

par **ANDRÉ SENIK***



Marx: l'héritage de 1793 contre celui de 1789

L'INTITULÉ DE NOTRE COLLOQUE nous invite à définir «le sens que nous voulons donner aujourd'hui à l'héritage de la Révolution française et donc à notre identité commune». Je me propose de montrer en quoi le clivage opéré par Marx peut nous aider à opérer notre propre inventaire, et à choisir notre héritage... tout simplement en prenant le contre-pied du sien.

Marx, penseur révolutionnaire du XIX^e siècle, s'est naturellement défini par son rapport à la Révolution française. La leçon qu'il en a tirée a joué un rôle incomparable au XX^e siècle, et elle continue de peser sur la culture politique européenne.

Quand j'affirme que le partage entre ce qu'il retient de la Révolution française et ce qu'il en rejette peut nous aider à opérer notre propre inventaire aujourd'hui et nous aider à nous définir au présent, je pars d'abord de mon expérience personnelle. C'est en lisant ce que Marx rejette de la Révolution française dans *Sur la question juive* que j'ai compris que c'était exactement ce que j'avais envie de défendre, que c'était notre héritage politique et culturel le plus précieux. Quant à ce qu'il reprend à son compte de la Révolution française, c'est ce qui a conduit au totalitarisme communiste.

* Agrégé de philosophie, auteur de *Marx, les Juifs et les droits de l'homme*, Paris, Denoël, 2011

Pour pouvoir identifier le rapport de Marx à la Révolution française, il faut commencer par écarter quelques idées fausses qui se sont imposées comme des évidences à force d'être ressassées :

- Marx serait un admirateur de la Révolution française dont il entend accomplir les idéaux dans la réalité sociale ;
- il aurait reproché aux droits de l'homme (qui sont des « droits-libertés », « des droits de ») de n'être que des droits *formels*, qu'il faut transformer en droits *réels*, (c'est-à-dire en droits-créances, en « droits à »). Il aurait ainsi voulu étendre les principes de 1789 du plan politique au plan social ;
- il serait le champion de l'Égalité contre le primat de la Liberté ;
- il serait donc un héritier et un continuateur de la Révolution française.

Une fois écartés ces lieux communs longtemps imposés par la vulgate marxiste, une question pose problème : « Où trouver le vrai point de vue de Marx sur la Révolution française ? », sachant que Marx l'a formulé à deux reprises, dans deux écrits, et en des termes fort différents.

Le premier exposé se trouve dans *Sur la question juive*, le coup d'essai dans lequel Marx rompt avec les Jeunes hégéliens admirateurs de la Révolution française et de la Déclaration des droits de l'homme.

Le second texte de référence est le *Manifeste du parti communiste*, qui expose une fois pour toutes les fondements, les objectifs et les moyens de la révolution communiste qui devra succéder à la Révolution française.

Ces deux textes disent-ils la même chose en des termes différents, ou faut-il choisir entre les deux ?

Cette question a opposé deux écoles.

Certains disciples privilégient le jeune Marx, auquel ils prêtent un humanisme réel, fidèle aux idéaux de 89, et qui ne donne pas prise aux déformations imposées par le stalinisme. En France, l'un des représentants de ce courant est Maximilien Rubel, l'éditeur des œuvres complètes de Marx dans la Pléiade.

Pour d'autres, en particulier pour les disciples de Louis Althusser, *Sur la question juive* n'appartient pas à la pensée marxiste de Marx. Une « coupure épistémologique » sépare le jeune Marx de celui de la maturité. Le texte inaugural de Marx ne serait donc ni le germe ni la base philosophique de la pensée systématique et cohérente qu'on appelle le marxisme, tel qu'on le trouve condensé d'une façon définitive dans le *Manifeste*.

La fréquentation assidue de ces deux textes m'a convaincu de ceci : par sa critique de la Déclaration des droits de l'homme, *Sur la question juive* pose les bases philosophiques et politiques du système ultérieur de Marx, bien qu'on n'y trouve pas les concepts fondamentaux qui seront ceux du marxisme achevé. De son côté, le *Manifeste*, par sa critique de la

Révolution bourgeoise, ne renie rien de ces fondements, mais il les recouvre d'un autre discours qui sert à masquer et à travestir l'inspiration première toujours sous-jacente. Nietzsche a fort bien expliqué comment les grands systèmes philosophiques masquent l'intention morale dont ils procèdent. « Je me suis aperçu que les intentions morales ou immorales formaient, dans toute philosophie, le véritable germe vital d'où chaque fois la plante entière est éclose. On ferait bien en effet (et ce serait même raisonnable) de se demander, pour l'élucidation de ce problème: comment se sont formées les affirmations métaphysiques les plus lointaines d'un philosophe? – on ferait bien, dis-je, de se demander à quelle morale veut-on en venir? ^[1] »

La critique anti-libérale de la Révolution française dans *Sur la question juive*



Cet écrit initial et matriciel est entièrement consacré à la critique de la Révolution française et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Il est normal qu'un penseur révolutionnaire du XIX^e siècle se définit par son rapport à la Révolution française.

L'occasion lui en est fournie par la question juive qui agite l'Allemagne: faut-il accorder aux Juifs de ce pays l'émancipation civile et politique que Napoléon leur avait apportée et que sa chute leur a retirée?

À propos de cette question (*Zur Judenfrage*), il s'agit essentiellement pour Marx d'exposer sa conception de «l'émancipation humaine» véritable, en l'opposant à «l'émancipation politique» apportée par la Révolution française.

L'article de Marx se présente comme un compte rendu critique de deux textes de Bruno Bauer qui ont paru en 1843: *La question juive*, et *La capacité des Juifs et des Chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres*^[2]. Bruno Bauer a été le mentor de Marx parmi les Jeunes hégéliens (appelés également hégéliens de gauche), lesquels ont pour maître mot l'émancipation. Ce sont des partisans radicaux des Lumières, de la Révolution française, et de sa Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

1. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, I, 6.

2. *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*.



Marx, jeune étudiant

droits du citoyen parce qu'ils se comporteront en citoyens plaçant l'intérêt général au-dessus de celui de leur groupe.

Marx est d'accord avec les deux premiers points de cette argumentation.

Il est d'accord avec Bauer sur l'idée que l'émancipation humaine véritable ne consiste pas à reconnaître les droits de l'homme et du citoyen aux êtres humains tels qu'ils sont, et donc de façon inconditionnelle, mais qu'elle suppose la transformation des hommes. Ceux-ci doivent être émancipés de l'aliénation humaine qui résulte de leurs particularismes.

Il est encore d'accord avec Bauer pour estimer que les Juifs sont inaptes à cette émancipation humaine véritable, pour la raison qu'ils sont par essence et irrémédiablement particularistes en tant que Juifs.

Cette conception de l'émancipation vise donc à transformer les hommes au nom de la raison, au nom des Lumières, au nom de la volonté générale du peuple, et au nom de l'universalisme du genre humain, et non pas à reconnaître aux hommes tels qu'ils sont le droit de vivre selon leur libre volonté.

À partir de ces deux points d'accord, Marx se retourne contre Bauer (il adore procéder ainsi par volte-face).

Premièrement, Bauer a tort de refuser l'émancipation politique aux Juifs en raison de leur particularisme religieux, car les droits de l'homme qui apportent l'émancipation politique reconnaissent ce particularisme-là.

Deuxièmement, et plus généralement, Bauer a tort de croire que l'émancipation politique apporte l'émancipation humaine en émancipant les hommes des particularismes qui les aliènent, puisque les droits de l'homme sont précisément ceux de l'homme particulier, ceux du membre de la société civile (*die bürgerliche Gesellschaft*) par opposition aux droits du citoyen qui sont ceux du membre de la communauté politique. Il écrit: «Constatons avant tout le fait que les "droits de l'homme", distincts des "droits du citoyen", ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société civile, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de

l'homme séparé de l'homme et de la communauté.»

L'émancipation politique est même l'exact contraire de l'émancipation humaine.

«L'homme ne fut donc pas émancipé de la religion; il reçut la liberté religieuse. Il ne fut pas émancipé de la propriété; il reçut la liberté de la propriété. Il ne fut pas émancipé de l'égoïsme de l'industrie; il reçut la liberté de l'industrie.»

Troisièmement, contrairement à ce que pense Bauer, le particularisme et l'aliénation humaine des Juifs ne proviennent pas de leur religion (de ce que nous appelons habituellement *le judaïsme*). Marx situe l'essence des Juifs (*das Judentum*, la judéité) et leur aliénation humaine dans leur «essence pratique», dans leur être social, dans l'activité qui les constitue en Juifs et fait d'eux les agents et les porteurs à l'état pur de l'aliénation humaine: les Juifs sont des gens de commerce et d'argent.

Pour désigner cette activité marchande ignoble qui s'est imposée à toute la société moderne, Marx utilise un mot infamant et aux connotations antijuives: *der Schacher*. Ce terme se retrouve martelé à plusieurs reprises dans le *Manifeste du parti communiste*, quoique sans aucune référence explicite aux Juifs, pour caractériser et dénoncer la société moderne comme étant une société marchande³.

L'aliénation humaine qui caractérise l'individu privé et les rapports marchands au sein de la société civile provient en dernière instance d'une cause unique: la propriété privée individuelle. Il en résulte que l'émancipation humaine qui émancipera les hommes de leur aliénation humaine consistera à abolir la propriété privée.

C'est à partir de cette prémisse «anthropologique» qu'il faut comprendre la critique systématique de la Déclaration des droits de l'homme, celle-là même qui est l'horizon indépassable des Jeunes hégéliens. On l'a malheureusement presque toujours lue d'une façon anachronique, avec les yeux des lecteurs du *Manifeste*. On doit pourtant noter que cette critique radicale des droits de l'homme, de la liberté, de l'égalité, de la propriété privée et de la sécurité ne comporte absolument aucune allusion aux thèmes et aux catégories du Marx de la maturité, qu'on trouvera plus tard dans le *Manifeste*: il n'y est pas question de l'inégalité entre propriétaires et non-propriétaires, de l'exploitation des uns par les autres, de l'existence des classes sociales et de leurs conflits.

Qu'il s'agisse de la religion particulière ou de l'activité sociale particulière, la critique des droits de l'homme se ramène toujours à l'opposition manichéenne entre d'une part l'homme privé, membre de la société civile, et d'autre part le citoyen, membre de la communauté politique.

«Le conflit dans lequel l'homme, en tant que professant une religion particulière, se trouve avec sa qualité générale de citoyen et avec les autres hommes en tant que

3. C'est pourquoi j'ai choisi de traduire *Schacher* par *marchandage*, plutôt que par *trafic*.

membres de la communauté, se ramène à la scission *séculière* entre l'État *politique* et la société civile. [...]. La différence entre l'homme religieux et le citoyen, c'est la différence entre le commerçant et le citoyen, entre le journalier et le citoyen, entre le propriétaire foncier et le citoyen, entre *l'individu vivant* et le *citoyen*.»

Voici les passages essentiels de la critique des droits de l'homme qu'on trouve dans *Sur la question juive*.

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

La liberté est donc le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans nuire à autrui sont marquées par la loi, de même que la limite de deux champs est déterminée par un piquet. Il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même.

Mais le droit de l'homme, la liberté, ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même.

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

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

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

Je résume. En 1844, Marx rejette la Révolution française d'abord pour avoir institué le clivage entre l'homme en tant que particulier et le citoyen. Au regard de sa conception de l'homme, l'ambivalence humaine, que Kant a appelée «l'insociable sociabilité», est une aliénation.

Puis pour avoir accordé la priorité aux droits de l'homme sur ceux du citoyen, réduisant ceux-ci à une coquille vide.

Et enfin pour avoir mis l'État politique au service de la société civile.

Le remède à cette fausse émancipation est simple.

L'abolition de la propriété privée individuelle est la clef de l'émancipation humaine. Elle

entraîne avec elle l'abolition de l'individu, des rapports marchands, de la société civile et de l'État de droit.

Les bases de ce qui sera le système communiste sont jetées, avant même qu'il soit question de l'exploitation capitaliste.

Qu'est-ce qui suscite l'éloge de Marx dans la Révolution française? C'est la Terreur contre les droits de l'homme. Marx est du parti de Robespierre. Il regrette que la Terreur de 1793 ne se soit opposée aux droits de l'homme qu'en pratique, tout en les respectant en théorie. La tentative de la Terreur – exercer la domination totale de l'État politique sur les particuliers – était vouée à l'échec tant qu'elle ne s'en prenait pas aux bases sociales et politiques de la société, c'est-à-dire à la propriété privée et aux droits de l'homme.

Marx conclut sa charge contre l'émancipation apportée au monde par les droits de l'homme en brossant le portrait de ce que sera l'homme émancipé humainement.

«L'émancipation humaine ne sera accomplie que lorsque l'homme individuel réel aura repris en lui le citoyen abstrait et sera devenu un être *générique* en tant qu'homme individuel dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels.»

Je traduis: l'homme sera émancipé lorsqu'il se sera désintégré en tant qu'individu – non pas en se sacrifiant à la collectivité, comme on en accuse toujours les communistes, mais en étendant son être et ses pouvoirs à la totalité dont il est membre, à la société et même au genre humain tout entier. Cette désintégration est ainsi présentée comme une apothéose, comme si l'émancipation consistait à émanciper l'individu de toutes les limites qui font de lui un individu.

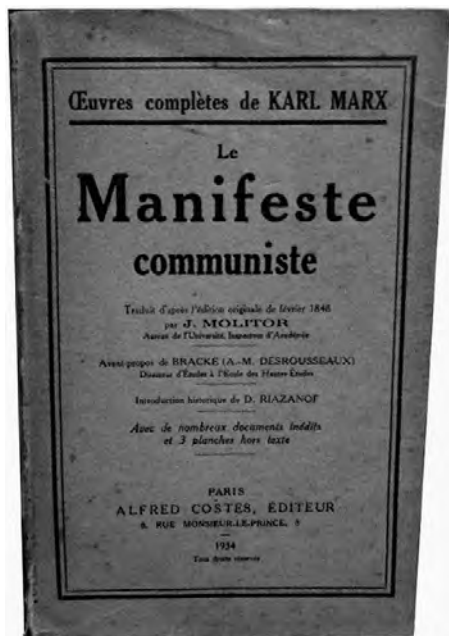
Pour conclure sur ce premier moment de la pensée de Marx, je dirai qu'en 1844, Marx rejette la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en la réduisant à son interprétation libérale. On sait qu'en réalité cette Déclaration est intrinsèquement ambivalente, puisqu'elle juxtapose la priorité des droits inaliénables de l'individu et la souveraineté du peuple, qui a le dernier mot.

Voyons si quelque chose subsiste de cet anti-libéralisme dans le rapport de Marx à la Révolution française tel qu'on le trouve dans le *Manifeste du parti communiste*.

La critique anti-capitaliste de la Révolution française dans le *Manifeste du parti communiste*

Cette question s'impose parce qu'entre 1844 et 1848 le discours a totalement changé:

- il n'est plus désormais question des hommes en général, mais des classes en lutte;
- «l'émancipation humaine» a laissé place à «l'émancipation du prolétariat»;
- l'accusation adressée à la propriété privée n'est plus d'entraîner l'individualisme généralisé, mais de permettre l'exploitation des non-propriétaires par les propriétaires;



- l'histoire universelle de l'émancipation a fait place à l'histoire universelle du développement des forces de production;
- l'État n'est plus accusé de faire coexister les intérêts particuliers au détriment de la communauté politique, mais d'être au service exclusif de la classe exploitée.

Le discours a tellement changé de terrain et de concepts qu'on a parlé à son propos, et sans doute à juste titre, de «rupture épistémologique».

Pour autant, entre 1844 et 1848, le projet révolutionnaire antilibéral de Marx a-t-il changé dans ses motivations et dans ses finalités, ou a-t-il seulement changé de registre et d'argumentaire?

Entre les deux textes, un mot au moins fait le pont.

Ce mot, c'est le mot bourgeois. Entre-temps, il a seulement changé de signification.

En 1844, dans *Sur la question juive*, la Révolution française est une révolution bourgeoise en ce qu'elle repose d'abord sur les droits des particuliers, en ce qu'elle instaure une démocratie libérale.

En 1848, dans le *Manifeste du parti communiste*, le mot bourgeois conserve sa centralité, puisque c'est encore lui qui désigne le régime à abattre, mais c'est au prix d'un recyclage sémantique qui pose problème. Pourquoi avoir maintenu un terme chargé de significations aussi différentes?

Je vous propose de chercher la réponse en survolant les passages du *Manifeste* les plus directement relatifs à cette question.

La section 1 du *Manifeste* a pour titre «Bourgeois et prolétaires» (*Bourgeois und Proletarier* dans la version originale). Son propos est de raconter toute l'histoire passée de l'humanité au moyen d'un fil conducteur unique: la lutte entre les classes sociales dominantes et les classes sociales dominées. «L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes.»

Dans ce cadre, l'affrontement binaire entre bourgeois et prolétaires représente l'aboutissement moderne et ultime d'une lutte qui caractérise toute l'histoire passée.

À l'intérieur de ce discours, les classes sociales, et non plus les hommes, sont les sujets, ou du moins les acteurs de l'histoire, qui est elle-même soumise au développement autonome des forces et des rapports de la production.



Engels et Marx

Le *Manifeste* retrace d'une façon objective l'histoire de la formation de la bourgeoisie dans sa période pré-industrielle et pré-capitaliste, quand son existence et son identité ne reposaient encore nullement sur un conflit l'opposant au prolétariat.

Engels a bien senti que cette présentation de la bourgeoisie sans son contraire dialectique –le prolétariat– posait problème: pourquoi renverser la bourgeoisie si, par sa nature première, elle pouvait exister sans exploiter les prolétaires?

C'est pourquoi en 1888, soit quarante ans après la parution du *Manifeste*, et quelques années après la mort de Marx, Engels rédige une note de bas de page, présente dans toutes les éditions ultérieures, qui définit en concepts marxistes les deux classes antagonistes et inséparables.

«On entend par bourgeoisie la classe des capitalistes modernes, propriétaires des moyens de production sociale et qui emploient le travail salarié. On entend par prolétariat la classe des ouvriers salariés modernes qui, privés de leurs propres moyens de production, sont obligés pour subsister, de vendre leur force de travail.»

«Le bourgeois», en français dans le texte, n'est donc plus le membre de la société civile par opposition au citoyen. Ce couple dialectique est devenu inopérant au regard de la lutte des classes puisque le capitaliste et le prolétaire sont tout à la fois membres de la société civile et citoyens. Pourquoi donc est-ce encore le mot bourgeois qui dénomme l'ennemi, s'il n'est plus le bourgeois d'hier?

L'usage de l'histoire de la bourgeoisie et de sa Révolution dans le *Manifeste*

Dans sa section 1, « Bourgeois et prolétaires », le *Manifeste* raconte comment la bourgeoisie s'est progressivement « constituée en classe et en parti » et a fini par imposer sa domination de classe sur la société au moyen de la Révolution française. Ce récit sert essentiellement à annoncer et à justifier d'avance l'histoire similaire de la classe qui va succéder à la bourgeoisie, le prolétariat. L'histoire de la révolution bourgeoise fonctionne donc un peu à la manière dont, pour les chrétiens, l'Ancien Testament est supposé annoncer le Nouveau.

Je dis un peu parce que le Nouveau Testament ne prétend pas annuler purement et simplement l'Ancien, ce qui est le programme de la révolution prolétarienne.

La Révolution française est ainsi présentée par Marx comme le modèle à reproduire, la révolution à recommencer, et en même temps, comme ce contre quoi le prolétariat devra faire sa propre révolution.

Les leçons positives que Marx en tire sont les suivantes :

- la Révolution française prouve qu'il est légitime et nécessaire que le prolétariat fasse sa révolution comme la bourgeoisie a fait la sienne ;
- elle prouve qu'il est nécessaire et légitime que la prochaine révolution change radicalement la culture et les institutions existantes, de la base au sommet, en faisant table rase du passé, comme la bourgeoisie l'a fait. D'où l'éloge paradoxal bien connu, qui encense et dénonce avec le même lyrisme.

« La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire.

Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens complexes et variés qui unissent l'homme féodal à ses "supérieurs naturels", elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du "paiement au comptant". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange ; elle a substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce. En un mot, à la place de l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a mis une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale.

La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités qui passaient jusque-là pour vénérables et qu'on considérait avec un saint respect. »

- il est légitime que la classe montante impose sa loi exclusive et sa domination totale.
- il est légitime que la domination totale du prolétariat soit exercée par son parti et par son État, de même que la démocratie politique reposant sur les droits de l'homme et l'État de droit est la forme de la domination totale de la bourgeoisie sur la société.

Dans la section II du *Manifeste*, « Prolétaires et communistes », Marx expose les idées des communistes d'une façon polémique, en ripostant aux accusations suivantes :

« Vous communistes vous voulez abolir la propriété privée, la liberté, l'individu, la culture, l'ensemble des idées, des valeurs et des institutions existantes comme la famille et la patrie ».

Ces accusations sont évidemment de nature libérale. Marx préfère les attribuer aux bourgeois défendant l'ordre capitaliste.

La réponse à chacune de ces accusations suit l'ordre mis au point à propos du premier chef d'accusation, concernant le droit de propriété :

– 1^{er} temps : les révolutionnaires bourgeois ont fait la même chose que ce qu'ils reprochent aux communistes de vouloir faire. « Le régime de la propriété a subi de continuel changements, de continuelles transformations historiques. La Révolution française, par exemple, a aboli la propriété féodale au profit de la propriété bourgeoise. »

– 2^e temps : les communistes ne veulent abolir que la propriété bourgeoise, l'individu bourgeois, la culture bourgeoise, la famille bourgeoise, etc. :

« Ce qui caractérise le communisme, ce n'est pas l'abolition de la propriété en général, mais l'abolition de la propriété bourgeoise. [...] Et c'est l'abolition d'un pareil état de choses que la bourgeoisie flétrit comme l'abolition de l'individualité et de la liberté ! Et avec raison. Car il s'agit effectivement d'abolir l'individualité, l'indépendance, la liberté bourgeoises. »

– 3^e temps : les soi-disant valeurs universelles menacées par les communistes ne valent que pour les bourgeois ; les prolétaires en sont exclus. « *Ce que nous voulons, c'est supprimer ce triste mode d'appropriation qui fait que l'ouvrier ne vit que pour accroître le capital, et ne vit qu'autant que l'exigent les intérêts de la classe dominante.* »

– 4^e temps : finalement, oui, les communistes aboliront la propriété, l'individu, la liberté, la culture, la famille etc. :

« Or, la propriété privée d'aujourd'hui, la propriété bourgeoise, est la dernière et la plus parfaite expression du mode de production et d'appropriation basée sur des antagonismes de classes, sur l'exploitation des uns par les autres. En ce sens, les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique : abolition de la propriété privée. [...] Et c'est l'abolition d'un pareil état de choses que la bourgeoisie flétrit comme l'abolition de l'individualité et de la liberté ! Et avec raison. Car il s'agit effectivement d'abolir l'individualité, l'indépendance, la liberté bourgeoises. »

Toutes les ripostes aux objections adressées aux communistes aboutissent à la même conclusion : oui, les communistes veulent abolir la propriété, la liberté, l'individu, les droits de l'homme, la famille, la patrie, et faire table rase de toute la culture existante. Toutefois, à la différence du discours de 1844, ce n'est nullement par anti-libéralisme, mais par anti-capitalisme. Le point d'orgue du *Manifeste* le proclame avec panache :

« Les communistes ne s'abaissent pas à dissimuler leurs opinions et leurs projets. Ils proclament ouvertement que leurs buts ne peuvent être atteints que par le renversement violent de tout l'ordre social passé. Que les classes dirigeantes tremblent à l'idée d'une révolution communiste! Les prolétaires n'y ont rien à perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à y gagner. »

Il arrive pourtant que Marx expose en pleine lumière et ingénument son anti-libéralisme foncier, sans chercher à le cacher derrière la défense du prolétariat exploité.

Le passage suivant du *Manifeste* se situe au moment où il est expliqué que les idées libérales de la bourgeoisie seront abolies de la même façon que l'ont été les idées dominantes aux étapes précédentes de l'Histoire.

« Quand le monde antique était à son déclin, les vieilles religions furent vaincues par la religion chrétienne. Quand, au XVIII^e 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 et de religion ne firent que proclamer le règne de la libre concurrence dans le domaine de la conscience. »

Cette dernière phrase reconnaît que la liberté de conscience et de religion a été rendue nécessaire par la liberté dans le commerce. La liberté dans le commerce des idées et la liberté dans le commerce des biens devront disparaître en même temps.

Ceux d'entre vous qui se reporteront au *Manifeste* découvriront que saisis d'un repentir, les auteurs ont remplacé à partir de 1872 « dans le domaine de la conscience » (*Gewissen*) par « dans le domaine du savoir » (*Wissen*).

Ce qui donne :

« Les idées de liberté de conscience et de religion ne firent que proclamer le règne de la libre concurrence dans le domaine du savoir. »

Ce repentir signifie que la confrontation et la concurrence entre les idées devront disparaître dans le domaine du savoir, c'est-à-dire dans le domaine de la science. L'abolition du commerce des idées promet la fin du dialogue en philosophie, du débat en politique, et de la critique réciproque dans la recherche scientifique.

En conclusion générale, je dirai que le *Manifeste* reprend les idées énoncées dans *Sur la question juive* en travestissant systématiquement la critique du libéralisme en rejet du capitalisme.

L'héritage de la Révolution française pour Marx et pour nous

L'un est l'exact opposé de l'autre :

✓ Marx prône la révolution, à l'exemple de la Révolution française, une révolution dirigée contre les principes de la Révolution française.

Nous avons à défendre les sociétés fondées sur les droits de l'homme et du citoyen, contre leurs divers ennemis révolutionnaires.

✓ Marx considère que la Terreur de 93 illustre la forme du gouvernement du peuple.

Nous avons à défendre la priorité des droits de l'homme contre le pouvoir d'un État totalitaire et terroriste.

✓ Marx considère que la révolution, pour être émancipatrice, doit être radicale, c'est-à-dire qu'elle doit éradiquer et faire table rase de tout le passé.

Nous devons considérer que l'émancipation ne consiste pas à abolir notre passé et notre identité: elle apporte le droit de choisir librement ce que nous en conservons et ce que nous en changeons.

✓ Marx refuse que les hommes soient simultanément des individus vivant pour eux-mêmes et des citoyens associés et solidaires.

Nous sommes les héritiers de la Révolution française en ce qu'elle associe les droits des personnes privées et ceux des citoyens.

✓ Marx concentre ses critiques sur la démocratie libérale, qui subordonne les droits du citoyen aux droits de l'homme.

Nous avons à défendre cette démocratie libérale contre toutes les variantes existantes du totalitarisme.

✓ S'il fallait n'en choisir qu'un, quel serait le signifiant capable de désigner notre héritage de la Révolution française?

Ce n'est pas *la révolution*, puisqu'elle serait une révolution contre la liberté apportée par 1789.

Ce n'est pas *l'Égalité*, puisque l'égalité en droits qui est inscrite à l'article premier de toutes les Déclarations (« les hommes naissent libres et égaux en droits») est une conséquence inséparable du principe premier qu'est la Liberté.

Ce n'est pas *la République*, terme qui sert souvent à désigner la primauté illimitée du public sur le privé, du commun sur le particulier.

Ce n'est même pas *la démocratie*, dans la mesure où ce terme, réduit à lui-même, peut désigner le pouvoir souverain, direct et total du *peuple*, au détriment des droits de l'homme.

Si donc nous voulons être résolument fidèles à ce que Marx combat dans la Révolution française, nous devons défendre passionnément notre bien politique et culturel le plus précieux, la démocratie libérale, contre tous ses ennemis, de l'extérieur et de l'intérieur.

Depuis les événements de janvier, nous avons vu que cet idéal est capable de remobiliser les énergies des hommes et des citoyens qui ont l'immense avantage de vivre dans une société libérale.