Rubel à sa convenance. Ainsi, il désigne par ce terme les falsifications faites à l'œuvre de Marx – qui est, disons-le une fois de plus, aussi celle de Engels, car les deux collaborèrent toujours étroitement en tout et partagèrent les mêmes points de vue – alors que ce terme désigne seulement l'ensemble des théories et enseignements qu'ils nous ont légués, et cela n'a rien de pervers, car si l'ensemble des enseignements d'une religion s'appelle, par exemple, catholicisme, ou le legs que nous a laissé Darwin se nomme darwinisme, ou l'ensemble des supporters d'une équipe de football se désigne comme sévillisme (ceux du club de Séville), pour prendre un autre exemple, pourquoi l'ensemble de l'œuvre laissée par Marx au mouvement révolutionnaire qu'elle inspire ne peut pas s'appeler marxisme ? Que faisons-nous avec les mots journalisme, ou hispanisme, ou alpinisme, etc. est-ce que Rubel nous interdit de les employer ? Si ce que prétend Rubel est de critiquer ceux qu'il considère comme ayant déformé ou trahi les théories de Marx, qu'il les appelle par leur nom : révisionnistes, léninistes, ou tant d'autres, mais qu'il ne leur colle pas le mot « *marxiste* » pour après critiquer le marxisme, c'est-à-dire l'œuvre de Marx. À propos, s'il critique les falsificateurs de Marx, qu'il n'oublie pas de se mettre lui-même en bonne place. Rubel prétend que Marx et Engels ne s'entendirent pas non plus vis-à-vis de ce qui concernait l'action de classe et de parti, mais, comme d'habitude, nous attendons qu'il le démontre.

Mais il nous offre une perle cultivée par son intelligence inégalable : « *En s'unissant à l'A.I.T, Marx n'avait pas abandonné la position prise contre Proudhon en 1847, quand il s'agissait de définir un anarchisme antipolitique réalisable par un mouvement politique.* »²² D'un côté, il qualifie d'anarchisme antipolitique le texte de Marx *Misère de la philosophie*, et d'un autre, il veut nous faire

croire qu'un mouvement politique ne peut nous mener qu'à la pratique d'un anarchisme antipolitique. Est-on sûr que quand il écrivit cela, il n'était pas sous les effets d'un quelconque hallucinogène ?

Rubel : « *De ces ébauches, il résulte que la théorie sociale de Marx se présente expressément comme une tentative d'analyse objective d'un mouvement historique et non pas comme un code moral ou politique d'une praxis révolutionnaire tendant à réaliser un idéal de vie sociale.* »²³ Si c'est cela que Marx a précisément essayé de mettre en œuvre durant toute sa vie, pourquoi ensuite Rubel nous dit que « *ce n'est là que l'aspect extérieur et avoué de cette théorie qui suit une double trajectoire conceptuelle, dont l'une possède une orientation rigoureusement déterministe et l'autre se dirige librement vers l'objectif imaginaire d'une société anarchiste* »²⁴ ? Maintenant, nous nous trouvons avec Marx qui, d'un côté, a une théorie déterministe, fondée sur la science, et, d'un autre côté, a aussi une théorie basée sur un objectif imaginaire. Et Rubel, espère-t-il que nous avalions une absurdité aussi colossale ? De nouveau, nous avons le droit de nous demander si, quand il écrivait cela, il n'était pas sous les effets d'un hallucinogène.

Et pour terminer, comme celui qui se garde un as dans la manche pour la fin, il nous lance au visage : « *Tel est, rapidement esquissé, le lien entre la théorie et l'utopie dans l'enseignement de Marx, qui se proclama formellement 'anarchiste' quand il écrivit : « Tous les socialistes comprennent par anarchie cela : une fois atteint la fin du mouvement prolétarien, l'abolition des classes, le pouvoir de l'Etat... disparaît et les fonctions gouvernementales se transforment en simples fonctions administratives [Les prétendues scissions dans l'Internationale].* »²⁵

En premier lieu, ni Rubel, ni personne, n'a pu ni ne peut démontrer ce que ne fit jamais Marx : marier sa théorie scientifique, la conception matérialiste de l'histoire, avec l'utopie, fruit de l'imagination. Mais le comble est quand Rubel affirme catégoriquement que Marx se proclame anarchiste quand il est justement en train de faire le contraire : « *Tous les socialistes [entre lesquels il s'inclut lui-même, comme on peut le voir par le contexte du paragraphe] comprennent par anarchie...* »

Mais Rubel a oublié de dire que dans le même paragraphe, immédiatement avant, Marx (et Engels, même si cela ne plaît pas à Rubel qui l'exclut pour ne pas avoir à l'inclure entre ses « *anarchistes* » étant donné que tous les deux signent le document), déclare : « *L'anarchie : il s'agit ici du grand cheval*

²² *Ib.*, p.p. 100-101

²³ *Ib.*, p. 102

²⁴ *Ib.*, p. 102

²⁵ *Ib.*, p. 103

de bataille de son maître Bakounine qui, des systèmes socialistes, n'a pas pris que les étiquettes. Tous les socialistes... [et il continue]. *L'Alliance comprend tout de travers. Elle proclame que l'anarchie dans les rangs prolétariens est le moyen le plus infaillible pour rompre la puissante concentration des forces sociales et politiques que les exploités ont dans leurs mains. Sous ce prétexte, elle demande à l'Internationale, au moment où le vieux monde tente de l'écraser, que son organisation soit remplacée par l'anarchie.* » C'est-à-dire que ce que Rubel veut nous présenter comme anarchie, Marx nous le montre comme systèmes socialistes, et de ceux-ci, la seule chose que sait faire Bakounine (et Rubel) est de prendre l'étiquette *anarchiste* pour l'appliquer indûment à un autre contenu. Bakounine prétend l'appliquer à l'Internationale pour la désorganiser davantage quand ses ennemis l'ont attaquée plus furieusement. Et Rubel prétend l'appliquer à l'œuvre de Marx pour le transformer en un « *théoricien de l'anarchisme* », quand l'essence de l'œuvre de Marx est précisément la conception matérialiste de l'histoire, réfutation exacte, entre autres choses, de l'anarchisme et de toute utopie. En un mot, Rubel cite un paragraphe de Marx pour démontrer que celui-ci est anarchiste, et c'est précisément dans ce paragraphe que Marx dit à Bakounine, à ses disciples et à Rubel que les anarchistes ne confondent pas les vessies avec des lanternes et qu'ils n'accrochent pas le terme socialiste à ce qui ne l'est pas.. On peut supposer qu'après avoir accouché d'un « *Marx anarchiste* », Rubel restera fatigué, car l'effort pour l'obtenir a dû être digne d'un titan.

En résumé, Rubel n'aime pas un *Marx théoricien du marxisme* bien que celui-ci déclare que tout le contenu de la théorie du parti prolétarien émane de l'étude de l'Economie Politique, et que cette Economie Politique allemande se fonde substantiellement sur la conception matérialiste de l'histoire découverte par lui depuis son premier travail. En échange, Rubel veut un *Marx théoricien de l'anarchisme* bien que, à travers les combats contre Proudhon et Bakounine, Marx déclare aux anarchistes qu'ils ne confondent pas les vessies avec des lanternes et qu'ils n'accrochent pas le terme « *socialiste* » à ce qui ne l'est pas. Marx, théoricien de l'anarchisme ? Quel délire !

Ceci résume tout le fatras que Rubel veut nous refiler dans sa buvette pour désorientés qui a été construite au croisement des rues appelées *Contre-révolution* et *Mensonge* et dans lesquelles nous nous voyons obligés de passer tous les jours. Cette buvette peut seulement tenir tant que ne souffle pas le plus petit vent révolutionnaire car, quand il se lèvera, il en finira avec tout l'ordre social existant.

A Rubel, nous pouvons seulement lui dire : à jamais, monsieur le falsificateur !

E.M.

Traduction (Guy), revue et corrigée par Emilio.

Les fondements de la théorie marxiste sur la question religieuse

Plus le profane devient opaque dans cette période de crise du capitalisme à l'échelle mondiale, plus les populations semblent chercher une consolation en se réfugiant dans le domaine du sacré, y compris le plus frelaté. Outre les différents types d'idéologies qui voilent la réalité, les multiples religions prétendent remédier aux problèmes terrestres en les renvoyant dans les cieux. « Dieu est à nos côtés ! » dit-on toujours. Mais « Dieu » est différent selon les Livres. Le règne des religions s'accompagne donc d'une violence exacerbée : à la suite des attentats du 11 septembre 2001 à New-York, le pouvoir capitaliste protestant de G.W.Bush a dénoncé un « *Axe du Mal* » recouvrant les islamistes dirigés par la mouvance terroriste d'Al-Quaeda et son leader Oussama Ben Laden appuyé par les dictatures des pays arabes riches en pétrole. Depuis 10 ans, le conflit s'est étendu particulièrement en Irak et en Afghanistan avec des dizaines de milliers de morts. Face à ces entreprises mortifères, les révolutionnaires de la *Gauche Communiste Internationaliste* se doivent de rappeler quelle est l'analyse du matérialisme historique et dialectique qu'a développée le marxisme pour s'émanciper de l'aliénation religieuse. En plus des guerres, toutes les religions nuisent partout au sein des sociétés civiles (voile intégral, pédophilie...). Au-delà du principe bourgeois de la laïcité et de la simple affirmation athéiste, naîtront grâce à la révolution mondiale, les conditions matérielles qui permettront la disparition de toutes les croyances célestes et de leurs principes néfastes accompagnant un mode de production dont la pathologie des marchés le dispute à celle des Etats.

« Je demandais ensuite que l'on critiquât la religion en partant de l'examen des circonstances politiques et non celles-ci en partant de la religion, puisque la religion, vide en elle-même, ne se nourrit pas du ciel, mais de la terre, et s'effondre d'elle-même avec l'effondrement de la réalité absurde dont elle est la théorie. » Karl Marx, *Lettre à Ruge*, 30 novembre 1842. ¹

¹ Karl Marx, *Lettre à Ruge*, citée dans György Lukacs, *Le jeune Marx – Son évolution philosophique de 1840 à 1844*, Paris, les Éditions de la Passion, 2002, p.36.

« C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que l'« esprit religieux » est lui-même un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient en réalité à une forme sociale déterminée. » Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach – VIIe*, 1845 ²

Critique de l'aliénation religieuse par Marx

Un an avant d'amorcer son évolution vers une méthode matérialiste, historique et dialectique (et plus tard vers la critique de l'économie politique comme fondement de la compréhension des rapports sociaux), le jeune Marx s'en prend à l'idéalisme hégélien qui est l'idéologie dominante des formes juridiques et de l'Etat dans l'Allemagne de 1843. Déjà soucieux de ne pas séparer la théorie et la pratique, il commence un ouvrage intitulé *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* qu'il ne réussira jamais à accomplir mais dont demeure une *Introduction* plusieurs fois publiée ³. Avant de s'attaquer à « la philosophie allemande de l'Etat et du droit, à laquelle Hegel a donné sa forme la plus rigoureuse, la plus riche et définitive » ⁴, Marx débute sa réflexion en affirmant que « la critique de la religion est la condition de toute critique » ⁵ car il s'inspire d'abord de la critique philosophique de Ludwig Feuerbach envers le christianisme ⁶ qui a fait irruption, en 1841, dans le milieu des jeunes-

² Karl Marx/Friedrich Engels, *Etudes philosophiques*, Paris, Editions sociales, octobre 1961, p.63.

³ Karl Marx, *Œuvres complètes*, III : *Philosophie*, éditions La Pléiade, Paris, 1982, p.382-397 (sous la direction de Maximilien Rubel). Voir également : Karl Marx, *Ecrits de jeunesse (1842-1847)* parus aux éditions Spartacus, série B n°84, Paris, septembre-octobre 1977, p.48-64. Cette *Introduction* à la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* avait paru dans les *Annales franco-allemandes*, à Paris, en 1844.

⁴ *Idem*, p.389.

⁵ *Ibidem*, p.382.

⁶ Ludwig Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, Paris, éditions Maspéro, 1968, 528p. Cette édition représentait la première traduction française *intégrale* du livre de Feuerbach.

hégéliens et avec laquelle il rompra de manière fracassante quatre ans plus tard. On mesure, par là, l'importance primordiale qu'il accorde à l'aliénation religieuse dans tout l'édifice idéologique de l'Etat à cette époque. Avec une maestria théorique de haute volée, grâce à une succession d'inversions dialectiques plus renversantes, et donc plus éclairantes, les unes que les autres, il développe sa critique de la religion pour pouvoir dégager de cette gangue métaphysique la vérité du monde réel sur la terre. On trouve dans ce passage des formulations sur l'aliénation qui sont parmi les plus « célèbres » de l'auteur du *Manifeste du Parti Communiste* et que l'intelligentsia bourgeoise a essayé de détourner de leur sens :

*« La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son **point d'honneur** spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément cérémoniel, son universel motif de consolation et de justification. Elle est la **réalisation chimérique** de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas de réalité véritable. Lutter contre la religion, c'est donc, indirectement, lutter contre ce monde-là, dont la religion est l'arôme spirituel.*

La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit. Elle est l'opium du peuple.

*Nier la religion, ce bonheur **illusoire** du peuple, c'est exiger son bonheur réel. Exiger qu'il abandonne toute illusion sur son état, c'est exiger qu'il renonce à un état qui a besoin d'illusions. La critique de la religion contient en germe la critique de la vallée de larmes dont la religion est l'auréole.*

La critique a saccagé les fleurs imaginaires qui ornent la chaîne, non pour que l'homme porte une chaîne sans rêve ni consolation, mais pour qu'il secoue la chaîne et qu'il cueille la fleur vivante. La critique de la religion détrompe l'homme afin qu'il pense, qu'il agisse, qu'il forge sa réalité en homme détrompé et revenu à la raison, afin qu'il gravite autour de lui-même, c'est-à-dire autour de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire, qui gravite autour de l'homme tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même.

*C'est donc la **tâche de l'histoire**, une fois l'au-delà de la vérité disparu, d'établir la vérité de l'ici-bas. Et c'est tout d'abord la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, de démasquer l'aliénation de soi dans ses formes **profanes**, une fois démasquée la **forme sacrée** de l'aliénation de l'homme. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique. »⁷*

⁷ *Ibidem*, p.383.

La question juive

La même année, en 1843, Marx répond à l'un de ses anciens maîtres, Bruno Bauer qui lui a enseigné la théologie protestante à Berlin dans les années 1836-1840. Il écrit cinquante pages sur le problème de l'émancipation des Juifs et il publiera son texte l'année suivante (en février 1844 à Paris) sous le même titre que celui de Bauer : « *Sur la question juive* » dans les *Annales franco-allemandes*⁸. Son analyse se situe dans le cadre de son évolution théorique sur la question religieuse mais, étant donné le sort tragique que l'avenir réservera aux Juifs, divers adversaires du matérialisme chercheront à jeter l'opprobre, a posteriori, sur un soi-disant antisémitisme de la pensée marxiste. Or, au-delà d'une polémique malsaine, il faut dire que la réponse de Marx à Bauer s'inscrivait dans le débat en cours sur l'émancipation des juifs dans « *l'Etat chrétien* ». Par rapport à une émancipation limitée aux droits politiques (ceux du citoyen), Marx se prononce pour « *l'émancipation humaine* » car il cherche à transformer les questions théologiques en questions profanes. Et voilà la critique de l'aliénation religieuse appliquée au judaïsme par comparaison au christianisme : « *L'aliénation, c'est la pratique du dessaisissement. De même que l'homme tant qu'il est sous l'emprise de la religion, ne sait concrétiser son être qu'en en faisant un être fantastique et étranger, de même il ne peut, sous l'influence du besoin égoïste, s'affirmer pratiquement et produire des objets pratiques qu'en soumettant ses produits ainsi que son activité à la domination d'une entité étrangère et en leur attribuant la signification d'une entité étrangère, l'argent. Dans sa pratique parfaite, l'égoïsme spiritualiste du chrétien devient nécessairement l'égoïsme matériel du Juif, le besoin céleste se mue en besoin terrestre, le subjectivisme en égoïsme. La ténacité du Juif, nous l'expliquons non par sa religion, mais plutôt par le fondement humain de sa religion, le besoin pratique, l'égoïsme.* »⁹ Voulant éradiquer l'aliénation religieuse, Marx conclut radicalement : « *L'émancipation sociale du juif, c'est l'émancipation de la société du judaïsme.* »¹⁰

Par rapport aux accusations portées contre Marx, Jacques Aron, un intellectuel d'Anvers, a bien resitué l'enjeu des débats philosophiques dans les années 1841-1844 : « *Nous voici au cœur du débat qui a déjà fait couler beaucoup d'encre. Rarement huit pages –la deuxième partie, la plus controversée, de l'article–, d'une incroyable densité, auront provoqué autant de remous ; nous avons vu que Marx*

⁸ Karl Marx, *Sur la question juive*, 10/18, 1968, p.12-56.

⁹ *Idem*, p.55.

¹⁰ *Ibidem*, p.56.

ne faisait pas de l'abandon de sa religion la condition de l'**émancipation politique** du Juif. Ce que Marx entend donc marquer par cette dénonciation féroce du **judaïsme profane**, c'est qu'il n'est plus la marque des seuls Juifs mais de la société toute entière, chrétiens compris. »¹¹

Avec sa XI^e thèse sur Feuerbach, Marx rompra avec tout idéalisme philosophique : « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer.* »¹² Plus tard, en 1847, à la veille des révolutions européennes de 1848, dans sa critique du livre de Proudhon *Philosophie de la misère, Misère de la philosophie*, il s'en prendra à l'idéalisme de l'économie politique au nom de la théorie du prolétariat comme sujet historique. Cependant, sa dénonciation de l'aliénation religieuse va toujours reposer sur la fonction idéologique de celle-ci recouvrant d'un voile la réalité matérielle et sur son caractère contradictoire s'exprimant à la fois comme une mystification des rapports sociaux et une consolation des misères engendrées par ceux-ci. A cet égard, la fameuse formule sur « **l'opium du peuple** » désigne bien la religion comme une sorte de drogue qui abrutit les prolétaires et les empêche de prendre conscience des racines de leur exploitation, mais aussi comme un soulagement des douleurs physiques et morales inhérentes à leur condition de damnés de la terre.

Il faut savoir qu'au XIX^e siècle, l'opium était considéré comme une sorte de médecine capable d'atténuer les souffrances de toutes sortes, d'où l'image d'un peuple ayant recours à des expédients mais cherchant aussi à mettre du baume sur ses plaies. Marx prend en compte, au-delà de la critique athéiste des libre-penseurs de son temps (en premier lieu des anarchistes) sur l'abâtissement des masses par les serviteurs de tous les cultes, l'expression spirituelle de la religion qui apparaît comme un refuge vis-à-vis des « *eaux glacées du calcul égoïste.* » Oui, elle est une « *protestation* », un « *soupir* », une « *âme* », un « *esprit* » ! Cela étant, il sait que l'aliénation religieuse est une « *forme sacrée* » de l'idéologie qui se rapporte aux fins dernières de l'homme, à l'eschatologie qui prédisait le bonheur terrestre à l'époque du christianisme primitif, par le biais de la croyance en la parousie du Christ (son retour sur terre). Il faut donc critiquer et combattre tous les lieux communs véhiculés par toutes les églises sur la résignation terrestre inéluctable à cause d'un péché originel ou d'une prédestination quelconque. Au nom de l'au-delà, sous l'empire romain, dans les catacombes ou dans le cirque face aux lions, par rapport à l'esclavage, les chrétiens prêchaient comme leur messie et sauveur Jésus-

Christ qu'« *il faut laisser à César ce qui appartient à César.* »

Par là, la religion se sépara des possibilités matérielles de l'histoire humaine et de sa recherche de la vérité sur terre, elle se consacra exclusivement à la sueur, au sang, aux plaintes et aux larmes tout en laissant, au sein de la société divisée en classes, l'organisation productive aux mains des exploités. Il y eut cependant au début de l'ère chrétienne des tentatives limitées d'organisation communiste. C'est ce que souligna par exemple Rosa Luxemburg dans un petit ouvrage publié à Cracovie, en 1905, alors que la S.D.K.P.i.L (Social-Démocratie du Royaume de Pologne et de Lituanie) luttait contre le clergé polonais : « *Dans cette société en ruines, où il n'existait aucune issue à la situation tragique du peuple, aucun espoir d'une vie meilleure, les malheureux se tournèrent vers le ciel pour y chercher le salut. La religion chrétienne apparut à ces êtres misérables comme une bouée de sauvetage, une consolation, un soulagement et devint dès le début la religion des prolétaires romains. Conformément à la situation matérielle des hommes appartenant à cette classe, les premiers chrétiens formulèrent la revendication de la propriété collective – le communisme. Quoi de plus naturel ? Le peuple manquait de subsistance, périssait de misère. Or une religion qui défendait le peuple demandait aux riches de partager avec les pauvres les richesses devant appartenir à tous et non à une poignée de privilégiés, une religion qui proclamait l'égalité de tous les hommes devait avoir un grand succès.*

Cependant cela n'avait rien de commun avec la revendication que présentent actuellement les sociaux-démocrates en vue de rendre à la propriété commune les instruments de travail, les moyens de production pour que tout le monde puisse travailler et vivre collectivement. Nous avons pu constater que les prolétaires romains ne vivaient pas de leur travail, mais de l'aumône que leur accordait le gouvernement. Aussi la revendication des chrétiens au sujet de la propriété collective ne concernait pas les moyens de production, mais les moyens de jouissance des biens. Ils n'exigeaient pas que la terre, les ateliers, les instruments de travail devinssent la propriété collective, mais seulement que tous se partageassent entre eux le logement, les vêtements, la nourriture et les objets tout faits de première nécessité. Les communistes chrétiens se gardèrent bien de chercher l'origine de ces richesses. Le travail incombait toujours aux esclaves. Le peuple chrétien désirait seulement que ceux qui possédaient les richesses, en embrassant la religion chrétienne, en fissent une propriété commune et que tous profitassent de ces biens dans l'égalité et la fraternité. C'est d'ailleurs de cette manière que s'organisaient les premières communes chrétiennes. »¹³

¹¹ Karl Marx antisémite et criminel ?- Autopsie d'un procès anachronique, Didier Devillez Editeur, Bruxelles, p.58, 2005.

¹² *Idem*, note 2, p.64.

¹³ Rosa Luxemburg, *Eglise et Socialisme*, Paris, Editions Spartacus, p.10, 2006.

Le protestantisme

Par sa naissance en Allemagne (famille juive convertie), puis par son exil en Angleterre, Karl Marx s'est trouvé confronté à une religion particulière apparue au XVI^e siècle avec les débuts de la domination du système capitaliste dans la sphère économique. Le protestantisme, nouveau dogme chrétien, a combattu les compromissions de l'église catholique et de la papauté avec le monde terrestre qui se confondait alors avec les déchéances de la noblesse et de la féodalité décadentes. Même si elle tenta de revenir à une pureté de la foi dans le ciel, cette nouvelle aliénation religieuse démontra qu'elle correspondait aux besoins d'une ascèse du travail insufflée par les entrepreneurs dans la fabrication des produits manufacturés et d'une consommation austère du profit réalisé sous la forme abstraite de l'argent par le biais de la reproduction élargie (le profit étant prioritairement consacré au réinvestissement et non à la consommation). Marx souligne le dynamisme du protestantisme qui condamna ouvertement le système des indulgences mis en place par Rome, qui afficha son indignation face à des pratiques sordides consistant à faire croire aux fidèles qu'ils pouvaient gagner le ciel, le salut de leur âme, grâce à des dons en nature ou en pièces sonnantes et trébuchantes dans l'escarcelle de l'église catholique. Le pardon des péchés avait un prix bien terrestre et cette entourloupe provoqua la naissance de la « *liberté de conscience* » qui devait guider l'esprit bourgeois, ses philosophes et ses « *lumières* » vers la révolution française de 1789. Condamnés aux galères par l'absolutisme de Louis XIV et sa révocation de l'édit de Nantes, ou contraints à l'exil dans les pays du nord de l'Europe (Allemagne, Hollande...), les huguenots persécutés en France exigèrent le « *rapport absolu avec l'absolu* » : à savoir celui de la créature avec Dieu sans l'intermédiaire d'un quelconque clergé. Ils le firent dans leurs assemblées du « *désert* » (comme les « *camisards* » dans les montagnes des Cévennes entre 1702 et 1705) et propagèrent ainsi, de façon prosaïque, le credo de l'individu-roi tant vanté par la pensée libérale. N'ayant pas encore rompu avec l'idée d'une mission du philosophe, Marx développe un point de vue « *positif* », mais cependant contradictoire à l'échelle historique, sur Luther et la naissance du protestantisme :

« Même du point de vue historique, l'émancipation théorique revêt pour l'Allemagne une signification spécifiquement pratique. C'est que le passé révolutionnaire de l'Allemagne est théorique : il se confond avec la Réforme. Tout comme la révolution commença alors dans le cerveau du moine, elle commence aujourd'hui dans le cerveau du philosophe. »

Luther a certes vaincu la servitude par dévotion, parce qu'il a mis à sa place la servitude par conviction. Il a brisé la foi en l'autorité, parce qu'il a restauré l'autorité de la foi. Il a transformé les clercs en laïcs, parce qu'il a transformé les laïcs en clercs. Il a libéré l'homme de la religiosité extérieure, parce qu'il a fait de la religiosité l'homme intérieur. Il a émancipé le corps de ses chaînes, parce qu'il a chargé de chaînes le cœur.

*Si le protestantisme ne fut pourtant pas la vraie solution, en revanche, il a su poser vraiment le problème. Il ne s'agissait désormais plus du combat du laïc avec le **clerc extérieur à lui**, mais du combat avec le **clerc à l'intérieur de lui-même, avec sa nature de clerc**. Et s'il est vrai que la métamorphose protestante des laïcs allemands en clercs a émancipé les papes laïques, les princes avec leur clergé, les privilégiés et les philistins, la métamorphose philosophique des Allemands cléricaux en hommes émancipera le **peuple**. Mais l'émancipation ne s'arrêtera nullement aux princes, pas plus que la **sécularisation** des biens ne s'arrêtera à la spoliation des églises, qui fut surtout l'œuvre de la Prusse hypocrite. En ce temps-là, la Guerre des paysans, ce fait le plus radical de l'histoire allemande, fut mise en échec par la théologie. »¹⁴*

Thèses sur Feuerbach

Marx a principalement soutenu le livre de Feuerbach parce que c'était une machine de guerre contre Hegel pour lequel le Christianisme occupait une place fondamentale tant vis-à-vis de la philosophie que par rapport à la politique. Mais il a aussi apprécié son analyse du Christianisme en tant que seule religion où le caractère humain de Dieu ait été poussé jusqu'au bout et ce particulièrement dans le luthéranisme, qui est l'objet privilégié de la réflexion feuerbachienne. D'autres religions (comme par exemple le brahmanisme) connaissent l'incarnation mais celle-ci est évanescence parce que multiple et par là masque le caractère anthropologique de la religion qui est fondamental à travers le Christ, son incarnation et sa résurrection, c'est-à-dire le devenir-homme de Dieu, car il constitue le point de départ, le centre et l'aboutissement de l'attitude religieuse. D'où l'intérêt du jeune Marx pour Feuerbach (avant de renverser sa critique de la religion dans le monde réel), mais aussi pour le christianisme et en premier lieu pour le protestantisme à l'époque de Luther et de la Réforme qui représente à ses yeux ce qu'il appelle le passé révolutionnaire de l'Allemagne. Dans *L'Essence du Christianisme* et dans son *Appendice*, Luther est cité plus de soixante-dix fois avec des extraits de ses œuvres qui s'étendent sur des pages entières car, plus que les *Évangiles*, il sert

¹⁴ *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, p.391. Voir la note 3 de la page 35 de cette revue.

à la problématique interne de Feuerbach et, en partie à celle de Marx, par un retour révélateur vers l'origine à travers la *Réforme* rompant avec des siècles de théologie catholique :

« *Un au-delà inconnu est une chimère ridicule : l'au-delà n'est rien de plus que la **réalité d'une idée connue**, la satisfaction d'une aspiration consciente, l'accomplissement d'un désir : il n'est que **l'élimination des limites** qui entravent ici-bas la réalité de l'idée. Où serait la consolation et la signification de l'au-delà si je voyais en lui l'obscurité de la nuit ? Non ! Là-bas, brille pour moi l'éclat du métal pur qui ici-bas n'a que l'éclat des couleurs fallacieuses du minerai oxydé. L'existence (Dasein) de l'au-delà n'a d'autre signification et fondement que la séparation du métal des composants étrangers qui lui sont mêlés, la séparation du bien et du mal, de l'agréable et du désagréable, du louable et du blâmable. L'au-delà est la noce où l'homme conclut une alliance avec l'aimée. » ¹⁵*

Dans ce passage, à propos du mot *désir*, Feuerbach donne une citation de Luther : « *C'est pourquoi nous avons les prémices de la vie immortelle dans l'espérance de l'achèvement de la perfection lors du jugement dernier : alors nous toucherons et nous verrons cette vie en laquelle nous avons eu foi et espérance.* » (Tome I, p.459)

Les Manuscrits de 1844

Avant de remettre sur pieds la théorie hégélienne de la dialectique grâce sa critique de l'idéalisme feuerbachien qu'il va opérer en 1845, ce qui apparaîtra à ses contemporains comme une véritable révolution de la pensée philosophique, Marx va poursuivre son cheminement. Ainsi, il va découvrir les idées de Moses Hess qui, partant d'une mystique religieuse, et grâce à sa connaissance des socialistes utopiques français, est parvenu à une critique sociale n'ayant jamais existé chez les jeunes hégéliens. Mais il va surtout voir beaucoup plus clair que Hess dans la vision du communisme qu'il élabore à travers les *Manuscrits de 1844*, rédigés à Paris dans le petit appartement de la rue Vaneau, toutefois inachevés et non publiés à l'époque. Et, fondamentalement, Marx va bénéficier des travaux et la réflexion de son ami Friedrich Engels dans ses *Esquisses pour une critique de l'économie politique* parues à la fin de février 1844, à Paris, dans l'unique livraison des *Annales franco-allemandes* avec Arnold Ruge. Cela le conduit à définir très exactement l'origine de l'aliénation qu'il situe désormais dans le rôle médiateur de l'argent et en le comparant à celui du Christ dans la religion chrétienne. Il parvient déjà à

¹⁵ *Idem*, note 5, p.321-322. Ière partie : *L'essence authentique, c'est-à-dire anthropologique de la religion*», chapitre 17 : « *Le ciel chrétien ou l'immortalité personnelle* ».

se hisser au-delà de la sphère philosophique en s'attaquant à l'économie politique par le biais d'une critique de la propriété privée et du travail et il arrive à la conception d'un homme total qui se désaliénera dans le futur grâce au communisme. Marx accomplit un tournant considérable et on peut voir à l'œuvre, dans les *Manuscrits de 1844*, les prémisses d'une pensée scientifique qui s'épanouira dans *Le Capital* d'autant que, même si le terme d'aliénation (jugé sans doute trop abstrait) disparaît quasiment, le contenu de cette notion perdure, par exemple, à travers la référence au *fétichisme de la marchandise*. Dans le *Premier Manuscrit*, à propos du « *travail aliéné* », il revient sur la question religieuse qui dans la pensée hégélienne est la forme suprême de la philosophie et de l'Etat :

« *Nous sommes partis d'un fait économique, l'aliénation de l'ouvrier et de sa production. Nous avons exprimé le concept de ce fait : le travail **rendu étranger**, aliéné. Nous avons analysé ce concept, donc analysé seulement un fait économique.*

Voyons maintenant comment le concept du travail rendu étranger, aliéné, doit s'exprimer et se représenter dans la réalité.

Si le produit du travail m'est étranger, m'affronte comme puissance étrangère, à qui appartient-il alors ?

Si ma propre activité ne m'appartient pas, si elle est une activité étrangère, de commande, à qui appartient-elle alors ? A un être autre que moi ; Qui est cet être ?

*Les Dieux ? Certes, dans les premiers temps, la production principale, comme par exemple la construction des temples, etc..., en Egypte, aux Indes, au Mexique, apparaît tout autant au service des Dieux que le produit en appartient aux Dieux. Mais les Dieux seuls n'ont jamais été maîtres du travail. Tout aussi peu la **nature**. Et quelle contradiction serait-ce aussi que, à mesure que l'homme se soumet la nature plus entièrement par son travail, que les miracles des Dieux sont rendus plus superflus par les miracles de l'industrie, l'homme doive pour l'amour de ces puissances renoncer à la joie de produire et à la jouissance du produit. » ¹⁶*

On voit combien le jeune Marx est préoccupé par la recherche des racines de l'aliénation religieuse et du rôle de celle-ci comme force contribuant à rendre l'homme étranger au produit de son travail. Il insiste sur l'idée du développement industriel permettant de rompre avec tous « *fondements d'une métaphysique des mœurs* » (Kant). Il raille l'amour des idoles (religion, nature) qui empêchent l'homme de se réaliser sur la terre parce qu'elles le transforment en une « *chose* » (réification). Par là, l'homme devient étranger à lui-même et renonce à ses capacités de devenir un être conscient en se perdant dans la contemplation des dieux et en reportant ses espoirs

¹⁶ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales, 1972, 175p.

dans un au-delà céleste d'après la mort (qui ne sera « *paradisique* » qu'à condition d'un « *pardon divin des péchés* ») lors de la résurrection des corps et du Jugement dernier. Marx s'en prend au prêtre, donc à l'église catholique particulièrement liée aux modes de production antérieurs au capitalisme (esclavagisme et féodalisme), car cette religion chrétienne et toutes ses institutions (de la pompe romaine au clergé le plus pauvre) ont joué un rôle de médiation entre l'homme et ses activités dans la vie pratique sur terre. Il écrit :

« *C'est pourquoi l'aliénation religieuse de soi apparaît nécessairement dans le rapport du laïque au prêtre ou, comme il s'agit ici du monde intellectuel, à un médiateur, etc... Dans le monde réel pratique, l'aliénation de soi ne peut apparaître que par le rapport réel pratique à l'égard d'autres hommes.* »¹⁷

L'idéologie allemande

Avec l'aide de Friedrich Engels qui est devenu un ami cher et qui le rejoint à Bruxelles, Marx va revenir sur toutes ses premières conceptions concernant l'idéologie et l'aliénation religieuse. Ainsi, entre le printemps 1845 et la fin de l'année 1846, ils rédigèrent une série de « *manuscrits* »¹⁸ qui devaient constituer une œuvre élaborée comme un vaste pamphlet, destiné à régler leur compte aux éléments les plus marquants de la gauche des jeunes-hégéliens. Il s'agissait de Bruno Bauer¹⁹ et de

¹⁷ *Idem*, p. 65.

¹⁸ Il fallut attendre 1933 pour que ces « *manuscrits* » soient publiés, d'une part à Leipzig dans une version de Landshut et Mayer, d'autre part à Moscou dans l'édition des œuvres de Marx établie sous la direction de l'Institut Marx-Engels-Lénine. Cette deuxième publication a prétendu tenir compte des annotations marginales de Marx et d'Engels présentes sur leurs manuscrits et concernant entre autres le plan d'ensemble de leur élaboration commune.

¹⁹ Bauer avait déjà été attaqué en février 1845 dans le pamphlet *Critique de la Critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts* auquel Marx donna plus tard le titre de *La Sainte Famille*. Il faut remarquer en outre la longue critique du roman populaire d'Eugène Sue : *Les Mystères de Paris* qui charriait aussi, à travers le personnage du comte Rodolphe, une religion de l'élite apportant la charité au peuple des bas-fonds sous le régime de Louis-Philippe. Le leitmotiv de cette « *fable* » (on appelait ça des « *romans-fleuves* » qui paraissaient d'abord en feuillets au rez-de-chaussée des journaux) est l'exclamation : « *Ah ! Si les riches savaient !* » (Sous-entendu : ils « *sauveraient* » le peuple de la misère, auquel répondra *L'Internationale* d'Eugène Pottier après la Commune de Paris : « *Il n'est pas de sauveurs suprêmes, ni Dieu, ni César, ni Tribun, Producteurs sauvons-nous nous-mêmes* »). Pour créer son personnage principal, Sue s'est servi des pérégrinations de Louis-Napoléon Bonaparte qui, opposant à la monarchie de Juillet, jouait l'homme providentiel en attendant son heure. Lors de son séjour à Paris, Marx s'est rendu au théâtre et il a pu juger de l'atmosphère religieuse et

Max Stirner²⁰ qu'ils dénommèrent ironiquement « *Saint Bruno* » et « *Saint Max* » pour leurs visions métaphysiques de la réalité, et donc pour leur aliénation religieuse. Au passage, notons qu'ils n'accordèrent pas d'attention aux visions du danois Soren Kierkegaard qui, lui-aussi, croyait s'en prendre radicalement à la philosophie de Hegel en lui opposant son angoisse existentielle (par le biais d'une œuvre critique méconnue, publiée en 1971, Jean Malaquais démontra qu'au-delà des mondanités du courant existentialiste la vérité du danois était d'avoir voulu tuer Dieu). S'appuyant sur la publication de Moscou (1933), les Editions Sociales (sous le contrôle des staliniens du P.C.F) firent paraître en français *L'Idéologie Allemande – Critique de la Philosophie Allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B.Bauer et Stirner, et du Socialisme Allemand dans celle de ses différents prophètes*²¹. Cette édition fut présentée et annotée par Gilbert Badia dont l'« *Avant-Propos* » (p. VII-XXIX) est daté de décembre 1967..., six mois avant la grève générale de Mai 68 qui déborda les appareils de la CGT et du PCF ! Dès le début de leur « *Préface* » au Tome Ier (indiqué comme tel dans les manuscrits), Marx et Engels s'en prennent aux diverses représentations philosophiques du monde (sous des formes idéologiques ou religieuses) qui polluent la compréhension de la réalité matérielle :

« *Jusqu'à présent, les hommes se sont toujours fait des idées fausses sur eux-mêmes, sur ce qu'ils sont ou devraient être. Ils ont organisé leurs rapports en fonction des représentations qu'ils se faisaient de Dieu, de l'homme normal, etc... Ces produits de leur cerveau ont grandi jusqu'à les dominer de toute leur hauteur. Créateurs, ils se sont inclinés devant leurs propres créations. Libérons-les donc des chimères, des idées, des dogmes, des êtres imaginaires sous le joug desquels ils s'étiolent. Révoltons-nous contre la domestication de ces idées. Apprenons aux hommes à échanger ces illusions contre des pensées correspondant à l'essence de l'homme, dit l'un, à avoir envers elles une attitude critique, dit l'autre, à se les sortir du crâne, dit le troisième et – la réalité actuelle s'effondrera.* »²² On reconnaît là

eschatologique qui baignait les mélodrames sociaux voulant régénérer le peuple.

²⁰ Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, éd. L'Âge d'Homme, Lausanne, 1972, p.77-397 (dans le copyright publié en 1988). De son vrai nom Johann Caspar Schmidt (1806-1856), il fut correspondant de la *Rheinische Zeitung* (fondée par le jeune Marx en 1842) après s'être fait remarquer par un premier écrit sous le pseudonyme de Stirner (à cause de son grand front, en allemand *Stirn*). Il s'agissait d'une paraphrase élogieuse du livre de Bruno Bauer : *La Trompette du jugement dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist*.

²¹ Karl Marx/Friedrich Engels, *L'Idéologie Allemande*, Editions Sociales, Paris, 1976, 621p.

²² *Idem*, p.9.

successivement la position de Feuerbach, de Bruno Bauer et de Max Stirner.

On peut mesurer à travers ce passage toute la dialectique critique d'une méthode visant à rompre de manière radicale avec l'idéalisme philosophique et l'aliénation religieuse (Dieu, les dogmes, les êtres imaginaires...) sur la base d'un matérialisme historique. En quelques années, loin de tourner en rond comme les penseurs spéculatifs, Marx a progressé de façon fulgurante pour mettre au point sa vision d'un monde réel. Au fil des pages de cet ouvrage, Marx et Engels reprécisent leur critique de Feuerbach, puis abordent successivement, et dans le détail, les diverses querelles de Bauer et de Stirner envers celui-ci, avant de se retourner contre Saint Bruno et surtout contre Saint Max²³. En effet, ils consacrent plusieurs centaines de pages à passer *L'Unique et sa propriété* par les armes de la critique (p.105 à 449). Dès le début de celle-ci, portés par le dynamisme originel de la critique par Marx du système hégélien, ils signalent que l'égoïsme de Stirner se rattache au monde des idées et à une représentation religieuse de l'existence humaine, ce qui entraîne une lamentation métaphysique :

« En bon Allemand qu'il est, cet homme qui " a résolu de ne s'en remettre à rien du soin de sa cause " inaugure son long " Ohé critique " par une jérémiade. " Y a-t-il une chose qui ose ne pas être ma cause ? " (p. 5 du Livre). Et il se lamente à vous fendre le cœur : " Il doit prendre fait et cause pour tout " (...) Nous voyons donc quels mobiles sacrés ont guidé saint Max lors de sa conversion à l'égoïsme. Ce ne sont pas les biens de ce monde, les trésors que les mites et la rouille rongent, ce ne sont pas les capitaux de ses confrères les Uniques qui l'empêchent de dormir, mais le trésor céleste, les capitaux de Dieu, de la vérité, de la liberté, de l'humanité, etc... »²⁴

Toute la suite du développement consiste à passer au crible les idées de Stirner par le biais d'une construction religieuse satirique (avec sa genèse et son Cantique des Cantiques) que Marx et Engels appellent l'Ancien Testament (l'Homme) et le Nouveau (« Moi »). Liant le mystère des représentations du monde au développement limité des forces productives et à la non satisfaction des besoins humains, ils terminent en montrant que Stirner demeure dans le monde des idées comme du « sacré » et que, tournant en rond comme une toupie, son égoïsme n'y change rien :

²³ D'emblée, dans leur introduction aux critiques de Bauer et de Stirner qu'ils intitulent *Le Concile de Leipzig* (allusion ironique au fait que ces « Pères de l'Eglise » avaient édité leurs œuvres dans cette ville allemande), Marx et Engels déclarent : « C'est devant ces deux grands maîtres de la sainte Inquisition qu'est cité l'hérétique Feuerbach, pour répondre de l'accusation grave de gnosticisme. » (p.78)

²⁴ *Ibidem*, p.107.

« Nous retrouvons ici la vieille marotte de Sancho²⁵ selon laquelle les représentations, les idées, « le sacré » ici sous la forme de « l'Homme » et non point les besoins des hommes, constitueraient le seul et unique tertium comparationis (terme de comparaison), le seul et unique lien entre les individus. Il s'ôte de la tête une représentation et devient par là unique. »²⁶

L'Idéologie Allemande comporte un deuxième tome qui est intitulé *Critique du socialisme allemand dans la personne de ses différents prophètes*. En effet, pour parachever leur rupture avec toute sorte d'idéalisme autour de « l'homme abstrait » et avant d'entamer leur long travail de *Critique de l'économie politique*, Marx et Engels partirent en guerre contre le journaliste Karl Grün qui avait pillé et plagié les socialistes utopistes français pour publier un ouvrage en Allemagne se rattachant à toute la confusion idéaliste du matérialisme vulgaire dans la philosophie de Feuerbach. Ainsi, ils appelèrent leur chapitre IV : « Karl Grün : « Le Mouvement social en France et en Belgique » (Darmstadt, 1845) ou comment le socialisme vrai écrit l'histoire. » Cela consista pour Marx et Engels à faire une correction de textes d'origine manipulés et mal interprétés par Grün et une défense des aspects « concrets » des socialistes utopistes tels que Saint-Simon, Fourier, Cabet et Proudhon. Si l'on resitue, comme toujours, ces considérations dans le cadre de l'évolution de Marx vers la conception du *Capital*, on n'est pas étonné de lire une certaine admiration de sa part (et de celle d'Engels) vis-à-vis de travaux novateurs qui n'appartenaient pas à l'école philosophique allemande (même s'ils montreront leurs limites au-delà de 1848). On est même frappé par l'intérêt tout particulier qu'ils montrent vis-à-vis de Saint-Simon et de sa priorité accordée à l'industrie et au travail comme fondements de sa nouvelle doctrine malgré des titres encore marqués par la religiosité : *Catéchisme Politique des Industriels* et *Nouveau Christianisme*.

Dans le chapitre V, ils s'en prirent à un nouveau prophète qui, à l'aide de leçons, répandait son message spiritualiste dans les communautés créées par Weitling en Suisse. Ils crurent que c'était un charlatan qui croyait à l'esprit et non pas un vulgaire imposteur (or il s'avéra que c'était un agent provocateur payé par la police). Sous le titre : « *Le Dr Georg Kuhlmann de Holstein ou la prophétie du socialisme vrai – Le Monde nouveau ou le Royaume de l'esprit sur terre. Annonciation* », Marx et Engels insistèrent encore sur le poids de l'idéologie et de la

²⁵ Pour se moquer des circonvolutions de Stirner, Marx et Engels l'affublent de divers sobriquets, empruntés en particulier à *Don Quichotte*, l'œuvre de Miguel de Cervantès. Le plus souvent, Stirner devient Sancho (Pança), en référence au serviteur lourdaud du chevalier errant.

²⁶ *Ibidem*, p.439.

religion qui accable la créature opprimée et l'empêche de prendre conscience pour entamer la révolution terrestre en montant à l'assaut du ciel :

« Ce système de têtes est aussi vieux que les pyramides d'Égypte avec lesquelles il n'est pas sans analogie et est aussi nouveau que la monarchie prussienne, dans la capitale de laquelle il ressuscita récemment sous une forme rajeunie. Les dalaï-lamas idéalistes ont avec le véritable, un point commun : ils voudraient se persuader que le monde d'où ils tirent leur nourriture ne saurait exister sans leurs excréments sacrés. Dès que cette extravagance idéaliste passe sur le plan **pratique**, son caractère pernicieux ne tarde pas à se manifester avec le goût clérical de la domination, le fanatisme religieux, le **charlatanisme**, l'hypocrisie piétiste, la pieuse imposture. Le miracle est le pont-aux-ânes qui conduit du royaume de l'idée à la **praxis**. M. le Dr Georg Kuhlmann de Holstein est un pont-aux-ânes de ce genre – il est inspiré et inmanquablement sa parole magique doit déplacer les montagnes les mieux assises ; c'est une consolation pour les patientes créatures qui ne se sentent pas assez d'énergie pour faire sauter ces **montagnes** avec de la **poudre naturelle**, cela donne confiance aux aveugles et aux indécis qui sont incapables de voir les liens matériels qui unissent les multiples manifestations dispersées du mouvement révolutionnaire. »²⁷

Misère de la philosophie

Après son attaque contre Weitling, Marx décida de s'en prendre à l'idéalisme de Proudhon qui s'avérait un de ses plus coriaces adversaires dans les milieux socialistes européens (et qui le demeura longtemps dans les pays latins). C'est directement en français, pour mieux toucher Proudhon, qu'il écrivit sa réplique en l'intitulant *Misère de la Philosophie* par rapport au sous-titre : *La Philosophie de la misère* que l'anarchiste avait donné à son ouvrage intitulé *Le Système des contradictions économiques*. Marx critiqua les théistes et leur dogme de la Providence, leur référence à Dieu : « *Le premier devoir de l'homme intelligent et libre est de chasser incessamment l'idée de Dieu de son esprit et de sa conscience. Car Dieu, s'il existe, est essentiellement hostile à notre nature, et nous ne relevons aucunement de son autorité. Nous arrivons à la science malgré lui, au bien-être malgré lui, à la société malgré lui : chacun de nos progrès est une victoire dans laquelle nous écrivons la Divinité. Qu'on ne dise plus : les voies de Dieu sont impénétrables ! Nous les avons pénétrées, ces voies, et nous y avons lu en caractères de sang les preuves de l'impuissance, si ce n'est du mauvais vouloir de Dieu. Ma raison, longtemps humiliée, s'élève peu à peu au niveau de l'infini ; avec le temps elle découvrira tout*

²⁷ *Ibidem*, p.549.

*ce que son inexpérience lui dérobe ; avec le temps je serai de moins en moins artisan de malheur, et par les lumières que j'aurais acquises, par le perfectionnement de ma liberté, je me purifierai, j'idéaliserai mon être, et je deviendrai le chef de la création, l'égal de Dieu. Un seul instant de désordre, que le Tout-Puissant aurait pu empêcher et qu'il n'a pas empêché, accuse sa Providence et met en défaut sa sagesse : le moindre progrès que l'homme, ignorant, délaissé et trahi accomplit vers le bien, l'honore sans mesure. De quel droit Dieu me dirait-il encore : **Sois saint, parce que je suis saint ?** Esprit menteur, lui répondrai-je. Dieu imbécile, ton règne est fini ; cherche parmi les bêtes d'autres victimes. Je sais que je ne suis ni ne puis jamais devenir saint ; et comment le serais-tu, toi si je te ressemble ? Père éternel, Jupiter ou Jéhovah, nous avons appris à te connaître : tu es, tu fus, tu seras à jamais le jaloux d'Adam, le tyran de Prométhée. »²⁸*

C'est dans *Le Manifeste du Parti communiste* que Marx et Engels résument les conditions historiques du dépérissement de la religion comme des vérités éternelles : « *Quand le monde antique était à son déclin, les vieilles religions furent vaincues par la religion chrétienne. Quand au XVIIIe siècle, les idées chrétiennes cédèrent la place aux idées de progrès, la société féodale livrait sa dernière bataille à la bourgeoisie, alors révolutionnaire. Les idées de liberté de conscience, de liberté religieuse traduisent le règne de la libre concurrence dans le domaine du savoir. Sans doute, dira-t-on, les idées religieuses, morales, philosophiques, politiques, juridiques, etc..., se sont modifiées au cours du développement historique. La religion, la morale, la philosophie, la politique, le droit se maintenaient toujours à travers ces transformations. Il y a de plus des vérités éternelles, telles que la liberté, la justice, etc..., qui sont communes à tous les régimes sociaux. Or le communisme abolit les vérités éternelles ; il abolit la religion et la morale au lieu de les rénover, il contredit ainsi tout le développement historique antérieur. »²⁹*

Depuis 1845-1846 (écriture des brouillons de *L'Idéologie Allemande* à Bruxelles) jusqu'à 1933 (publication de la première édition en russe à Moscou) et après dans les années 1960-1970 (traduction et parution en français), l'extravagance idéaliste dont parlent Marx et Engels s'en est donnée à cœur joie en passant sur le plan pratique. En l'absence de révolution mondiale (malgré la révolution russe d'Octobre 1917 et la création de la IIIe Internationale en mars 1919), c'est le goût clérical pour la domination et le fanatisme religieux qui ont triomphé en tenant le haut du pavé dans tous les pays. Si, à la suite de cet article inaugural,

²⁸ Karl Marx, *Misère de la Philosophie – Philosophie de la misère*, UGE, 10/18, Paris, 1964, 199-200.

²⁹ Karl Marx - Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti Communiste*, UGE, 10/18, Paris, 1962, p.44-45.

on reste concentré sur « *la question religieuse* », nous aurons besoin de plusieurs parties pour examiner les différentes manifestations et formes que la religion a prises pour aliéner le prolétariat en le consolant par une multitude de miracles et grâce à de multiples charlatans ou bonimenteurs pseudo-scientifiques de toutes sortes et dans tous les domaines. Malgré la période de prospérité d'après 1945, le capitalisme est en proie à des contradictions inhérentes au fonctionnement de son système et il vient de déboucher sur une nouvelle crise de surproduction (2008-2009) dont les prolétaires doivent comprendre les causes matérielles pour pouvoir ouvrir les yeux sur les manifestations « *spiritualistes* » de leur aliénation religieuse.

Apport d'Engels à la Critique de l'aliénation religieuse

Du vivant de Marx, Engels fut amené à critiquer le surgissement d'une nouvelle pensée idéaliste, et donc religieuse, au sein du milieu révolutionnaire. Le compte avait été réglé avec Bakounine et son Alliance anarchiste « *secrète* » (animée au sein de l'Association Internationale des Travailleurs par James Guillaume et leurs partisans), lors du Congrès de La Haye en 1872, mais de manière presque exclusivement administrative (exclusion des conspirateurs). Il est nécessaire, à ce propos, de se reporter aux commentaires critiques que Franz Mehring développa, dans le cadre de son étude biographique consacrée à l'auteur du *Capital*³⁰, envers l'attitude insuffisamment théorique de Marx, au moment de cette affaire alors qu'il avait été sûr

³⁰ Franz Mehring, *Karl Marx, histoire de sa vie*, Paris, Editions Sociales, 1983, 600p. Lire plus spécialement le chapitre XIV intitulé « *Le déclin de l'Internationale* », ses points 7 : « *Cassure au sein de l'Internationale* » et 8 : « *Le congrès de La Haye* ». Occupé à développer sa *Critique de l'économie politique* au-delà du Livre I du *Capital*, Marx n'eut pas le temps de se consacrer à une critique générale des thèses de Lassalle. Ce manque a pesé vis-à-vis des orientations de la Social-Démocratie et de la IIe Internationale qui menèrent à 1914. Et Rosa Luxemburg ne trouva pas non plus le temps pour mener à bien cette critique pourtant indispensable de Lassalle. A l'époque de la chute du Mur de Berlin, prémisses à l'effondrement du bloc de l'Est, une Professeure de sociologie à l'Université Paris VII a essayé de comprendre le parcours de Lassalle dans une perspective démocratique et anti-marxiste, cf. le livre de Sonia Dayan-Herzbrun, *Mythes et Mémoire du mouvement ouvrier – Le cas Ferdinand Lassalle*, Paris, Editions L'Harmattan, 1990, 198p. En conclusion, elle écrivit : « *L'évolution actuelle des pays communistes fait surgir à nouveau la question de la démocratie. Il ne peut être cependant question d'un retour à Lassalle. L'interdit dont sa parole a été frappée l'a privé de toute postérité. Il semble que, même temporaire, la toute puissance de ce que j'ai appelé le marxisme imaginaire a bloqué pour très longtemps toute réflexion sérieuse sur une possible conciliation entre le socialisme et la démocratie.* » (p.187)

d'obtenir la majorité des voix contre l'Alliance bakouniniste. En effet, la nouvelle attaque idéaliste vint d'Allemagne où le Parti Social-Démocrate créé en 1869 au Congrès d'Eisenach, puis unifié avec les partisans de Ferdinand Lassalle au Congrès de Gotha en 1875, avait reçu le soutien officiel de Marx et d'Engels. Cela malgré les nombreuses critiques qu'ils prodiguèrent vis-à-vis des conditions désastreuses de cette unification (intégration des thèses de Lassalle sans travail théorique) mais qui sont, soit demeurées « *privées* » à l'époque (comme des correspondances avec les « *chefs* » du nouveau Parti, Wilhelm Liebknecht/August Bebel), soit rendues publiques, mais malheureusement plusieurs années après la mort de Marx, puis d'Engels (comme par exemple les *Gloses marginales* et critiques concernant le Programme de Gotha, puis celui d'Erfurt)³¹. En effet, outre le problème des lassalliens, la Social-Démocratie Allemande se trouva confrontée dès 1876, aux agissements d'un certain Dühring et à ses « *sornettes théoriques* » (Lettre d'Engels à Marx du 24 mai 1876). Pris par ses « *brouillons* » du *Capital*, Marx dédaigna l'influence des idées de Dühring sur les socialistes berlinois et parmi des cercles ouvriers. La situation s'aggravant, il fallut réagir et c'est Engels qui s'en chargea : « *Dès lors, Engels s'attacha à étudier ce que Dühring appelait ses « vérités systématiques » et exprima ses critiques dans une série d'articles qui commencèrent à paraître au début de 1877 dans le Vorwärts, désormais organe central du parti unifié. Ces articles représentèrent, à côté du Capital, le document le plus important du socialisme scientifique et celui qui connut le plus grand succès, mais sa réception dans le Parti montra bien la dimension du danger. Il s'en fallut de peu que le Congrès du Parti qui se tint à Gotha, en mai 1877, n'accusât Engels d'hérésie, tout comme, au même moment, le clan des mandarins de l'Université le fit à l'encontre de Dühring.* »³²

La lutte fut âpre et Engels dut persister, avec ses livraisons théoriques au *Vorwärts*, puis à son supplément scientifique, face aux réticences de la direction du Parti. Quelques mois plus tard, à l'automne 1877, Marx commença à prendre conscience de la gravité de l'évolution au sein du Parti et il se rendit compte de l'importance des travaux d'Engels : « *Le fait est, néanmoins, que Marx*

³¹ Sur tous ces problèmes, on peut consulter :

- Marx et Engels, *Programmes socialistes* : Critique des projets de Gotha et d'Erfurt, Programme du Parti ouvrier français (1880), Avant-propos de Bracke, Paris, Editions Spartacus, série B n°42 ;
- Collectif Junius, *Au-delà du Parti – Evolution du concept de Parti depuis Marx*, Paris, Editions Spartacus, série B n°116, 1982, 125p. (Se reporter plus particulièrement au Concept « *Social-Démocrate* », p.24-51) ;
- L'ouvrage de Franz Mehring cité à la note 23, voir le chapitre XV intitulé « *Les dix dernières années* », point 2 : « *La social-démocratie-allemande* ».

³² *Idem*, note 23, p.563.

fut objectivement très préoccupé de “l'esprit pourri” qui régnait, moins parmi les masses que chez les leaders. Le 19 octobre, il écrit à Sorge : “le compromis avec les lassalliens a mené au compromis avec d'autres médiocres : à Berlin (par l'intermédiaire de Most) avec Dühring et ses admirateurs, mais, en outre, avec toute une bande d'étudiants sans maturité et de docteurs imbus de leur savoir, qui veulent donner au socialisme une tournure **idéale, plus noble**, c'est-à-dire remplacer la base matérialiste (qui exige une étude sérieuse et objective quand on veut s'appuyer sur elle) par la mythologie moderne avec ses déesses de justice, de liberté, d'égalité et de **fraternité**”. »³³

Anti-Dühring

Engels rassembla sa série d'articles, en fit un livre qui parut à Leipzig en librairie et auquel il donna le nom de : *Anti-Dühring (M. E. Dühring bouleverse la science)*. Celui-ci connut des éditions successives : la seconde en 1886, à Zürich, après la mort physique de Marx, puis la dernière (revue et augmentée) en 1894 à Stuttgart, juste avant la mort d'Engels lui-même. Entre-temps, en 1880, celui-ci en avait extrait trois développements à la demande de Paul Lafargue. Ils furent publiés en France sous le nom de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Dans son introduction à cette brochure, Engels situe l'origine de sa critique :

« Vers 1875, le Dr Eugen Dühring, privat-docent (Professeur libre), à l'université de Berlin, annonça soudain et avec assez de bruit sa conversion au socialisme et se présenta au public allemand avec une théorie socialiste complète, comportant tout un plan de réorganisation pratique de la société : comme de juste, il tomba à bras raccourci sur ses prédécesseurs ; il s'en prit surtout à Marx sur qui il déversa les flots de sa rage (...) J'avais à traiter de tout et d'autres sujets encore ; depuis les concepts de temps et d'espace jusqu'au bimétallisme, depuis l'éternité de la matière et du mouvement jusqu'à la périssable nature de nos idées morales, depuis la sélection naturelle de Darwin jusqu'à l'éducation de la jeunesse dans une société future. Néanmoins, l'universalité systématique de mon adversaire me procurait l'occasion de développer en opposition à lui, et pour la première fois dans leur enchaînement, les opinions que nous avons, Marx et moi, sur une grande variété de sujets. »³⁴

Parmi les très nombreux sujets qu'il traite sur la base du marxisme, Engels aborde, dans son cinquième Chapitre : « *Etat, Famille, Education* » de

la troisième partie consacrée au *Socialisme*, la question religieuse. Répondant aux visions étatico-scientistes et répressives de Dühring qui veut « abolir tout l'appareil de la sorcellerie cléricale et, par suite, tous les éléments essentiels des cultes » dans sa « libre société », Engels se prononce contre l'interdiction de la religion et développe la critique de l'aliénation religieuse :

« On interdit la religion. Or, toute religion n'est que le reflet fantastique, dans le cerveau des hommes, des puissances extérieures qui dominent leur existence quotidienne, reflet dans lequel les puissances terrestres prennent la forme de puissances supra-terrestres. Dans les débuts de l'histoire, ce sont d'abord les puissances de la nature qui sont sujettes à ce reflet et qui dans la suite du développement passent, chez les différents peuples, par les personnifications les plus diverses et les plus variées (...) Mais bientôt, à côté des puissances naturelles, entrent en action aussi des puissances sociales, puissances qui se dressent en face des hommes, tout aussi étrangères et au début, tout aussi inexplicables, et les dominent avec la même apparence de nécessité naturelle que les forces de la nature elles-mêmes. Les personnages fantastiques dans lesquels ne se reflétaient au début que les forces mystérieuses de la nature, reçoivent par là des attributs sociaux, deviennent les représentants de puissances historiques.

A un stade plus avancé encore de l'évolution, l'ensemble des attributs naturels et sociaux des dieux nombreux est reporté sur un seul dieu tout-puissant, qui n'est lui-même à son tour que le reflet de l'homme abstrait. C'est ainsi qu'est né le monothéisme, qui fut dans l'histoire le dernier produit de la philosophie grecque vulgaire à son déclin et trouva son incarnation toute prête dans le Dieu national exclusif des Juifs, Jahvé. Sous cette figure commode, maniable et susceptible de s'adapter à tout, la religion peut subsister comme forme immédiate, c'est-à-dire sentimentale, de l'attitude des hommes par rapport aux puissances étrangères, naturelles et sociales, qui les dominent, tant que les hommes sont sous la domination de ces puissances. Or nous avons vu à maintes reprises que, dans la société bourgeoise actuelle, les hommes sont dominés par les rapports économiques créés par eux-mêmes, par les moyens de production produits par eux-mêmes, comme par une puissance étrangère. La base effective de l'action réflexe religieuse subsiste donc et avec elle, le reflet religieux lui-même. Et même si l'économie bourgeoise permet de glisser un regard dans l'enchaînement causal de cette domination étrangère, cela ne change rien à l'affaire. L'économie bourgeoise ne peut ni empêcher les crises en général, ni protéger le capitaliste individuel des pertes, des dettes sans provision et de la faillite, ou l'ouvrier individuel du chômage et de la misère. Le proverbe est toujours vrai : l'homme propose et Dieu dispose (Dieu, c'est-à-

³³ *Ibidem*, note 23, p.565.

³⁴ La traduction d'Emile Bottigelli aux Editions Sociales, Paris, 1977, 501p. (Troisième édition revue).

dire la domination étrangère du mode de production capitaliste). »³⁵

Continuant à critiquer l'idéalisme scientiste et positiviste (à prétention scientifique) de Dühring, Engels montre que l'aliénation religieuse ne cessera que par un **acte** social (une révolution communiste) permettant de dépasser le mode de production capitaliste qui se dresse face aux prolétaires et aux hommes en général « *comme une puissance étrangère accablante* » (!. Contrairement à Dühring qui voulait « *décréter* » la mort de la religion par l'interdiction de tous les cultes et qui se montrait, par là, « *plus bismarckien que Bismarck* » (!), il indique en ses propres termes que « *l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes* » (« *Ni Dieu, ni César, ni Tribun, Producteurs sauvons-nous nous-mêmes* ») et que la religion – ainsi que l'aliénation religieuse - disparaîtront grâce à la prise de conscience du prolétariat de sa mission historique (sa conscience de classe « *pour soi* », révolutionnaire, lui permettant de détruire le système capitaliste par l'abolition du marché mondial, donc de la loi de la valeur, et d'instaurer une société fondée sur la satisfaction des besoins humains, le communisme à l'échelle mondiale) :

« *...lorsque donc l'homme cessera de simplement proposer, mais aussi disposera, - c'est alors seulement que disparaîtra la dernière puissance étrangère qui se reflète encore dans la religion, et que par là disparaîtra le reflet religieux lui-même, pour la bonne raison qu'il n'y aura plus rien à refléter.* »³⁶

Analysant la prise en compte de la religion par les bourgeois anglais (« *qui sont des hommes d'affaires, [et qui] vivent plus loin que les professeurs allemands* »), Engels montre la manipulation de cette « *puissance étrangère* » par le capitalisme britannique qui fut amené à réagir contre le relâchement libre-penseur (athéiste) et socialiste en France et en Allemagne : « *(...) l'un après l'autre, les esprits forts adoptèrent les dehors de la piété, parlèrent avec respect de l'Église, de ses dogmes et de ses rites et en observèrent eux-mêmes le minimum qu'il était impossible d'éviter. La bourgeoisie française fit maigre le vendredi et les bourgeois allemands écoutèrent religieusement le dimanche les interminables sermons protestants. Ils s'étaient fourvoyés avec leur matérialisme. Die Religion muss dem Volk erhalten werden -il faut conserver la religion pour le peuple-, elle seule peut sauver la société de la ruine totale. Malheureusement pour eux, ils ne firent cette découverte qu'après avoir travaillé de leur mieux à détruire la religion pour toujours (...)*

³⁵ La brochure « *classiques du marxisme* » aux Editions Sociales, Paris, 1973, 125p. à partir de la même traduction précédente de l'*Anti-Dühring*, se basant sur l'édition allemande et non pas sur la vulgarisation accomplie par La-fargue en vue de « *l'introduction du marxisme en France* » !

³⁶ *Idem*, note 29, p.23 et p.25.

Et à moins de croire à une révélation surnaturelle, nous devons admettre qu'aucune prédication religieuse ne peut suffire à étayer une société qui s'écroule. »³⁷

Retour sur Feuerbach

Après la mort de Karl Marx en 1883, Engels devint la référence de la continuité marxiste par rapport aux conceptions des sociaux-démocrates. Suite à une œuvre telle que l'*Anti-Dühring*, et du fait que l'*Idéologie Allemande* était restée à l'état de manuscrit abandonné « *à la critique rongeuse des souris* », Engels décida de revenir sur Feuerbach « *qui constitue (...) à maints égards un chaînon intermédiaire entre la philosophie hégélienne et notre conception* » (sous-entendu : le marxisme). Il écrivit alors, dans la revue *Neue Zeit* (fascicules 4 et 5) de 1886, un article intitulé *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande* et qui parut ensuite en édition séparée³⁸. Et il revint encore une fois sur la question religieuse, en critiquant les limites du matérialisme de Feuerbach :

« *Le véritable idéalisme de Feuerbach apparaît dès que nous abordons sa philosophie de la religion et son éthique. Il ne veut nullement supprimer la religion, il veut la perfectionner. La philosophie elle-même doit se transformer en religion.* »³⁹

Cette perspective feuerbachienne n'a abouti à rien et son auteur, n'ayant rien compris au tournant révolutionnaire de 1848, demeura isolé en Allemagne. C'est le matérialisme historique et dialectique de Marx et Engels qui imposa la rupture avec la philosophie classique allemande, et donc le dépassement de Feuerbach :

« *Mais le pas que Feuerbach ne fit point ne pouvait manquer d'être fait ; le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion feuerbachienne devait nécessairement être remplacé par la science des hommes réels et de leur développement historique. Ce développement ultérieur du point de vue de Feuerbach, au-delà de Feuerbach lui-même, Marx l'inaugura en 1845 dans **La Sainte Famille.*** »⁴⁰

... suite p.58

³⁷ *Idem*, note 28, p.353-354.

³⁸ *Ibidem*, note 28, p.354.

³⁹ *Ibidem*, note 29, p.55-56.

⁴⁰ *Idem*, note 1, p15-60. Cette édition comprend la préface d'Engels datée de Londres le 21 février 1888.

La psychanalyse et ses implications politiques - II

Pour pouvoir développer une appréciation sur la psychanalyse, la question de savoir d'où vient le concept d'« *inconscient* » est d'une certaine importance, particulièrement pour ceux qui se prétendent « *marxiens* ». La question a rarement été posée et ses implications n'en ont pas été tirées. Dans cet article nous nous efforcerons de poser la question correctement pour fournir quelques réponses au débat en cours ¹. Il nous faut pour cela revenir à quelques questions très « *philosophiques* » posées lorsque Karl Marx et Friedrich Engels commencèrent à écrire.

Eduard von Hartmann, dans sa *Philosophie de l'inconscient*, publiée en 1869, part d'une citation d'Emmanuel Kant tirée de son ouvrage *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, publié en 1798 : « *Avoir des représentations sans se rendre compte qu'on les possède semble être une contradiction. Alors, comment peut-on savoir que nous les avons quand nous ne sommes pas conscients de leur permanence ?* » ²

En fait, pour autant que nous soyons capables aujourd'hui de les distinguer, au moins deux

¹ Pour l'introduction, voir *Les implications politiques de la psychanalyse*, 1^{ère} partie dans *Controverses*, n°2. La liste d'œuvres critiques sur la psychanalyse en langue française peut être complétée par : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972; Jacques Bouveresse, *Mythologie, philosophie et pseudoscience; Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, L'Éclat, 1991; Marcel Gauchet, *L'inconscient cérébral*, Paris, Éditions du Seuil, 1992; Michel Onfray, *Le crépuscule d'une idole; l'affabulation freudienne*, Paris, Bernard Grasset, 2010. Pour comprendre le retard énorme en France, il suffit de comparer les versions anglaises et françaises de 2010 de Wikipédia sur « *Unconscious mind* » (en) et « *Inconscient* » (fr). Dans un prochain numéro de la revue *Controverses* nous allons réagir aux réactions reçues et aussi au nouveau livre de Michel Onfray.

² Citation de la 11^{ème} édition allemande, 1913 ; la dernière édition allemande de la *Philosophie des Unbewußten* date de 1923, puis il fallut attendre une réimpression de la 1^{ère} édition : Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 1989 ; 1^{ère} édition anglaise en 1930, rééditée comme *The Philosophy of the Unconscious*, Londres, Routledge, 2003 ; en français elle fut publiée comme *La Phénoménologie de l'inconscient*, 1877, et réimprimée comme *Philosophie de l'inconscient*, Paris, l'Harmattan, 2008. Voir également : Serge Nicolas et Laurent Fedi, *Un débat sur l'inconscient avant Freud : la réception de Eduard von Hartmann chez les psychologues et philosophes français*, Paris, l'Harmattan, 2008. Après avoir été donc oublié pendant plus qu'un demi-siècle, Eduard Hartmann est de nouveau en vogue.

problèmes différents étaient mêlés dans la philosophie de l'époque : d'une part, les « *instincts* » naturels qui font partie de notre être mais qui semblent échapper à notre volonté, et, d'autre part, l'« *aliénation* » qui fait que nos propres forces apparaissent comme des forces étrangères à nous-mêmes ³. Nous ne traiterons pas la première question ici mais nous devons la garder à l'esprit car elle interfère avec la deuxième.

Les origines de l'« *inconscient* »

Dans la seconde moitié du 18^{ème} siècle et la première moitié du 19^{ème} siècle, une vision dynamique du monde a remplacé la vision médiévale statique qui était basée sur les cycles répétitifs de la vie et de la mort ainsi que des saisons se suivant toujours l'une l'autre dans le même ordre, sans aucun changement ⁴. Une bourgeoisie optimiste, croyant au « *progrès* » du fait des avancées techniques et de la croissance de la production stimulée par la concurrence (pour conquérir des marchés solvables), a remplacé l'*être* par le *devenir*. Dans ce cadre d'idées, une vision hiérarchique du monde, classée du « *bas* » vers le « *haut* », du « *simple* » au « *complexe* », s'est imposée presque quasiment d'elle-même, et la classification elle-même, basée sur des similarités et des différences, a conduit à l'idée d'une ascendance commune, de tout un développement depuis les simples

³ Ici on fait abstraction d'un nombre de « *déviances* » qu'on appelle aujourd'hui par exemple « *schizophrénie* », « *autisme* », « *trouble bipolaire* » ou « *syndrome de Down* », dont on ne sait toujours que très peu de choses, mais qui ne peuvent plus être liées à des problèmes d'« *instincts* » et marginalement seulement à l'« *aliénation* ». Tant que les distinctions nécessaires entre les catégories de « *déviances* » n'étaient pas faites, on était facilement guidé pas des préjugés et on tombait aussi très facilement dans de fausses généralisations qui ont fait obstruction à la recherche scientifique. Les critères pour l'enfermement dans les institutions pour aliénés dans le passé, comme à l'heure actuelle, était : est-ce que l'individu concerné est un danger pour lui-même ou pour les autres ou encore pour les bonnes mœurs de la société ?

⁴ Voir, pour commencer, Stephen Jay Gould, *Aux racines du temps*, 1987 (*Time's Arrow, Time's Cycle ; Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Harvard University Press, 1987). Hegel et la dialectique sont cependant absents de ce livre, tout comme l'émergence du capitalisme qui a stimulé fortement le développement de la géologie et de la biologie.

« atomes » de la philosophie grec jusqu'à la complexité de l'esprit humain. Telle était la vision développée par les sciences naturelles de la bourgeoisie. La nature pouvait être maîtrisée et soumise à la volonté humaine, y inclus la nature humaine elle-même.⁵

Hegel fit de ce processus d'évolution et de progrès (qu'il appela dialectique) le centre de son système philosophique dynamique. Il visait à remplacer ce qu'il appelait les « trichotomies de bois » (classement rigide à trois niveaux) de la philosophie kantienne par le fluide « thèse, antithèse, synthèse », dit processus dialectique. Il construisit un système dans lequel les oppositions n'étaient plus des dichotomies statiques comme dans la métaphysique antérieure, mais le mouvement par lequel les contradictions sont dépassées à un niveau toujours plus élevé, mouvement engendrant lui-même de nouvelles contradictions⁶. Il organisa toute l'évolution naturelle et historique en un seul grand système en démontrant la logique interne des sciences. Les différents moments et étapes pouvaient être compris, non en eux-mêmes, mais seulement comme une partie de ce développement. La substance de l'être, l'« esprit » s'est développé à partir de forces mécaniques très simples jusqu'à la conscience, la conscience de soi et finalement l'« esprit absolu »⁷.

⁵ L'illusion de la bourgeoisie concernant la capacité à résoudre tous les problèmes par des moyens techniques, et de réduire ainsi les problèmes écologiques, sociaux et psychologiques à une simple technicité dans le cadre du capitalisme moribond est manifeste. Il n'y a qu'à se référer aux trois niveaux suivants : a) le danger d'une catastrophe démographique-écologique parce que la nature est toujours exploitée plutôt que maîtrisée ; b) les tensions sociales provoquées par l'exploitation et l'exclusion de la main-d'œuvre que la bourgeoisie ne peut « contrôler » en dernière instance que par la violence et la destruction ; c) la crise « psychologique » croissante autour de notre « identité » sous la forme de sentiments xénophobes, d'une fatalité commune nationale et idéologico-religieuse de « nous » contre « eux ». La société bourgeoise n'a manifestement pas réussi à résoudre les problèmes vitaux de l'humanité et ceux de l'épanouissement de la nature humaine. C'est bien compréhensible puisque la nature humaine consiste justement dans la capacité potentielle de l'ensemble de l'humanité à prendre son sort en main au moyen d'une nouvelle organisation sociale, portée par les exploités, et rendue possible par le travail de centaines de générations précédentes qui n'ont cessé d'améliorer leurs outils (activité par laquelle les êtres humains se distinguent d'ailleurs des animaux).

⁶ Voir Friedrich Engels *L'Anti-Dühring*, 1^{ère} partie, Philosophie, et *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, chapitre II.

⁷ Sur la question de la « dialectique » : Anton Pannekoek, après avoir reçu un texte sur le sujet (probablement *Freiheit und Ordnung*, 1947), écrivit à Ernst Bloch, le 28 juin 1948 : « Avec le mot 'dialectique' on a eu beaucoup d'abracadabra, en particulier de la part de ceux qui voulaient, comme avec une sorte de formule magique incomprise, confesser leur vraie foi. En réalité c'est une chose très simple (et qu'on peut trouver en tant que telle chez Friedrich Engels dans *L'Anti-Dühring*), qui correspond bien aux anciennes manières de penser en philosophie, mais pour la-

En partant de la complexité de l'esprit humain, vu comme le plus haut développement de la nature, l'esprit est réduit à des formes toujours plus simples, plus élémentaires: le mouvement est inversé et tout ce parcours peut être expliqué par les sciences. Ainsi, le développement a consisté en un « *Esprit absolu* » ou en une « *Nature* »⁸ qui parviennent graduellement à la conscience dans l'imagination spéculative du philosophe⁹. La philosophie devient ainsi une activité émancipatrice du « *devenir conscient* »¹⁰. Cette conscience ne peut cependant surgir que *post festum* ou, selon les mots de Hegel :

« Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas, la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité : c'est dans la maturité des êtres que l'idéal apparaît en face du réel et après avoir saisi le monde dans sa substance le reconstruit dans la forme d'un empire intellectuel. Lorsque la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut la rajeunir avec du gris sur le gris, mais seulement la connaître. Ce n'est qu'au

quelle la science naturelle trouva plus tard de meilleurs manières de l'exprimer. » (IISG Amsterdam, Archive Pannekoek, cote 108, traduit de l'allemand par nous).

⁸ L'« *Esprit* » n'était qu'un autre mot pour Dieu, un mot soigneusement évité à cause de sa connotation anthropomorphique ; pour Hegel, un tel « *être absolu* », un tel « *pré-dicat absolu* » était identique à « *nature* » ou « *matière* » ; aussi, pour lui, les Déistes et les Matérialistes se situaient sur un terrain commun, et ce qu'on appelait « *matière* » était supposé contenir une forme plus élémentaire de ce que nous appelons « *esprit* » ; ce que les « *monistes* » appelleront plus tard la « *matière spirituelle* » ou « *l'âme atomique* ». Voir Karl Korsch, *The Present State of the Problem Marxism and Philosophy*, 1930 en allemand, anglais 1970, chapitre III, et surtout Anton Pannekoek, *Lénine philosophe, examen critique des fondements philosophiques du léninisme*, 1970, chapitre *Matérialisme bourgeois (Lenin als Philosoph, kritische Betrachtung der philosophischen Grundlagen des Leninismus, allemand 1938)*.

⁹ Dans la « *philosophie spéculative* » prussienne, le pur pouvoir de la pensée devait remplacer la méthode empirique des sciences naturelles britanniques basées sur l'expérience. Néanmoins, tout comme Emmanuel Kant avant lui, Hegel suivait avec esprit critique les derniers résultats scientifiques, il maîtrisait toutes les sciences de son temps et il lisait d'autres langues.

¹⁰ « La prétendue évolution historique repose en général sur le fait que la dernière formation sociale considère les formes passées comme autant d'étapes vers elle-même, et qu'elle les conçoit toujours d'un point de vue partial. » (Introduction générale à la critique de l'Économie politique (*Grundrisse*), A. Introduction, 3. La méthode de l'économie politique, *Œuvres*, Économie I, Pléiade, p. 260). Il n'y a pas de règle générale qu'une vie unicellulaire mènerait inévitablement, au travers de hasards et d'erreurs, aux reptiles ou aux oiseaux, ou que le féodalisme se transformerait nécessairement en capitalisme.

début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son envol. »¹¹

Les bonnes choses peuvent être faites pour de mauvaises raisons et les mauvaises choses peuvent être faites pour de bonnes raisons ; entre les deux l'« esprit absolu » devient conscient de lui-même et de son propre projet d'autoréalisation. Si le philosophe ne peut pas prévoir le futur, il peut néanmoins essayer d'éclairer l'esprit. Il est possible d'apprendre du passé, éviter de répéter les erreurs passées, mais ceci ne suffit pas pour affronter, de façon adéquate, un futur toujours nouveau.

Marx et Engels critiquèrent cela. Si l'histoire avait été ainsi jusque là, c'est seulement parce que l'organisation sociale n'est pas allée au-delà du règne animal et parce que les rapports sociaux humains eux-mêmes ne sont pas encore maîtrisés¹². Ils n'essayèrent pas de comprendre comment le monde « aurait dû être » (utopisme), mais tentèrent de comprendre comment il s'est développé réellement de façon contradictoire. Leur but était ainsi de participer activement à la lutte inévitable qui commençait à se développer : la lutte du prolétariat pour abolir le travail salarié. Ils n'avaient pas pour point de départ et point d'arrivée les contradictions philosophiques de l'esprit, mais bien les contradictions matérielles de la société, les conflits évidents d'intérêts se manifestant par des luttes violentes et par des idéologies en conflit¹³ servant à mobiliser en faveur de l'un ou l'autre camp.

Pour Hegel, et Marx aussi, l'état d'ignorance, de privation de la connaissance réelle se manifeste dans

ce qu'on peut appeler « inconscience »¹⁴ ou plutôt une *fausse conscience* : c'est-à-dire une réalité non comprise, pleine de préjugés et de superstitions qui aboutit à une conscience ne correspondant pas pleinement à la réalité, en inadéquation avec les objectifs visés. C'est avant tout une conséquence de l'aliénation, de la nature humaine réprimée qui ne dispose pas de son plein potentiel. Ce dernier ne peut justement être conquis que par la lutte.

Pour Hegel l'histoire progressait par des voies mystérieuses qui ne pouvaient être comprises qu'avec la « tombée du crépuscule », lorsque le mouvement est pratiquement terminé. L'esprit absolu allait se réaliser dans l'émancipation politique du citoyen libre, capable de la pensée rationnelle qui résulte du progrès technique au bénéfice de tout le genre humain¹⁵.

Pour Marx l'émancipation spirituelle, politique du citoyen n'était pas une fin, le but implicite de l'histoire finalement réalisée ; c'était le commencement d'une compréhension de la nécessité de transformer la société en une société *humaine* en abolissant les contradictions sociales qui continuaient à exister par l'exploitation du travail salarié et l'exclusion. Cette transformation de la société incluait les buts et les moyens de production, redéfinissant la relation des êtres humains à la nature, entre eux et envers eux-mêmes ; une transformation de laquelle allait et devrait surgir une toute nouvelle conscience¹⁶. Les racines de cette conscience ne seraient pas idéologiques, mais matérielles, tout comme toute la lutte humaine passée était enracinée dans le social et non dans des contradictions purement idéologiques.

¹¹ Hegel, *Préface à la philosophie du droit*. Le traducteur anglais T.M. Knox note que la « grisaille dans la grisaille » fait référence à *Faust* de Goethe où Méphistophélès dit : « Mon bon ami, toute théorie est grise, mais vert et florissant est l'arbre de la vie. »

¹² « Moi aussi j'ai été frappé, à la première lecture de Darwin, par la ressemblance frappante entre sa présentation de la vie végétale et animale et la théorie de Malthus. Seulement, j'en ai tiré une autre conclusion que vous, savoir, que ce qu'il y a de moins glorieux dans le développement bourgeois contemporain, c'est qu'il n'a pas encore dépassé le niveau des formes économiques du règne animal. » (Friedrich Engels à Friedrich Albert Lange, 29 mars 1865).

¹³ On peut noter qu'une classe exploitée ne développe pas nécessairement et automatiquement une conscience adéquate des moyens et des buts de sa propre lutte. Marx mettait en garde la bourgeoisie : « Alors il [le bouleversement social] revêtira dans son allure des formes plus ou moins brutales ou humaines selon le degré de développement de la classe des travailleurs. Abstraction faite de motifs plus élevés, leur propre intérêt commande donc aux classes régnautes actuelles d'écarter tous les obstacles légaux qui peuvent gêner le développement de la classe ouvrière. » (Préface à la première édition du *Capital*).

¹⁴ C'est dans ce cadre que Marx parle de « cette inconscience » (*La sainte famille*, IV. Proudhon, Note marginale critique n° 1).

¹⁵ Plus particulièrement dans la vision de Hegel, l'« esprit absolu » serait incarné par les « despotes éclairés » comme par exemple Friedrich Wilhelm III de Prusse. A la bataille d'Iéna en 1806, Hegel a même cru voir « l'esprit absolu » assis sur un cheval sous la forme de Napoléon Bonaparte. On peut voir aussi un lien entre « l'esprit » de Hegel et les « mènes » (des « idées » qui auraient une dynamique propre par leurs autorépliquations quasi génétique) de Richard Dawkins, très à la mode aujourd'hui.

¹⁶ « Une nation peut et doit tirer un enseignement de l'histoire d'une autre nation. Lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de la loi naturelle qui préside à son mouvement, – et le but final de cet ouvrage est de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne – , elle ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel ; mais elle peut abrégier la période de la gestation, et adoucir les maux de leur enfantement. » (Préface à la première édition du *Capital*).

De l'« esprit » absolu au « vouloir » absolu

Il y eut une autre réaction à Hegel, particulièrement contre son optimisme enraciné dans la philosophie des Lumières. Le néo-vitaliste Arthur Schopenhauer affirma que la conscience était secondaire au regard d'un « *vouloir absolu* » aveugle, métaphysique, inné – passant par les « *besoins* », « *instincts* », « *impulsions* » et « *désirs* » – qui échappe inévitablement à notre compréhension et à notre contrôle, mais par lequel nous serions déterminés¹⁷. Dieu n'est plus un « *esprit* », il devient un simple « *vouloir* » aveugle, un *potentiel* cherchant en quelque sorte sa *propre réalisation*¹⁸. L'atome « *cherche* » en quelque sorte à devenir une cellule biologique et la cellule « *cherche* » à devenir un homme. Tout le potentiel du monde existerait depuis le début, ce potentiel même « *aspirerait* » au résultat final et cette « *aspiration* » serait la force de développement finale qui expliquerait tout.

La philosophie d'Arthur Schopenhauer (publiée d'abord en 1819, en compétition pendant un certain temps avec celle de Hegel à Berlin), gagna de l'influence principalement après l'échec de la révolution en Allemagne en 1848¹⁹. D'un côté la

bourgeoisie en Allemagne n'atteignit pas ses objectifs contre l'ordre ancien, d'un autre côté, la menace du prolétariat était déjà ressentie; la vision du monde optimiste, rationaliste, selon laquelle il existe une solution technique à tous les problèmes commença à s'écrouler. On voyait s'imposer une perspective plus sombre, plus pessimiste selon laquelle la « *nature humaine* » n'est plus liée à une maîtrise potentielle de la nature pour le bien de tous, mais est considérée comme quelque chose de très ambigu. Cette vision d'une nature humaine pleine de zones d'ombre, de motivations cachées, toujours tourmentée par des « *désirs inassouvis* »²⁰, inévitablement au-delà de notre compréhension ou de notre contrôle et sources de tant de souffrances, est quelque chose de déjà omniprésent dans la poésie romantique de William Blake. Après la guerre franco-allemande et la fin de la Commune de Paris, c'est cette perception qui devint plus courante partout en Europe.

Alors que les philosophes britanniques « *positivistes* » et « *utilitaristes* » déclaraient ouvertement que les êtres humains seraient motivés par l'égoïsme et leurs propres intérêts, et cela justement « *pour le bien de tous* », Schopenhauer déplorait le caractère imprévisible et non fiable des êtres humains. Pour Schopenhauer la principale qualité morale n'était pas l'*empathie*, mais la *compassion*, cependant corrompue par la malveillance et l'égoïsme. Le désir (en particulier le désir de *vivre* et de *se reproduire*)²¹

¹⁷ Nous n'allons pas revenir sur le vitalisme et jusqu'à l'opposition entre *Aristote* et *Platon*, car cela n'a pas de grande importance pour ce qui est traité dans cet article. Le concept vitaliste au début était plutôt une simple abstraction dans un contexte où l'on savait peu de choses et était déjà complètement dépassé au moment où Schopenhauer écrivait.

¹⁸ Tout cela revient aussi à jouer un peu avec les mots : tout ce qui existe doit avoir existé auparavant comme « *potentiel* » et ce « *potentiel* » doit avoir cherché en quelque sorte *lui-même* à se réaliser. C'est Charles Darwin qui donna le coup de grâce en biologie à cet argument téléologique, mais son travail fut en Allemagne rapidement interprété dans le cadre du « *vouloir* » à la Schopenhauer. J.B.S. Haldane, souvent très judicieux, écrivait : « *La téléologie est comme une maîtresse pour un biologiste : il ne peut pas vivre sans elle mais il ne veut pas être vu en sa compagnie en public.* »

¹⁹ « *Le bourgeois, de l'autre côté, devenait de plus en plus sensible à une philosophie de réconciliation, et le kantisme retrouvait un nouveau souffle de vie. La résurrection [la Commune de Paris] a été préparée dans la période réactionnaire après 1848 avec le début de l'influence de Schopenhauer qui commençait à ce moment là.* » (Karl Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception Of History*, 1906, Chapter III, IV; traduit de l'anglais par nous). Voir aussi Franz Mehring, *Arthur Schopenhauer*, 1888; *Zurück auf Schopenhauer*, 1909, et *Neulamarkismus und mechanischer Materialismus*, 1910, dans *Gesammelte Werke*, Bd. 13, *Philosophische Aufsätze*, Berlin, Dietz Verlag, 1977. Contrairement à Marx, Engels et Kautsky, Mehring avait toujours de l'estime pour Schopenhauer. La critique de Hegel par Marx s'appliquait également à Schopenhauer : « *Ma*

méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. » (Karl Marx, *Le Capital*, postface de 1873). Schopenhauer transformait la volonté humaine en un sujet indépendant dont l'être humain concret ne serait qu'une émanation.

²⁰ Cela correspond partiellement à ce que Hegel appelait le « *Zeitgeist* » ou « *conscience collective* » des « *citoyens* », c'est-à-dire surtout les préjugés bourgeois partagés dans « *l'opinion publique* ». La phrase « *conscience collective* » était transformée en « *archétypes* » (mot emprunté d'une ancienne biologie spéculative) « *psychologiques* » par Carl Gustav Jung, qui, après 1933, cherchait, en vain, à devenir un « *gourou* » des Nazis avec sa « *psychologie des profondeurs* », très proche de l'idéologie de l'« *héritage des ancêtres* » (*Ahnenerbe*) de Heinrich Himmler. « *Ainsi, Jung va distinguer un inconscient aryen et un inconscient juif, le premier étant d'un potentiel supérieur au second selon lui* » (Wikipédia, français, entrée « *Inconscient collectif* »). Après 1945, Carl Gustav Jung « *s'adaptait* » avec la même facilité au « *nouvel ordre* »... américain.

²¹ Il n'y a rien de particulier à dire sur cette tendance de toute vie à se maintenir et se reproduire : cela avait déjà été formulé par Jean-Baptiste de Lamarck (et avant lui par des philosophes grecs). Mais pour Lamarck il s'agissait des seules conditions matérielles de la vie, alors que pour Schopenhauer cela devenait des forces mystiques œuvrant à notre insu et qui nous détermineraient de la même manière qu'elles déterminent les microbes. Le jeune Marx

nous entraînerait le plus souvent dans la souffrance et la douleur ; par nature, nous serions supposés être tourmentés par nos propres désirs (pour la plupart de nature *sexuelle*), alors que seul l'art pourrait fournir une manière d'échapper à cette dure réalité²². L'état de choses misérables *réel* et avant tout *allemand* était déclaré « *naturel* ». Les tendances destructrices innées des êtres humains devaient être contrôlées par un État. Ce qui était encore rationnel dans les travaux de Hegel (« *Le Rationnel est réel et le réel est rationnel* ») était remplacé par l'irrationnel dans les travaux de Schopenhauer. Alors que Hegel soulignait que le développement de l'« *esprit* » est une *prise de conscience*, Schopenhauer soulignait plutôt que son « *vouloir* » aveugle représentait la *prédominance de l'inconscient*. Le « *vouloir* » métaphysique était la « *chose en soi* » kantienne, la « *substance* » de toute la nature par laquelle nous sommes déterminés mais que nous ne pouvons pas entièrement connaître.

Marx voyait simplement dans la philosophie de Schopenhauer de fausses abstractions qui mettaient la réalité sur sa tête. Alors que Marx critiquait Hegel d'un point de vue *révolutionnaire*, en partant du travail « *matériel* » plutôt que de son résultat « *spirituel* » dans une société aliénée, Schopenhauer le critiquait d'un point de vue *réactionnaire*, appelant même le travail de Hegel un « *monument de stupidité allemande* » et Hegel lui-même un « *charlatan balourd* »²³.

Marx et Engels ne portèrent pas explicitement beaucoup d'attention à cette philosophie car toute leur critique de l'idéalisme hégélien s'appliquait aussi au néovitalisme de Schopenhauer. Pour eux, ce n'est ni un « *esprit* » inné et métaphysique (une conscience à ses différentes étapes de développement comme une entité avec une existence en elle-même et pour elle-même), ni un quelconque « *vouloir* » aveugle métaphysique et inné, qui constitue le cœur

écrivait : « *Hommes, ce seraient des êtres pensants; hommes libres, des républicains. Les philistins ne veulent être ni ceci ni cela. Que reste-t-il à être et à vouloir ? Ce qu'ils veulent, vivre et se reproduire (et quoi qu'il fasse, nul dit Goethe, ne réussit mieux), l'animal le veut aussi; un politicien allemand pourrait ajouter que l'homme sait qu'il le veut, et que l'Allemand est assez prudent pour ne rien vouloir de plus.* » (Karl Marx à Arnold Ruge, mai 1843).

²² Selon Nietzsche et sa version cynique de la philosophie de Schopenhauer, la *compassion* ne serait rien d'autre qu'une forme particulière de *mépris*, ce qui s'applique certainement au bourgeois, mais n'est pas une règle générale pour l'humanité. La compassion en général n'est rien d'autre qu'une forme spécifique de l'empathie, mais certainement pervertie au sein du milieu auquel Nietzsche s'adressait.

²³ Respectivement dans *Le Monde comme Volonté et comme Représentation, Volume I*, et dans la *Préface* à la seconde édition de 1847 de *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. De son point de vue réactionnaire, il n'était pas difficile de dénoncer l'hypocrisie bourgeoise.

de la nature humaine, mais c'est par le *travail* humain, par l'activité créative, que les êtres humains développent leur *propre* nature, nouent des relations entre eux et se constituent eux-mêmes. Les êtres humains sont capables de jouir de leur capacité consciente de créer et développer pleinement leur potentiel créatif à condition qu'ils disposent d'un cadre social qui le leur permette. Les substances absolues et les choses en soi métaphysiques ne sont que de fausses abstractions mentales²⁴.

Mais depuis l'aube de l'humanité, le travail a plutôt été une contrainte et très partiellement seulement un plaisir ou une réelle expression de liberté²⁵ ; soumise au contrôle social avec des dépendances personnelles, la nature humaine ne peut se développer que très lentement²⁶. Cette répression du potentiel humain ne constitue pas une loi éternelle ; et, par conséquent, elle nécessite elle-même une explication matérielle au regard de notre « *nature humaine* ». Avec l'énorme croissance des forces productives sous le capitalisme, non seulement les besoins augmentent, mais aussi les moyens techniques de les satisfaire. Le travail peut ainsi être transféré du « *Royaume de la nécessité* » au « *Royaume de la liberté* ». Le communisme est « *l'appropriation de l'essence humaine au moyen de la négation de la propriété privée.* »²⁷ Ce n'est qu'avec

²⁴ Engels sur le manuscrit de *L'essence du travail mental humain* que Joseph Dietzgen avait envoyé à Karl Marx en 1868 : « *La représentation de la chose en soi comme Gedankending [chose de la pensée] serait excellente, voire géniale, si l'on pouvait être certain qu'il l'ait trouvée tout seul.* » (Engels à Marx, 6 novembre 1868). Marx répondait le lendemain : « *Je regarde le développement de Dietzgen [...] entièrement comme son propre travail indépendant.* » (MEW, Bd. 32, p. 195 and 197-198).

²⁵ Mais, comme Friedrich Engels l'a formulé : la *liberté* est aussi avant tout la *compréhension de la nécessité*. Le travail *nécessaire* n'est pas nécessairement *aliéné* ; et *contribuer* à la communauté n'égalé pas nécessairement *être exploité par l'autre*.

²⁶ Dès que la production commence, un rapport de production surgit avec elle, ce que l'on peut, dans sa forme la plus simple, résumer ainsi : « *Plus tard, étudiant les travaux relatifs à l'anthropologie de l'Australie, j'ai commencé à entrevoir que le totémisme, avec les rites et les interdits qu'il implique, les classifications totémique, le dualisme et l'exogamie s'organisaient autour d'un seul principe : que ce qui est à soi n'est pas pour soi, que ce qui vient de soi n'est pas destiné à être consommé par soi, et donc toutes ces institutions procédaient de la même idée qui veut qu'on doive toujours céder ce que l'on a, le passer à un autre, le donner à la moitié d'en face.* » (Alain Testart, *Le communisme primitif*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1985, p. 9).

²⁷ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Troisième manuscrit. La « *propriété privée* » est basée sur une *exclusion* et elle n'est pas identique à la *propriété personnelle*. La propriété d'État n'est pas personnelle, mais elle est certainement privée ; que le propriétaire soit une « *personne physique* » ou « *morale* » ne fait aucune différence. Dans sa *Préface* à la *Contribution à la critique de l'Économie politique* en

l'abolition du travail salarié que les potentialités de la nature humaine pourront se déployer.

Jusqu'à présent, les êtres humains ont en grande partie toujours été « aliénés » et surtout exploités. Le développement de leurs capacités créatives est soumis aux nécessités sociales de la survie : ils doivent « jouer leur rôle » et « accomplir leurs tâches » dans la société, et par conséquent leur travail leur apparaît comme un pouvoir étranger et même opposé à eux, et dont ils ne peuvent pas disposer librement pour eux-mêmes. De plus, même leurs « besoins », « instincts », « impulsions » et « désirs » doivent être réprimés pour le bon fonctionnement des êtres humains dans une société d'exploitation.

La « nature humaine » n'est pas une sorte d'être statique; l'histoire est plutôt une trajectoire contradictoire de la nature humaine en développement, du *devenir* humain.

L'aliénation est sociale, pas naturelle

Hegel développa sa philosophie de l'aliénation dans la plupart de ses travaux. Dans le plus connu d'entre eux, la *Phénoménologie de l'Esprit*, se trouve sa dialectique du Maître et de l'Esclave (*Herrschaft und Knechtschaft*)²⁸. Tous deux, le maître et l'esclave ont

1859 Marx écrivait : « À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. » Cela ne peut pas être compris comme le fait que tous les rapports de production seraient des rapports de propriété et ce n'est pas ce que Marx dit ; alors que la propriété existe à peine dans la plus grande partie de l'histoire humaine, et qu'il existe par conséquent peu de rapports de propriété, il existe certainement un rapport de production. Et bien que la bourgeoisie veuille le voir différemment, la propriété d'État n'appartient pas au « peuple » ou même à « ceux qui payent les impôts ». L'État apparaît comme un propriétaire de plein droit d'un « territoire », même opposé au « peuple » qui l'habite. Aussi, les forces productives matérielles de la société ne se limitent nullement aux outils ; elles incluent aussi les ressources naturelles ainsi que la quantité et la qualité du travail disponible.

²⁸ Dans les années 1930, lorsque les *Manuscripts économiques et philosophiques* de Marx furent publiés, ils devinrent immédiatement le centre de l'attention du milieu « philosophique » : ce fut d'abord le philosophe français Alexandre Kojève, puis Jean-Paul Sartre et Jean Hyppolite; ils furent suivis par Herbert Marcuse, Erich Fromm et beaucoup d'autres. Kojève, revenant à Hegel, partit du principe suivant : « à la longue le Capitalisme ne peut ni se développer, ni même se maintenir, si la plus-value obtenue

besoin l'un de l'autre pour leur autoréalisation, mais tous deux sont aussi aliénés par leur relation réciproque : soit en tant que dominant, soit en tant que dominé. Aucun des deux n'est pleinement un être humain. Mais Hegel est brillant quand il analyse comment le maître n'a qu'un rapport évanescant de désir et de plaisir avec les choses, qu'il est réduit à ses « désirs », alors que l'esclave ou le serf voit son travail et son être objectivé dans les produits de son travail. Cette critique des rapports féodaux était accompagnée de la solution à cette « aliénation spirituelle » du féodalisme. Cette solution se trouvait dans l'émancipation politique de la bourgeoisie sous la forme du « citoyen » (dans un contexte où l'économie était encore caractérisée par la prédominance de l'artisanat et non pas de la grande industrie) : il n'y a plus ni maître ni esclave, et le travailleur n'est plus personnellement dépendant d'un maître particulier mais peut vendre son travail au plus offrant.

Marx ne se réfère jamais à cette dialectique particulière. Il traite cependant l'idée générale dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, et va plus loin. Pour Marx, l'aliénation ne prendra pas fin avec l'émancipation politique (dans le cadre d'une société capitaliste), mettant fin à la dépendance personnelle mutuelle de l'esclave ou du serf et du

grâce au progrès de la technique industrielle n'est pas répartie entre la minorité capitaliste et la majorité laborieuse. Marx s'est trompé [...] parce que le capitalisme a lui-même supprimé ses défauts sociaux économiques ou, si l'on préfère, ses contradictions internes. Et il l'a fait [...] d'une façon non pas révolutionnaire ou dictatoriale, mais pacifique et démocratique. Il [Kojève] avance, d'autre part, que l'on doit cette transformation à « un grand idéologue, Henry Ford, qu'il qualifie de seul grand marxiste authentique ou orthodoxe du XXe siècle. » » (*Hommage à Alexandre Kojève ; Actes de la « Journée A. Kojève »* du 28 janvier 2003, <http://editions.bnf.fr/pdf/telecharger/Kojeve.pdf>, p. 9, note 8). Kojève prédisait, peu après la seconde guerre mondiale, que l'Union soviétique imploserait sous son propre poids et il devint un idéologue important de la Communauté Économique Européenne jusqu'à sa mort en juin 1968. Avec le capitalisme, l'« histoire » serait parvenue à sa fin. Kojève influença aussi fortement le néo-freudien Jacques Lacan. Le thème de la « fin de l'histoire » fut recyclé plus tard par Francis Fukuyama : avec l'effondrement du bloc soviétique, le capitalisme démocratique, libéral occidental aurait finalement prouvé sa victoire. La répartition de l'accroissement de la productivité dans la période de reconstruction d'après la Seconde Guerre mondiale a effectivement été un très important facteur de stabilisation en maintenant un capitalisme occidental prospère contre les prétentions idéologiques des « États ouvriers et paysans » russe ou chinois. Reconnaître de simples faits empiriques n'est en aucune manière adhérer à l'idéologie bourgeoise du keynésianofordisme qui les a accompagnés pendant cette période ; de plus, relier les salaires réels à une productivité croissante ne résout pas du tout les contradictions du capitalisme, ni ne pacifie la classe ouvrière à long terme, comme les théoriciens de la « société de consommation » et de la « disparition du prolétariat » l'ont imaginé et espéré sous leurs différentes formes. Voir sur toutes ces questions surtout Paul Mattick, *Marx et Keynes*, 1969.

maître, mais l'aliénation est liée au travail comme « *nécessité étrangère* », c'est-à-dire liée à l'*exploitation matérielle*. Ce n'est pas seulement la relation maître-esclave/serf qui doit être abolie, mais aussi le *travail salarié en tant que tel* pour réaliser enfin la « *nature humaine* » par l'*émancipation du travail* en général (y inclus le travail salarié).²⁹

Alors que Hegel traitait la question de l'aliénation d'un point de vue purement intellectuel, à savoir comment les « *esprits* » sont reliés, réduits à la conscience en et pour elle-même, Karl Marx la traite du point de vue des rapports humains « *matériels* », enracinés dans les nécessités matérielles et productives, dans leur pratique. Pour Marx, le « *citoyen* », le bourgeois, malgré sa liberté politique, reste aliéné : il semble être réduit à être un acteur de son propre capital, son capital semble avoir un « *vouloir* » par lui-même auquel il doit obéir (la nécessité de la croissance et de la concurrence), il se présente comme le serviteur, comme l'esclave de son propre capital et il a besoin d'exploiter la force de travail d'autres individus « *libres* » moins « *fortunés* » que lui. Et pour autant que le capitaliste ne produit pas lui-même, il est aussi privé de ses propres forces vitales, de sa capacité créative ; il est *réduit* à ses « *besoins* », « *instincts* », « *impulsions* » et « *désirs* », qui dominent sa personnalité d'autant plus qu'il n'est pas productif lui-même.

« *La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste s'annonce comme une immense accumulation de marchandises.* »³⁰ D'un côté, ces marchandises se présentent elles-mêmes comme des moyens d'une plus grande accumulation de richesse, de l'autre comme objets d'une simple consommation en elle-même et pour elle-même. La richesse accumulée apparaît comme une force étrangère, et les « *besoins* », « *instincts* », « *impulsions* » et « *désirs* » du bourgeois apparaissent également comme des forces qui lui sont étrangères, et pour la satisfaction desquelles il doit *payer*.

Le travailleur est aussi aliéné : il est *réduit* à être le fournisseur de sa propre force de travail ; son propre travail se matérialise comme une force qui lui est étrangère, une force qu'il a besoin de vendre en effectuant un travail difficile, sa motivation n'est pas tellement le travail lui-même mais plutôt le salaire ;

²⁹ Beaucoup a été dit sur ce à quoi Hegel se référait : un esclave, ou un serf, ou quiconque dépendant des autres pour son travail. Contrairement à l'esclave et au serf, le travailleur salarié est « *libre* ». Le fait qu'il n'a rien d'autre à vendre que sa force de travail, qu'il est contraint à une relation commerciale et qu'il est dépossédé de tout moyen de production était considéré comme inévitable par Hegel, c'était même une condition de la vie sociale. Par conséquent, la logique de Hegel est que le travailleur ne peut inévitablement se réaliser lui-même que *dans* cette dépossession, c'est-à-dire en restant un *exploité*.

³⁰ Karl Marx, *Le Capital*, Vol. I, la toute première phrase du chapitre 1.

alors qu'il produit la plus grande partie de la richesse sociale il ne conçoit cette dernière que partiellement comme *son* produit et n'en dispose pas.

Marx écrit ainsi : « *Le capitaliste fonctionne seulement en tant que capital personnifié, capital en tant que personne, tout comme l'ouvrier fonctionne seulement comme personnification du travail, qui lui appartient comme un tourment, comme épuisement.* »³¹ C'est seulement en abolissant le travail salarié que l'aliénation elle-même peut être abolie et que la capacité créative des êtres humains peut être émancipée. Mais jusque-là, l'individu aliéné voit ses capacités créatives réprimées, il est privé de sa propre essence, sa nature humaine est déformée, et par conséquent il reste l'*essence ignorée* de lui-même dont il ne devient conscient que dans l'activité révolutionnaire.

« *La classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine. Mais la première se sent à son aise dans cette aliénation; elle y trouve une confirmation, elle reconnaît dans cette aliénation de soi sa propre puissance, et possède en elle l'apparence d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie dans cette aliénation, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. Elle est, pour employer une expression de Hegel, dans l'indignation, la révolte contre cet avilissement, révolte à laquelle la pousse nécessairement la contradiction qui oppose sa nature humaine à sa situation dans la vie, qui constitue la négation franche, catégorique, totale de cette nature.* »³²

³¹ Karl Marx, *Economic Works*, 1861-1864, MECW, Vol. 30, The Process of Production of Capital, Draft Chapter 6 of Capital, Results of the Direct Production Process, 2. Capitalist Production as the Production of Surplus Value (traduit de l'anglais par nous).

³² Karl Marx, *La sainte famille*, chapitre « La critique critique sous les traits du calme de la connaissance », IV. Proudhon. Cette citation de Marx a pu être mal interprétée comme si l'« *indignation* » serait la *condition sine qua non* de tout militantisme prolétarien, liée quelque part à « *l'inconscient* » de Sigmund Freud, et remplaçant ainsi la moins noble « *haine contre le bourgeoisie* » de Netchaïev. Marx donne aussi un autre motivation possible : la honte : « *L'habit de parade du libéralisme est tombé, et le despotisme le plus répugnant se dresse dans toute sa nudité à la vue du monde entier. Et cela aussi est révélation, bien qu'en sens inverse. C'est une vérité qui nous apprend, en tout cas, à connaître le vide de notre patriotisme, la difformité de notre Etat, et à nous voiler la face. Vous me regardez en souriant et vous dites : la belle affaire ! Ce n'est point par honte que l'on fait une révolution. Je réponds : la honte est déjà une révolution; elle est vraiment la victoire de la Révolution française sur le patriotisme allemand qui en a triomphé en 1813. La honte est une sorte de colère, la colère rentrée. Et si toute une nation avait tellement honte, elle serait comme le lion qui se ramasse sur lui-même pour bondir. Même la honte, je l'avoue, n'existe pas encore en Allemagne; bien au contraire, ces misérables sont toujours patriotes. Mais quel système pourrait exorciser leur patriotisme, sinon ce système ridicule du nouveau chevalier ? » (Marx à Arnold Ruge, mars 1843). Mais Marx fait surtout*

Alors que le travailleur *produit* toute la richesse sociale, le bourgeois l'*accumule* sous une forme privée ; « *privée* » dans le sens que les travailleurs en sont *exclus*. Les deux sont aliénés, mais l'aliénation de l'un n'est pas la même que l'aliénation de l'autre. Alors que l'activité du bourgeois est socialement improductive ; l'activité du travailleur est socialement productive. C'est cette conscience d'être productif qui peut transformer une masse exploitée en une masse révolutionnaire.

Pour Schopenhauer, qui ne pouvait voir la capacité productive humaine que comme un éternel fardeau, toute lutte pour l'émancipation était exclue. En effet, la bourgeoisie ne peut pas envisager une société au-delà de sa propre domination de classe sur la société. Malgré son aliénation, le bourgeois essaie d'acquiescer une certaine conscience de sa propre inconscience et tend ainsi à rationaliser sa propre irrationalité. Beaucoup de philosophes du XIXe siècle essayèrent de résoudre ce paradoxe : du mystique Søren Kierkegaard (qui s'interrogeait sur la relation du Pêcheur vis-à-vis de Dieu et sur la vraie nature de la Foi) au cynique Friedrich Nietzsche (qui questionnait la Moralité de la relation Maître-Esclave/Serf et la vraie nature du Pouvoir) ; tout est mystère, motivations cachées. Le bourgeois se sentait guidé par des pouvoirs qu'il ne pouvait ni comprendre ni contrôler ; il ne comprenait même plus ses propres motivations qui semblaient venir d'ailleurs que de lui-même ; il était prisonnier d'une dynamique indépendante de sa propre volonté et devait donc assumer qu'une volonté inconsciente autre était à l'œuvre dans son propre esprit. Le bourgeois devint paranoïaque dans sa relation à lui-même et cynique dans sa relation aux autres. Ainsi le bourgeois se couche sur le divan, il triture son cerveau pour trouver ce qui ne va pas.

Dans la période après la Commune de Paris en particulier, la bourgeoisie devint petit à petit consciente des limites de sa propre domination en tant que classe. Le monde semblait moins rationnel et, malgré les incroyables avancées techniques dans les domaines des sciences naturelles et industrielles,

appel à la « *passion* », ce qui est tout à fait autre chose qu'un *malaise* créé par la société bourgeoise, peut constituer une motivation pour des éléments qui se tournent vers le prolétariat, au-delà de toute « *indignation* » ou « *honte* ». Ainsi Marx écrit : « *Enfin, au moment où la lutte des classes approche de l'heure décisive, le processus de décomposition de la classe dominante, de la vieille société tout entière, prend un caractère si violent et si âpre qu'une petite fraction de la classe dominante se détache de celle-ci et se rallie à la classe révolutionnaire, à la classe qui porte en elle l'avenir. De même que, jadis, une partie de la noblesse passa à la bourgeoisie, de nos jours une partie de la bourgeoisie passe au prolétariat, et, notamment, cette partie des idéologues bourgeois qui se sont haussés jusqu'à la compréhension théorique de l'ensemble du mouvement historique.* » (*Manifeste Communiste*, fin du chapitre I, *Bourgeois et prolétaires*). Les « *motivations* » peuvent donc être très différentes.

il y avait en même temps une régression dans les conceptions plus générales, dans la vision universelle de la bourgeoisie. Il devenait clair que ses progrès techniques ne résolvaient pas tous les problèmes, que la nature humaine était moins rationnelle qu'on le pensait, et qu'il y avait un côté sombre des êtres humains, un « *inconscient* » dérangeant. La religion regagna de l'influence parmi les scientifiques bourgeois qui étaient anxieux du danger prolétarien et qui devaient faire appel à des « *forces supérieures* » et revenir à des supercheries moyenâgeuses pour garder le contrôle des masses. Alors que Platon définissait les êtres humains comme humains seulement pour autant qu'ils fussent rationnels, Schopenhauer affirmait que les êtres humains sont fondamentalement *irrationnels*. Alors que pour Hegel et pour Marx il y avait un état d'ignorance, de privation de connaissance comme conséquence d'une humanité réprimée, pour Schopenhauer l'« *inconscient* » est soudainement rempli d'un contenu positif : avec des « *besoins* », « *instincts* », « *impulsions* » et « *désirs* » autonomes. Tout en étant plus ou moins capables d'avoir un comportement rationnel, les êtres humains étaient considérés comme étant plus enclins à agir de façon complètement irrationnelle.

L'aliénation est vue comme un état de choses normal : une humanité réprimée, *réduite* à ses « *besoins* », « *instincts* », « *impulsions* » et « *désirs* », qui nécessitent à leur tour d'être réprimés pour le bon maintien de la vie sociale. Voilà ce qui devient le point de départ de ces analyses. Arthur Schopenhauer analyse la prédominance des « *besoins* », « *instincts* », « *impulsions* » et « *désirs* » comme quelque chose de déterminant, une essence éternelle, naturelle, purement biologique, une sorte de destin auquel on ne peut pas échapper. On voit aussi comment cela pouvait être confondu avec le matérialisme vulgaire de Karl Vogt, Ludwig Buchner et Jacob Moleschott, qui remplaçaient simplement un « *Dieu* » spirituel par une « *nature* » aveugle, produisant les mêmes miracles au travers de « *causes* » et « *effets* » mécaniques.

Par conséquent, comme il n'est fait aucune distinction entre la réelle déshumanisation résultant de l'aliénation et les comportements instinctifs, la première est considérée comme étant naturelle alors que l'importance des seconds est exagérée à ce point que les « *besoins* », « *instincts* », « *impulsions* » et « *désirs* » paraissent *déterminants*, constitutifs du comportement humain, ce qui n'est vrai seulement que si les êtres humains sont privés de leur humanité :

« *On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) ne se sent plus librement actif que dans ses fonctions animales, manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation [...]. Le bestial devient*

l'humain et l'humain devient le bestial. »³³ ; « Manger, boire et procréer, etc., sont certes aussi des fonctions authentiquement humaines. Mais, séparées abstraitement du reste du champ des activités humaines et devenues ainsi la fin dernière et unique, elles sont bestiales. »³⁴

Manger, boire et procréer sont des fonctions *humaines authentiques*, et non pas uniquement des fonctions animales. Lorsqu'on fait abstraction des autres aspects de l'activité humaine, ces fonctions deviennent déshumanisées et dans ce sens « *bestiales* ».

Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche, Freud

Schopenhauer était le philosophe de l'aliénation *par excellence*. Même sa propre volonté semblait être pour lui une force étrangère qu'il ne contrôlait pas. Il n'était pas capable de ressentir le plaisir du développement de ses propres capacités créatives, car fondamentalement, sa philosophie et ses autres activités restaient stériles.

En 1869 Eduard von Hartmann publia *La philosophie de l'inconscient* dans la période suivant la Commune de Paris, ouvrage qui fut largement diffusé en Allemagne et aussi traduit dans plusieurs autres langues. Le néovitalisme devint la philosophie dominante pour plusieurs générations d'intellectuels allemands (le célèbre biologiste Hans Driesch par exemple, mais aussi Ernst Haeckel et même Albert Einstein), et il eut aussi une grande influence en France (Henri Bergson par exemple) comme ailleurs. En biologie, cette idée néovitaliste avait déjà été dépassée depuis la publication en 1859 de *L'origine des espèces* de Charles Darwin. Pour expliquer l'évolution, on n'avait plus besoin d'une « *force vitale* » ou d'une « *volonté* » qui « *aspirait* » à son « *autoréalisation* » ; le développement, l'évolution pouvaient être expliqués par des variations aléatoires et une sélection naturelle de celles-ci. Cependant, juste après la Commune de Paris, l'atmosphère changea par rapport au darwinisme. Il y eut en particulier en Allemagne, le retour du néovitalisme au premier plan de la biologie comme contre-offensive téléologique (le vitalisme en était une forme, le néolamarckisme une autre, et la plupart des biologistes mélangeaient les deux). Rudolf Virchow qui avait pourtant été sur les barricades en 1848, établit de façon notoire une relation entre la Commune de Paris et les idées « *dangereuses* » du darwinisme.

³³ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Premier manuscrit, Le travail aliéné.

³⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, *Ibidem*.

Quant à Eduard Hartmann, son seul mérite est qu'il plaça au centre de sa théorie un « *inconscient* » métaphysique comme une entité en elle-même plutôt que le « *vouloir* » métaphysique de Schopenhauer qui rendait le tout encore plus mystérieux ; le « *vouloir* » lui-même ne serait rien d'autre qu'un attribut de l'« *inconscient* ». Il alla jusqu'à caractériser toute philosophie jusque là comme philosophie de la conscience, à laquelle il oppose sa propre philosophie de l'inconscient. La raison serait soumise aux « *besoins* », « *instincts* », « *impulsions* » et « *désirs* » inconscients. La concupiscence, par définition, serait contrebalancée par la gêne. Le bonheur serait inatteignable puisque nous serions toujours tourmentés par nos vrais « *besoins* », « *instincts* », « *impulsions* » et « *désirs* ». La seule issue serait de cesser d'exister, le néant et le repos éternel. Les mots poétiques « *Eros* » et « *Thanatos* » ne sont pas encore là, mais les principales idées de la psychanalyse sont déjà présentes. Mais, comme nous l'affirme Eduard Hartmann, il vaut encore mieux participer à l'« *autoréalisation du vouloir absolu* » (dont nous ne savons rien) que de se retirer, se soustraire de la société ou se suicider. Ainsi, amener l'existence de l'« *inconscient* » vers la conscience au niveau individuel aurait un certain sens. L'individu doit se soumettre lui-même aux « *intérêts supérieurs* » d'une sorte de « *vouloir* » transcendantal, qu'il ne peut probablement pas comprendre.

C'est là que Sigmund Freud trouva son inspiration pour sa psychanalyse et il lui a simplement fallu adapter le vocabulaire pour passer d'une « *philosophie* » à une « *méthode d'investigation de l'esprit* », une « *théorie psychologique* » et une « *pratique thérapeutique* », et fonder ainsi ses prétentions scientifiques médicales.

Friedrich Engels, dans la première phrase de sa préface à l'*Anti-Dühring*, débute immédiatement avec une référence ironique à Hartmann : « *Le travail qui suit n'est nullement le fruit de quelque "impulsion intérieure". Au contraire.* » Plus loin il écrit : « *Avec l'engouement hégélien, on jeta aussi la dialectique par-dessus bord, – juste au moment où le caractère dialectique des phénomènes de la nature s'imposait irrésistiblement, où, par conséquent, seule la dialectique pouvait aider la science de la nature à surmonter l'obstacle de la théorie, – et c'est ainsi qu'on retomba sans recours dans la vieille métaphysique. Dans le public ont dès lors sévi, d'une part, les réflexions superficielles de Schopenhauer faites sur mesure pour le philistin, et plus tard même, de Hartmann, et d'autre part, le matérialisme vulgaire à caractère de prêchi-prêcha missionnaire, d'un Vogt et d'un Büchner.* »³⁵

Selon la psychanalyse, les capacités humaines créatives, même si c'est sous leur forme limitée du

³⁵ Friedrich Engels, *Dialectique de la Nature*, ancienne préface.

travail aliéné, exploité, jouent à peine un rôle. Les êtres humains, soumis ou pas à l'exploitation matérielle, sont en fait vus comme inévitablement réduits à leurs « besoins », « instincts », « impulsions » et « désirs ». Tout finit dans l'éternel combat mythique entre « Eros » et « Thanatos », la guerre éternelle et immortelle entre deux forces mystérieuses qui domineraient les êtres humains et qui ne seraient pas contrôlées par ceux-ci.³⁶ « Eros » et « Thanatos » ne sont rien d'autre que la manifestation du « vouloir absolu » de Schopenhauer sous la forme de deux contreparties complémentaires. Sigmund Freud aurait aussi bien pu l'appeler le combat de l'archange Gabriel contre Lucifer. Même lorsque ces forces sont devenues conscientes, cela n'implique pas pour autant le repos. Il n'y a pas d'issue à cette relation statique, mécanique, dualiste et non dialectique.

Selon Sigmund Freud, la suppression des « besoins », « instincts », « impulsions » et « désirs » (« Eros ») est une pré condition à toute vie sociale, puisque ceux-ci sont supposés être antisociaux et égoïstes. En même temps cette répression rend les êtres humains malades, les conduisant à un comportement destructeur et autodestructeur : le déchaînement de « Thanatos ». La façon dont le problème est formulé exclut toute solution, précisément parce que les êtres humains sont vus comme déterminés par leurs « besoins », « instincts », « impulsions » et « désirs ».

Les capacités humaines créatives ont complètement disparu du tableau, et on ne leur permet de revenir que sous la forme de... l'« art » pur. Si la créativité, la productivité, dans le travail sont écartées, les êtres humains sont effectivement réduits à leurs « besoins », « instincts », « impulsions » et « désirs ». Pour Sigmund Freud, cet état de manque d'humanité est le point de départ et le point d'arrivée de toute sa théorie. Les êtres humains aliénés sont réduits, pour leur plaisir, à la satisfaction de leurs « besoins », « instincts », « impulsions » et « désirs » (à la recherche de « soulagement » et « satisfaction »). En prenant cela comme point de départ au lieu de le soumettre à une analyse critique, Sigmund Freud conclut que pour la vie culturelle et la civilisation ces « besoins », « instincts », « impulsions » et « désirs » doivent être réprimés et « sublimés » dans quelque chose de « plus grand ».

Mais les êtres humains créent leur propre nature. Ils ne sont en rien limités à des « besoins », « instincts », « impulsions » et « désirs » irrationnels : ceux-ci ne deviennent prédominants que si la nature humaine est réprimée, frustrée. C'est dans leur travail que les êtres humains trouvent le potentiel d'être libres,

mais ils peuvent choisir, et ainsi ils sont aussi des êtres moraux. Et toute la mousse autour des « besoins », « instincts », « impulsions » et « désirs » ne contenait rien de nouveau, au contraire. Karl Marx ne notait-il pas que dans la mesure où les êtres humains sont également des animaux, la nature humaine englobe aussi une « totalité de besoins et d'instincts, qui exercent une force sur moi. »³⁷. Ces forces font certainement partie de notre être, mais notre être n'est en rien déterminé par elles.

Sigmund Freud admit plus tard qu'il avait une relation étrange avec Eduard Hartmann : « Quelques semaines plus tard, je revins sur cet acte manqué. A cette occasion, je me suis demandé pourquoi j'avais transformé Édouard Hitschmann en Édouard Hartmann. Était-ce à cause de la simple ressemblance avec le nom du célèbre philosophe ? Ma première association fut le souvenir d'un jugement que j'avais entendu formuler un jour par le professeur Hugo Metzl, un partisan enthousiaste de Schopenhauer : « Édouard v. Hartmann n'est qu'un Schopenhauer défiguré, retourné. » La tendance affective qui a déterminé chez moi la substitution du nom de Hartmann au nom oublié de Hitschmann fut donc la suivante : « Oh, ce Hitschmann et son exposé synthétique ne valent pas bien cher ; il est à Freud ce que Hartmann est à Schopenhauer. »³⁸

Quelle est donc la relation de Sigmund avec Eduard Hartmann ? Sigmund Freud a évité la question. En 1914, il clama qu'il n'avait pas lu le travail de Eduard Hartmann avant de développer sa propre théorie et nous devrions donc en conclure que Sigmund Freud n'a pas lu un livre populaire et largement connu intitulé *La philosophie de l'inconscient* lorsqu'il commençait à travailler à sa propre théorie de... l'inconscient ! Nous pourrions conclure que l'analyste Sigmund Freud réprimait la vraie pensée de sa relation réelle à Eduard Hartmann. Nous pourrions aussi conclure qu'il y avait là une petite malhonnêteté.

Vico, 13.12.2009

Traduit de l'anglais par OP.

³⁶ Cela vaut la peine de remarquer que Freud était très réticent en ce qui concerne l'« instinct de mort » inventé par Paul Feroald et qu'il ne l'a que partiellement plagié ; par contre, « Thanatos » devient essentiel chez Melanie Klein, puis chez Herbert Marcuse et Norman O. Brown.

³⁷ Karl Marx, *Grundrisse, Le chapitre sur le capital*.

³⁸ Ainsi Sigmund Freud discrédite avec un certain systématisme ses véritables sources. *Psychopathologie de la vie quotidienne*, p. 96 (Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

Maximilien Rubel un itinéraire de révolutionnaire (1905 – 1996)

La publication d'un article critique dans ce numéro sur les positions exprimées par Maximilien Rubel dans un document intitulé « *Marx, théoricien de l'anarchisme* » nous offre la possibilité de retracer son itinéraire militant. Nous ne partageons bien évidemment pas toutes les idées de Rubel dans sa vision iconoclaste du marxisme mais nous sommes heureux que toutes les idées, au sein de la gauche communiste, s'expriment librement dans les colonnes de cette revue. Le texte de Rubel critiqué par Emilio, fait partie du recueil "*Marx, critique du marxisme*" (éditions Payot) où Engels est présenté comme étant le père l'idéologie marxiste. Cette critique n'enlève rien aux mérites du Rubel traducteur des oeuvres de Marx dans les Editions de la Pléiade. Bien avant l'effondrement du Bloc de l'Est, il dut à cet égard affronter la vindicte des staliniens (P."C".F.) et de leurs Editions Sociales. Nous saluons son travail de remise à jour du marxisme.

Nous avons utilisé dans cette notice historique pour une grande partie les recherches parues dans *Repères chronologiques sur l'histoire du Groupe révolutionnaire prolétarien (GRP) et de l'Union communiste internationaliste (UCI), 1941-1947*, sans lesquelles cette introduction serait largement incomplète.

D'origine de Bessarabie sous domination austro-hongroise au début du siècle, Rubel fait des études de droit et de philosophie à Vienne où il semble fortement marqué par l'enseignement de l'austro marxiste Max Adler. Puis, il émigre en France en 1931 pour poursuivre ses études à la Sorbonne tout en occupant un emploi de secrétaire aux cours privés Pigier. Il participe alors au cercle d'études animé par René Fouéré (1905-1990)¹ où l'on discute de la

¹ De plus en plus ce cercle deviendra spiritualiste en suivant l'évolution de la pensée de Krisnamurti. Il fonde en 1962 le *Groupe d'Etude des Phénomène Aériens (GEPA)*,

pensée libertaire de Krisnamurti² et de questions politiques comme des problèmes de la guerre et de la révolution en Espagne, par exemple.

Début 1942, il fonde avec Pavel et Clara Thalmann, Roger Bossière (qui provient de l'anarchisme) et Jean Justus le *Groupe Révolutionnaire Proletarien (GRP)* qui est encore empreint de nombreuses positions qui sont éloignées de la Gauche communiste. Mais, dans le premier *Bulletin du groupe révolutionnaire prolétarien*, ronéotypé (quatre numéros paraîtront). Rubel écrit un éloge de l'ultragauche à travers un commentaire enthousiaste de l'oeuvre de Ciliga. Dans le numéro 2 apparaissent des positions politiques qui font du GRP un groupe se rapprochant clairement à la *Gauche communiste* avec les articles sur :

- « *La guerre* » (il est dit que le prolétariat doit prendre l'initiative de la lutte) « *contre tous les gouvernements* » et de la « *fraternisation de toutes les nations* » ;

- « *La guerre impérialiste et le mouvement révolutionnaire* » (la guerre en cours est caractérisée de guerre impérialiste ; il prône le défaitisme révolutionnaire ; acteur de la révolution en Russie, le prolétariat a été dépossédé du processus révolutionnaire ; l'URSS n'est pas un « *Etat ouvrier dégénéré* » mais « *une forme intermédiaire entre le socialisme et le capitalisme* » évoluant « *vers le capitalisme* ». Et enfin, il est souligné que « *la défaite de la classe ouvrière dans la*

association privée d'étude des ovnis, composé de scientifiques et militaires. En 1977 le GEPA met fin à ses activités avec la création du groupe officiel d'étude des ovnis du CNES : le GEPAN.

² Jiddu Krishnamurti (1895 - 1986) d'origine indienne. Sa pensée était fondée sur la conviction qu'un changement fondamental dans la **société** ne pouvait émerger que d'un bouleversement radical dans l'individu, puisque la société est le produit des actions réciproques de ses membres. Un tel changement devait passer par une sorte de mutation.

deuxième guerre impérialiste, la défaite de la révolution espagnole et la décadence de la révolution russe remettent à l'ordre du jour le problème d'une nouvelle orientation du mouvement révolutionnaire » ce qui n'est pas une mince affaire. L'histoire a montré que la seule voie de l'émancipation du prolétariat est l'action directe et autonome. L'article défend aussi le pouvoir international des conseils ouvriers).

Fin 1942, le GRP noue des contacts avec différents groupes trotskistes et internationalistes tels que les *Revolutionären Kommunisten Deutschlands* (RKD)³ et la *Fraction italienne de la gauche communiste* repliée à Marseille, contacts qui se concrétisent certainement au cours de l'année 1943. En juillet 1943 le GRP publie un manifeste « *Aux travailleurs, aux exploités, aux révolutionnaires.* » Le texte appelle à la fraternisation avec les travailleurs allemands en uniforme, à la lutte contre le STO (service du travail obligatoire en Allemagne), au soutien des luttes économiques des ouvriers, à la formation de « *groupes révolutionnaires d'usine* » et à la transformation de la guerre impérialiste en guerre civile révolutionnaire en vue de l'édification d'une « *république internationale des conseils ouvriers.* »

En septembre 1943, un désaccord intervient entre les RKD et le GRP sur la nature du mouvement gréviste en Italie et la chute du pouvoir fasciste. A cette époque des discussions intenses ont lieu avec la *Fraction italienne de la Gauche communiste* repliée à Marseille. Pour les RKD, c'est l'offensive du prolétariat qui a provoqué la chute du pouvoir fasciste et contraint les Anglo-américains à intervenir pour briser le processus révolutionnaire en cours. Pour le GRP⁴, la défaite du fascisme est militaire et il n'y a pas de processus révolutionnaire (même en gestation) en Italie, mais un mouvement social rendu possible par le débarquement allié. En conclusion l'analyse du GRP, a posteriori, se trouve confirmée et elle est plus juste. Elle est rapportée par les RKD : « *L'impuissance beaucoup plus profonde du mouvement ouvrier dans cette 2^{ème} guerre, en comparaison avec la première, est un fait patent .* », « *La classe ouvrière est sous l'influence de la bourgeoisie.* »

En avril 1944, le GRP prend le nom de l'UCI (*Union des communistes Internationalistes*) ce qui marque encore un rapprochement plus net avec l'ensemble des courants de la gauche communiste. L'UCI poursuit la publication du *Réveil prolétarien* et édite une revue théorique ronéotypée, *la Flamme* (cinq ou six exemplaires), ainsi qu'un *Bulletin de l'UCI* (au moins quatre numéros signalés dans la presse des RKD). A cette époque les RKD critiquent l'UCI

³ Cf. livre de Georg Scheuer membre des RKD, cité dans la bibliographie.

⁴ Il semble que 16 numéros du *Réveil prolétarien*, organe du GRP soient publiés entre 1943 et 1945.

comme étant un groupe luxembourgist. On peut reconnaître, là, la patte de Rubel dans l'UCI.

Une place spéciale doit être faite à l'article « *Signification historique de la barbarie stalinienne* », texte de **Maximilien Rubel** publié sans signature dans le numéro 5 de *La Flamme*, (novembre 1945), repris dans le numéro 25 de la revue *Agone* (2001). Il est important à plus d'un titre, d'abord parce qu'il fait une critique de la Russie soviétique et se démarque clairement du trotskisme mais aussi parce qu'on y trouve en germe les principales clés de la lecture rubélienne de l'œuvre de Marx, notamment la distinction Marx-marxisme.

Durant l'été 1945, Rubel quitte l'UCI qui disparaîtra en 1946. C'est à cette époque qu'il rentre au CNRS et entame un vaste travail de réinterprétation « *historico-critique* » de l'œuvre marxienne et de démystification du « *marxisme* ». Il collabore occasionnellement à *Masses* et *Socialisme et Liberté*, animés par René Lefevre.

Il faut rendre un hommage à Maximilien Rubel pour son travail inlassable et scientifique de démystification et de dépoussiérage du marxisme même s'il s'est parfois largement trompé sur la pensée de Marx. Nous le défendons contre l'abjection incroyable des staliniens et leurs suiveurs aux petits pieds qui le calomnient en parlant de lui comme d'un idéologue d'Etat, ce qui, émanant du pire Etat totalitaire, est franchement se moquer du monde ! Il a souvent été traité de « *marxologue* » dans les milieux de la *Gauche communiste* ce qui peut se concevoir mais Rubel nous appartient par les idées révolutionnaires qu'il a toujours défendues durant toute sa vie, même si nous sommes aussi de ses critiques. Car, nous n'avons aucune idolâtrie pour aucun révolutionnaire même pas pour Marx.

Il a animé ensuite "*Etudes de marxologie*" de 1959 à 1994 et il a participé à la revue « *Les Cahiers du Socialisme de conseils* ».

Voilà ce que dit Ngo Van sur cette période de la vie de Rubel⁵ : « *Avec Maxime, à partir de 1958, notre groupe d'étude et de réflexion – plus tard devenu Groupe communiste de conseils – collabore étroitement à ICO (Informations et Correspondance ouvrières) qui anime le « Regroupement inter-entreprises ». Cette nouvelle formation tend à « réunir des travailleurs qui n'ont plus confiance dans les organisations traditionnelles de la classe ouvrière, partis ou syndicats » devenues « des éléments de stabilisation et de conservation du régime d'exploitation », de chercher à créer des liaisons effectives directes entre les travailleurs, de nous informer mutuellement de ce qui se passe sur les*

⁵ Dans *Avec Maximilien Rubel... Combats pour Marx 1954-1996: une amitié, une lutte* (Ngo Van)

lieux de travail, de dénoncer les manœuvres syndicales, de discuter de nos revendications, de nous apporter une aide réciproque.»

Sur le plan humain aussi Rubel mérite tout notre respect ; il a fait travailler des révolutionnaires qui étaient dans des situations précaires, ce qui fut le cas pour Jean Malaquais par exemple. Dans le projet de la Pléiade, Rubel était le seul à être payé ; il payait ses collaborateurs (Suzanne Voute du PCI ou Louis Evrard anciennement d'*Internationalisme*) en partageant sa propre et unique solde.

Sa proximité humaine avec Marc Chirik était bien connue, il l'a hébergé quelques temps en 1968-69 à

son retour du Venezuela (ils étaient tous deux natifs de Bessarabie. Mais ce dernier ne se privait pas de se moquer du « *marxologue* » !

Nous faisons uniquement une courte référence, ici, car ce n'est pas le lieu, aux polémiques engagées par le sociologue Lucien Goldmann contre Rubel et sa relecture néokantienne de Marx ou à l'accueil très hostile de ses travaux par le milieu universitaire – où les stalinien étaient très influents, dans les années 60-70.

Olivier

Bibliographie indicative pour ceux qui souhaitent aller plus loin

Michel Olivier, *La Gauche communiste de France. Contribution à une histoire du mouvement révolutionnaire*, publications du CCI, 2000.

Pierre Lanneret (alias Camille), *Biographie* suivi de *Les Internationalistes du « troisième camp » en France pendant la Seconde Guerre mondiale* par Ernest Rayner (Pierre Lanneret). La Bussière, Editions Acratie, 1995.

Jean Rabaut, *Tout est possible ! Les « gauchistes » français de 1929 à 1944*, Paris, Denoël/Gonthier, 1974, 416 p.

Pavel et Clara Thalmann *Combat pour la liberté*, La digitale, 1997.

Georg Scheuer, *Seuls les fous n'ont pas peur - Scènes de la guerre de trente ans (1915-1945)*, Syllepse, 2002.

...suite de *Marxisme et religion* p.45

Après avoir fait un historique sur la succession des différents types de religion depuis la vie primitive arboricole, et dit que « *la réforme calviniste servit de drapeau aux républicains à Genève, en Hollande, en Ecosse, libéra la Hollande du joug de l'Espagne et de l'empire allemand et fournit au deuxième acte de la Révolution bourgeoise, qui se déroulait en Angleterre, son costume idéologique* »¹, Engels conclut en mettant, dans le même sac de l'aliénation religieuse, les libres-penseurs et les rationalistes issus de la Révolution bourgeoise en France qui avait pris une forme politique extrême, donc « *irrégulière* », en rompant violemment avec la monarchie de droit divin. Finalement, la force de la tradition l'emporte une fois que les nouvelles et diverses religions sont constituées (république *laïque*, république *sociale*, états *socialistes*, états *communistes*...) car la tradition est une grande force conservatrice.

Engels n'a jamais cherché à s'approprier l'élaboration du marxisme. Bien au contraire, il a mis au premier plan toute l'élaboration théorique de Marx lui-même (particulièrement les idées directrices fondamentales dans le domaine

économique et historique) et ne s'est accordé qu'une place de collaborateur pendant quarante années.

Il écrivit : « *Marx nous dépassait tous, il voyait plus loin, plus large et plus rapidement que nous tous. Marx était un génie, nous autres, tout au plus des talents. Sans lui, la théorie serait aujourd'hui bien loin d'être ce qu'elle est. C'est donc à juste titre qu'elle porte son nom.* »² Aucune aliénation religieuse dans ces propos, simplement la reconnaissance envers un homme ayant travaillé toute sa vie, avec une grande énergie, pour l'émancipation du prolétariat et par là même de l'humanité toute entière ! Il faut aussi rendre hommage à Friedrich Engels de ne pas avoir créé *une légende de Marx* ou fait du marxisme un nouveau *mythe* comme a voulu faussement le démontrer Maximilien Rubel, à cause du poids de la contre révolution stalinienne dans ses IX points de vue à propos du thème « *Engels fondateur* » publiés en 1972 dans ses *Etudes de marxologie*³.

Guy.

² *Ibidem*, note 1, p.57-58.

³ Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme (Essais)*, Paris, Editions Payot, 1974, 451p. Voir plus spécialement *La légende de Marx ou Engels fondateur*, p.17-24.

¹ *Ibidem*, note 1, p.34.

Jean Malaquais (1908-1998)

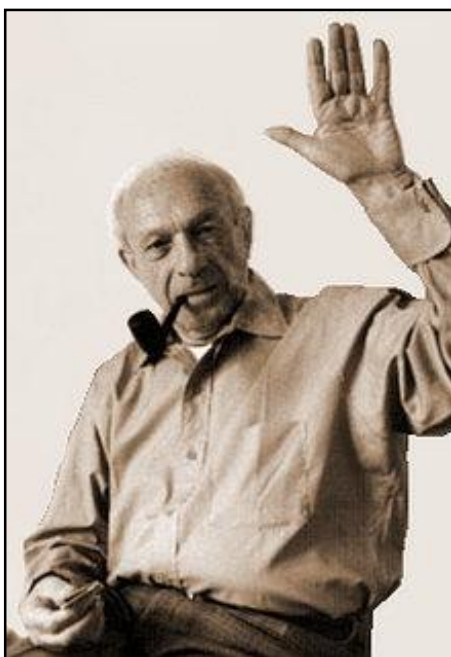
Le samedi 5 juin 2010, s'est créée une « *Société Jean Malaquais* » à Paris. Il est encore très utile de promouvoir la lecture et l'analyse des œuvres de Malaquais, car même si plusieurs personnes connaissent aujourd'hui l'écrivain et ont découvert *Les Javanais* ou *Planète sans visa* ou *Le Gaffeur* (éditions Phébus), on peut encore élargir son lectorat. Cependant, au-delà de ses romans, peu de gens savent qu'il a participé au mouvement de la *Gauche Communiste Internationaliste* et qu'il a laissé des correspondances politiques.

De son vrai nom Wladimir Malacki, Jean Malaquais est mort en 1998 tandis que la quasi-totalité de son œuvre littéraire était en train d'être rééditée après cinquante ans de purgatoire. Depuis la fin des années 1920 où il arrivait de sa Pologne natale à Paris, après un parcours méditerranéen, Jean s'était rapproché des groupes de la *Gauche Communiste* à travers son amitié pour Marc Chirik qui était devenu son mentor politique. En 1940, ils se retrouvèrent dans la nasse marseillaise où étaient réfugiés les parias du gouvernement pétainiste de Vichy auquel les nazis avaient concédé une zone dite « *libre* » dans le sud de la France. Ils travaillèrent, y compris avec Robert Salama, dans une entreprise intitulée le « *Croque-Fruit* », dirigée par des trotskystes et reçurent leur solde après avoir fait la grève contre les conditions de travail.

Ces deux ans d'existence forment la trame du roman avec lequel Jean faillit obtenir le prix Goncourt. Il s'agit de *Planète sans visa* dont le héros principal Marc Laverne n'est autre que Marc Chirik. On y remarque la peinture d'un personnage qui a toutes les qualités d'un militant hors-pair, tenace et courageux, mais qui tout en combattant les rafles contre les juifs, développe des idées radicales contre la société capitaliste en dénonçant la démocratie des « *alliés* » à travers le rôle de l'antifascisme. D'emblée, au-delà d'un engagement politique indéniable aux côtés de la *Gauche Communiste*, Jean fut aussi un romancier à idées. Cela avait commencé avec *Les Javanais* qu'il écrivit grâce à l'aide matérielle d'André Gide et avec lequel il obtint le prix Renaudot en 1939. Après avoir fini par bénéficier d'un visa, Il s'embarqua à Cadix, en 1942, et vécut au Venezuela puis au Mexique où il eut de violentes querelles avec Victor Serge (voir le dossier de cette

affaire qui est conservé à l'Institut International d'Histoire Sociale d'Amsterdam) et Benjamin Péret. Après la fin de la guerre, il se retrouva aux Etats-Unis et devint le membre correspondant de la *Gauche Communiste de France* qui publia la revue *Internationalisme* de janvier 1945 à 1952.

A propos des origines de la *Gauche Communiste de France*, on peut se reporter à la brochure : *Contribution à une histoire du mouvement révolutionnaire*, 2001, p.13-49, conçue par Michel Olivier au nom du *Courant Communiste International*. Quelques extraits : « *A côté de la Fraction italienne, en 1942, s'est créé à l'instigation de Marc Chirik le Noyau français de la Gauche communiste. Parmi ses membres se trouvent : Mouso (Robert Salama), Frédéric (Suzanne V.), Alberto (Véga, ex-membre des jeunesses du POUM), Robert C ancien trotskyste, Cl (Jean Malaquais) en est proche en tant que 'compagnon de route'.* »



Il existe une correspondance entre les deux hommes qui date des années d'après-guerre et qui a été publiée par Pierre Hempel (elle est actuellement épuisée) mais malheureusement, d'après Elisabeth Malaquais, cet ancien militant du CCI n'en a pas publié l'intégralité. Les éditions du collectif Smolny ont republié la correspondance des deux hommes ; celle-ci est consultable sur leur site¹. Les Archives politiques de Malaquais sont en train d'être rangées pour prendre place à l'Institut d'Amsterdam. C'est dans une de ses lettres que Jean explique à Marc son conflit

avec Victor Serge au Mexique en 1945 :

« *J'ai rompu avec Serge sur des questions politiques. Il est devenu un vulgaire opportuniste, envisageant des concentrations « démocratiques » qui engloberaient toutes les tendances « socialisantes » (le mot est de lui ; les termes : socialisme et révolution, ne reviennent jamais dans son langage), « démocratiques, chrétiennes et même conservatrices-libérales.* »

L'éclat a eu lieu au cours d'une réunion publique, où j'avais dit qu'il s'engageait vers un front unique avec y compris les torys anglais. Il en a fait « un malheur », une histoire personnelle, déchaînant d'incroyables manœuvres pour me mettre au ban de l'émigration politique de ce pays. Le résultat en a été

¹ http://www.collectif-smolny.org/article.php3?id_article=634

qu'il se trouve complètement isolé, tout le monde, sans exception ayant rompu avec lui» (réponse de Jean Malaquais, Mexico, le 24 septembre 1945, p.334, dans *Marc Laverne et la Gauche communiste de France*, tome I, 1920-1970, textes choisis, présentés et rassemblés par Pierre Hempel).

Jean, comme Marc, sont réapparus en France avec la grève générale de Mai-Juin 1968. Mais Jean ne participa pas au regroupement révolutionnaire de 1970-1972 et n'adhéra pas au C.C.I., fondé en janvier 1975. Cependant, il demeura souvent à Paris et cela permit d'avoir de nombreux entretiens politiques avec lui (en

particulier autour des luttes en Pologne). Restant fidèle aux positions fondamentales de la *Gauche Communiste*, il demeura un solide compagnon de route malgré certaines querelles. En 1995, par un concours de circonstance, il eut la chance que son œuvre littéraire put être rééditée et donc lue par les nouvelles générations. Lors d'un entretien radiophonique, un journaliste lui demanda quel serait le titre de son prochain roman et, tel un Javanais éternel, il répondit sur le mode de la provocation : « Z 'Arab ».

Fondation de la société Jean Malaquais

Cette société est évidemment totalement indépendante et n'a aucun lien, politique ou autre, avec le milieu, passé ou actuel, de la *Gauche Communiste Internationaliste*. Cependant, des individus peuvent venir de ce milieu et y participer.

Douze ans après sa disparition, le souvenir de Jean Malaquais demeure vivace. Une thèse de doctorat, soutenue avec succès par Geneviève Nakach, a eu lieu en Sorbonne sous le titre : « *Un nouveau réalisme au XXe siècle.* » Un colloque s'est tenu en 2008 (époque où Jean aurait eu 100 ans !) sous le titre « *Malaquais rebelle.* » Et, le 5 juin 2010, vient d'être fondée une Société qui « *a pour but principal de favoriser la diffusion et l'étude de l'œuvre de Jean Malaquais.* »

Son site est : <http://www.malaquais.org>. Un bulletin annuel, adressé à tous les membres de la *SJM*, proposera ainsi de découvrir des textes inédits de Jean Malaquais, des articles consacrés à son œuvre, sa vie et son environnement historique, ainsi que diverses informations bibliographiques. »

Le premier volume des Cahiers Jean Malaquais, reproduisant les actes du colloque de mai 2008, a été fourni aux adhérents de la fondation à jour de cotisation. On peut, parmi d'autres, y lire deux communications significatives des positions politiques de Malaquais :

- L'une s'intitule : *Jean Malaquais, internationaliste* par Yann Martin. Il écrit : « *Il ne cesse de fustiger le capitalisme, l'impérialisme, le nationalisme, le patriotisme. La nation, la patrie, la race ne sont à ses yeux qu'un 'habillage idéologique'. A longueur de pages, on peut relever des commentaires assassins sur le 'brigandage impérialiste', 'l'esclavage salarial', 'la chaîne des impérialismes' pour un homme tel que Malaquais, qui n'a « que faire de l'idée de patrie » et « récuse la moindre allégeance à l'idée d'Etat, de nation, il n'y a jamais eu de patriotisme que chauvin et belliqueux ».* Politiquement, les positions de Malaquais sont celles d'un internationaliste convaincu. Ses arguments sont en partie ceux de la gauche communiste ; ses analyses sont partagées à l'époque par certains mouvements d'extrême-gauche, trotskystes ou non. Il n'est pas le seul à émettre ces jugements sur les sociétés capitalistes et à mettre sur le même plan les fascismes, les démocraties et la stalinisme. Notons que

Trotsky pour sa part ne se livre pas à cette assimilation aujourd'hui assez courante et qu'à l'instar de Boris Souvarine, il ne confond pas les pays capitalistes et l'*Etat ouvrier dégénéré* qu'est pour lui la Russie stalinienne. (p.65-66)

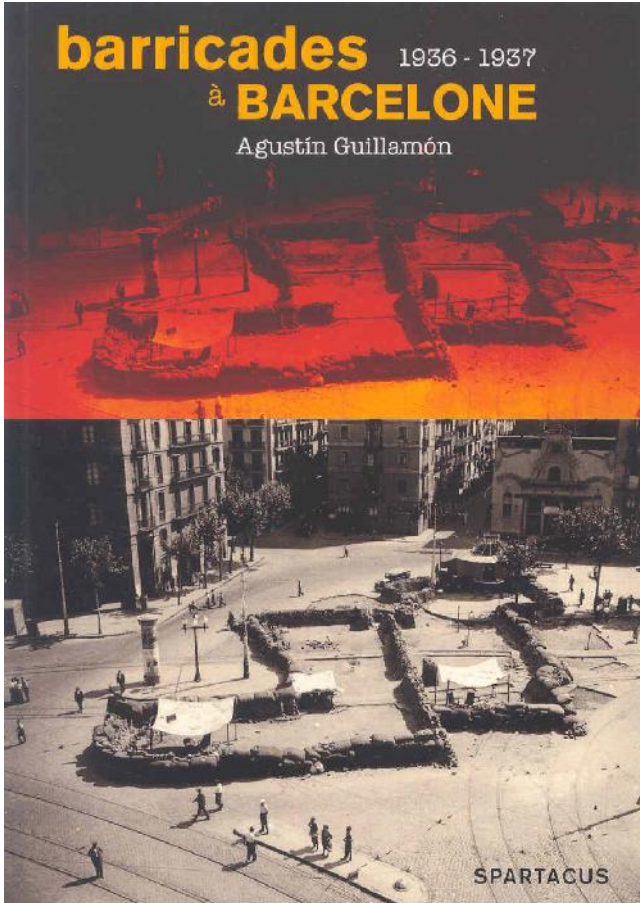
- L'autre porte le titre de : *Le nommé Jean Malaquais ou l'anti-patriote comme il respire* par Georges Millot. Il s'agit bien sûr d'une référence au pamphlet iconoclaste que Malaquais écrivit contre Louis Aragon, membre du parti stalinien qui avait adressé une ode au Guépéou (cf. *Le nommé Louis Aragon ou le patriote professionnel*, revue *Masses*, n°6, Paris, décembre 1946). Il est dit : « *La construction impeccable du pamphlet consiste à montrer qu'Aragon n'est pas grand-chose, en tout cas rien par lui-même. Malaquais brosse un tableau général du patriotisme ordinaire, de son indigence et de son ridicule ; il démasque ensuite ceux qui font commerce de cette marchandise frelatée et, parmi eux, ceux qui suivent en cela les directives stalinienne ; il relève les étapes de la déchéance littéraire d'Aragon depuis qu'il est devenu l'instrument de ce courant...* » (p.82).

Lors de la journée du 5 juin, trois communications ont été proposées et furent suivies à chaque fois de discussions avec l'assistance. Toutes furent passionnantes, mais celle de Geneviève Nakach qui traita du thème : « *Convictions et personnages internationalistes chez Malaquais* », eut une grande résonance. Elle nous fit part de ses recherches en Pologne, à Varsovie, par rapport à l'adolescence de Jean et à ses possibles relations, par le biais de sa mère, avec le milieu Juif internationaliste du Bund qui avait eu des polémiques avec la social-démocratie de Rosa Luxemburg avant 1914 et qui représentait une grande force militante. Ensuite, elle fit ressortir et analysa les nombreux enjeux/dissensions politiques qui parcourent *Planète sans visa*, principalement celui qui se focalise entre les deux personnages de Marc Laverne (Marc Chirik), l'internationaliste intransigeant, et de Ivan Stépanoff (Victor Serge), prêchant l'alliance avec les démocraties face aux fascismes.

La deuxième journée qu'animera la Société Jean Malaquais a été fixée au mois de novembre 2011.

Guy

NOTES DE LECTURE



La CNT de la victoire de juillet 36 à la défaite de mai 37

Quand, au petit matin du 19 juillet 1936, les militaires factieux sortirent de leurs casernes en pensant s'emparer facilement de Barcelone, ils trouvèrent en face d'eux les comités de défense de la *Confédération Nationale du Travail* (CNT) appuyés par toute une population ouvrière dressée contre le fascisme. En fin d'après-midi, le général Goded, l'un des organisateurs du soulèvement avec Franco, arrivé des Baléares pour prendre le commandement de la ville, doit reconnaître sa défaite.

Cette victoire populaire contraignit le gouvernement de la République à organiser la résistance contre les nationalistes, au lieu de pacti-

ser avec eux. En Catalogne, les ouvriers armés se retrouvèrent non seulement maîtres de la rue, mais aussi en charge de nombreuses entreprises abandonnées par leurs propriétaires. Leurs organisations, et d'abord la plus puissante d'entre elles, cette CNT redevenue légale seulement quelques mois auparavant, participent à la direction de la guerre contre les fascistes, à celle de l'économie et de l'ensemble des activités sociales.

Mais en accordant une priorité absolue à cette lutte contre le fascisme, la direction de la CNT va aider l'État à se réapproprier ce pouvoir acquis par les ouvriers les armes à la main. A Barcelone encore, en mai 1937, une nouvelle étape dans cette reconquête donnera lieu à une puissante riposte armée des ouvriers, qui sera suivie de leur défaite politique et d'une vague de répression contre les militants révolutionnaires.

Les révolutions sociales, ces tentatives de réorganisation de la production et de la société sur de nouvelles bases, sont extrêmement rares. Au-delà des circonstances particulières dans lesquelles elles surgissent, elles apportent toujours une expérience irremplaçable sur ce qui peut en faire le succès ou l'échec.

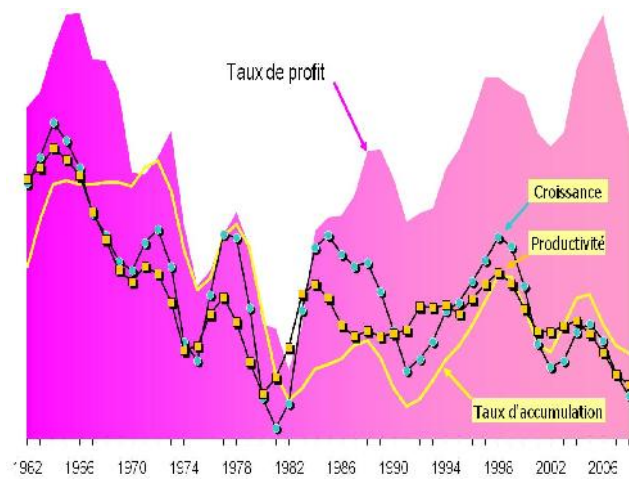
Agustín Guillamón, qui publie depuis 1993 *Balance* (Bilan), une revue en espagnol d'histoire du mouvement ouvrier international et de la guerre d'Espagne, décrit dans ce livre ⁽¹⁾, sous une forme ramassée mais avec une grande précision, ce parcours de la CNT de juillet 1936 à mai 1937. Ses commentaires et ses interprétations ne peuvent que nourrir la réflexion de tous ceux qui s'interrogent sur les chemins à prendre pour construire une société libérée de l'exploitation et de l'oppression, ce communisme libertaire auquel aspiraient les militants de la CNT.

¹ Une édition en langue espagnole a été publiée en 2007 par les *Ediciones Espartaco Internacionales*, sous le titre "*Barricadas en Barcelona*"

Marcel Roelandts

Dynamiques, contradictions et crises du capitalisme

I : Mise en perspective



Contradictions

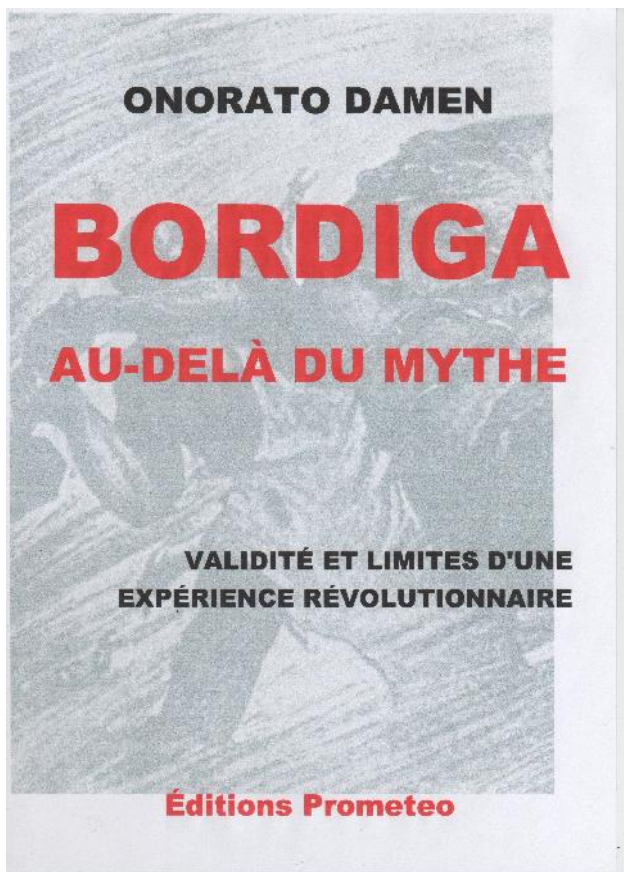
4^{ème} trimestre 2010

« Au XX^{ème} siècle, le capitalisme n'est plus capable de résister aux tempêtes des crises cycliques traditionnelles » écrivait Paul Mattick. La guerre de 1914-18 et le krach de 1929 sont les premières manifestations de cette instabilité foncière d'un capitalisme arrivé à maturité. Elles ouvrent l'ère des crises majeures dans un monde désormais dominé par le salariat. Avec le recul, les *Trente glorieuses* (1945-75) apparaissent comme une parenthèse de prospérité dans un cours général dont les *Trente piteuses* (1914-45) donnent la véritable mesure.

Crises, austérité, mondialisation, chômage, précarité, etc. Comment comprendre ces phénomènes généralisés ? Pourquoi la dernière débâcle économique est-elle comparable à celle de 1929 ? Pourquoi une société à ce point gorgée de richesses répand-elle autant de misère ? Pourquoi la course au profit menace-t-elle la viabilité de la planète ? Ces questions nécessitent un cadre d'analyse qui permette de comprendre les dynamiques et les contradictions du capitalisme. On identifie ainsi deux écueils majeurs entre lesquels ce système louvoie et qui se dressent aux deux étapes du circuit d'accumulation : la production, avec les difficultés liées à la valorisation du capital, et la vente, avec la tendance du système à comprimer ses propres débouchés.

Dès les années 1970, le retour des manifestations de l'obsolescence du capitalisme vient balayer tous les modèles capitalistes de croissance qui avaient fleuri de par le monde après la Seconde Guerre mondiale : *stalinien* à l'Est, *keynésien* à l'Ouest et *militaro-nationaliste* dans le Tiers Monde. Ces modèles ont convergé dans un capitalisme dérégulé qui manifeste à son tour sa totale impuissance à dompter les contradictions d'un système suranné.

Resituer le capitalisme dans l'histoire humaine en rappelant que ce mode de production est avant tout le produit d'un rapport entre classes sociales aux intérêts antagoniques, tel est l'objet de cet essai. Sa perte de légitimité et l'éclatement de prochaines crises encore plus graves n'impliquent donc en rien l'inévitabilité de son dépassement : seule l'intervention consciente d'un puissant mouvement social peut y mettre fin et ouvrir la voie à une société libérée de l'exploitation de l'homme par l'homme.



BORDIGA

D'Onorato DAMEN

Traduit de l'italien par Jean-Pierre Laffitte

Enfin ce livre de plus de 150 pages et de textes inédits en langue française sera bientôt à la disposition de ses lecteurs au début de l'année prochaine. Il éclaire les désaccords existants entre Bordiga et Damen au sein de la *Gauche Communiste italienne* avant la rupture de 1952. Mais il permettra également aux lecteurs de faire la distinction entre la pensée de Bordiga, d'une part, et celle de la *Gauche Communiste italienne*, d'autre part.

Damen est très peu connu en France voire inconnu. Et pourtant, il est un des 'géants' que le mouvement ouvrier a produit au XX^{ème} siècle au même titre que Bordiga, Pannekoek, Korsch, etc. Comme Bordiga, il est un des fondateurs du *Parti Communiste italien* en 1921 à Livourne. En 1925, il fut l'initiateur et l'un des plus fervents partisans du *Comité d'Entente* dont la *Gauche italienne* s'était dotée pour s'opposer à la bolchévisation du

Parti Communiste. Enfin, il est à l'origine de la création du *Parti Communiste Internationaliste* en 1943. Les lecteurs francophones auraient pourtant des raisons valables de le connaître. Il a été directeur de *l'Humanité*, hebdomadaire en langue italienne en 1924, et membre du Bureau politique du *Parti Communiste français* plus particulièrement en charge de l'organisation des camarades italiens émigrés en France.

Cet ouvrage permet de se rendre compte qu'il n'y a pas eu d'identité totale entre Bordiga et la gauche italienne contrairement à l'amalgame qui a pu être souvent fait, d'abord au sein de l'*Internationale Communiste* en voie de bolchévisation, puis au sein de l'*Opposition Internationale de Gauche* avant 1930, ou ensuite quand l'*Opposition* est devenue totalement trotskiste et, enfin, jusqu'à ces dernières années parmi le milieu révolutionnaire.

En principe, les lecteurs francophones connaissent la *Gauche Communiste d'Italie* dans les années 1920 puis dans sa dernière expression, celle du *Parti Communiste International* qui publie *Le Proletaire* en France et c'est tout. Or, de notre point de vue le véritable 'bordiguisme', celui que l'on connaît le mieux dans l'aire francophone, est en réalité né après la scission advenue en 1952. C'est suite à cette dernière que Bordiga développe de nouveaux concepts comme « *l'invariance du marxisme* », etc.

Combien de fois avons-nous entendu confondre les positions politiques du *Parti Communiste Internationaliste* de Damen avec celles du groupe autour de Bordiga après 1952. Ce livre vient donc fort à propos rétablir les différences politiques et théoriques entre Damen et Bordiga notamment sur « *l'invariance du marxisme* », la question syndicale, les luttes de libérations nationales et, surtout, sur le parti et le rapport parti-classe, etc.

Nous en resterons là pour cette présentation afin d'inviter les lecteurs à lire et juger par eux-mêmes.

Michel Olivier, octobre 2010

Références sur la *Gauche Communiste internationaliste*

Brochures

La Gauche Communiste Belge 1921-1970 : M. Olivier.
La dégénérescence de l'IC, le cas du PCF 1924-27 : idem.
La Ligue Communiste et la Fraction de Gauche 1930-32, Treint-Marc : idem.
Le Groupe ouvrier du Parti communiste russe 1922-37, G. Miasnikov : idem.
La Gauche bolchevik et le pouvoir ouvrier 1919-27, les Décistes et l'Opposition ouvrière : idem.
La Gauche Hollandaise : CCI, Mail Boxes 153, 108 rue Damrémont, 75018 Paris, France.
La Gauche Communiste d'Italie : idem.
La Gauche Communiste de France : idem.
Marc Laverne et la Gauche Communiste de France : P. Hempel, 67 rue H. Ginoux, 92120 Montrouge, France.
Histoire de la Gauche Marxiste : idem.
La critique de « *Socialisme ou Barbarie* » : Jean-Louis Roche, 67 rue H. Ginoux, 92120 Montrouge, France.

Sites Web

Réseau de Discussion International : <http://membres.lycos.fr/resdisint/>
Smolny : www.collectif-smolny.org/
Tumulto : www.tumulto.org/Bienvenue.html
Quelques textes disponibles sur : www.marxists.org/francais/index.htm
Les Communistes Internationalistes – Klasbatalo ! : <http://klasbatalo.blogspot.com/>
Archives Paul Mattick : www.home.no/mattick/
Portail de groupes et documents : www.geocities.com/~johngray/index.html#toc
Portail de groupes : www.mondialisme.org/
Reproduction de nombreux textes : <http://bataillesocialiste.wordpress.com/>
Démocratie communiste (luxemburgiste) : <http://democom.neuf.fr/>
Forum luxemburgiste : <http://luxemburgism.forumr.net/index.htm>
Réseau luxemburgiste international : www.luxemburgism.lautre.net/?lang=fr
Ediciones Espartaco Internacional : www.edicionesespartaco.com
Etcetera : www.sindominio.net/etcetera/index.htm
Oposição Operária : www.opopssa.info/germinal.html
Left Wing Communism – an infantile disorder ? : www.left-dis.nl/home.htm

Le principal groupe (PCI-Le Proletaire) et ses scissions jusqu'à son implosion en 1982

Parti Communiste International (PCI) : www.pcint.org
Gauche Communiste (GC) : www.international-communist-party.org/index.htm
Cahiers Internationalistes (CI) : www.ilprogrammacomunista.com/fr-premiere.htm
N+1, Quaderni Internazionali : www.quinterni.org/lingue/francais/0_francais.htm
Bibliothèque internationale de la *Gauche Communiste* : www.sinistra.net/lib/index.html
Robin Goodfellow : www.robingoodfellow.info/

Le groupe le plus important depuis 1982 (CCI) ainsi que ses scissions

Courant Communiste International (CCI) : <http://fr.internationalism.org/>
Groupe Communiste Internationaliste (GCI) : www.gci-icg.org/french/index.html
Mouvement Communiste (MC) : www.mouvement-communiste.com
Présence Marxiste (PM) : Robert Camoin, Monteipdon, 63440 Saint-Pardoux, France
Perspective Internationaliste (PI) : <http://internationalist-perspective.org/PI/pi-index.html>
Le Cercle de Paris (CDP) : <http://cercledeparis.free.fr/>
Le prolétariat universel (PU) : <http://proletariatuniversel.blogspot.com/>
Bulletin Communiste (FICCI) : www.bulletincommuniste.org/
Bulletin Communiste International (OFGCI) : <http://fractioncommuniste.org/>
La Lettre Internationaliste : M. Olivier

Le second groupe le plus important aujourd'hui (TCI) et ses scissions

Tendance Communiste Internationaliste Pour le Parti Révolutionnaire (TCI) : www.leftcom.org
Istituto Onorato Damen (IOD) : www.istitutoonoratodamen.it/joomla/aggiornamenti-on-line