D'autre part, la séparation entre la « théorie » et la « pratique » de Marx est arbitraire, parce que :

a. Toute son oeuvre théorique - et non seulement la doctrine politique - contient des implications pratiques : explication du réel, elle établit les conditions de possibilité de changement de celui-ci et devient ainsi instrument indispensable de l'action révolutionnaire ;

b. Son activité politique pratique, exprimée par ses lettres, circulaires, discours et surtout par ses *décisions* politiques, est chargée de signification théorique.

La théorie de la révolution communiste est évidemment le moment où le caractère critico-pratique de l'oeuvre de Marx apparaît le plus clairement. A l'intérieur de cette structure particulière, tout élément théorique peut avoir, en même temps, une dimension pratique, chaque paragraphe peut devenir instrument de prise de conscience et d'organisation de l'action révolutionnaire. D'autre part, l'action prescrite par cette théorie - et pratiquée par Marx en tant que dirigeant communiste - n'est pas volontariste comme celle des socialistes utopiques ou des blanquistes ; elle est une politique *réaliste* au sens large du terme, c'est-à-dire fondée sur la structure, les contradictions et le mouvement du réel lui-même; et parce qu'elle est réaliste, elle suppose une *science* rigoureuse, science qui établit, à chaque moment historique, les conditions de l'action révolutionnaire. La synthèse entre la pensée et la « praxis subversive » qui existe comme tendance dans toute l'oeuvre de Marx, atteint sa figure concrète dans la théorie et la pratique du « communisme de masses » : la révolution devient « scientifique », et la science, « révolutionnaire[1] ».

1.Notre ouvrage a été composé à partir d'une thèse de doctorat que nous avons présentée en Sorbonne en 1964, c'est-à-dire avant la parution des principaux écrits d'Althusser, à l'exception de son excellent article sur le jeune Marx, de 1960, dont nous partageons la conception générale des oeuvres de jeunesse de Marx comme une « longue marche » théorique.
Nous partageons aussi avec L. Althusser l'hypothèse d'une « coupure épistémologique » (et aussi, à notre avis, *politique*) qui se situerait à la hauteur des *Thèses sur Feuerbach* et de l'*Idéologie allemande*. Cela dit, il est bien évident que notre « lecture » de Marx n'est pas du tout celle des auteurs de *Lire le Capital*.

2. La révolution communiste et l'auto-émancipation du prolétariat

a. Le mythe du sauveur suprême

« Mythe, récit fabuleux [...] dans lequel les agents impersonnels, le plus souvent les forces de la nature, sont représentés sous forme d'êtres personnifiés dont les actions et les aventures ont un sens symbolique. » Cette définition assez large du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*[1] complétée par la constatation que le mythe social bourgeois transforme l'histoire en nature[2] , nous permet de saisir clairement le caractère mythologique de l'idée du sauveur suprême, sous sa forme bourgeoise. Dans cette conception, les lois « naturelles » - c'est-à-dire éternelles, immuables, indépendantes de la volonté et de l'action humaines - de la société, le mouvement de l'histoire (conçue elle aussi en termes « naturalistes ») sont représentés sous la forme d'un personnage symbolique « transcendantal » : l'univers socio-historique devient nature, et les « forces de la nature » s'incarnent dans un Héros.

Ce mythe a une longue histoire et remonte à des époques bien antérieures à l'apparition de la bourgeoisie moderne : mais, de même que le « retour » de la culture gréco-romaine dans la Renaissance doit être expliqué par les conditions des XIVe, XVe et XVIe siècles, et la « réapparition » du corporatisme médiéval dans l'idéologie fasciste par la situation du XXe siècle, le développement de l'obsession du Libérateur transcendantal dans la théorie politique de la bourgeoisie révolutionnaire doit être étudié en rapport avec la structure du monde bourgeois. Au fond, sous l'apparence de « résurrection » d'un thème ancien, il s'agit plutôt

1. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, p. 647.
2. Cf. R. Barthes, *Mythologies*, Éd. Seuil, Paris, 1957, p. 250.

d'une forme nouvelle, aux traits spécifiques, parce que liés à une nouvelle totalité historique.

Le fondement social du mythe bourgeois du sauveur suprême se trouve dans les éléments constitutifs de la « société civile » : la propriété privée et la libre concurrence, qui transforment cette société en un ensemble d'« atomes égoïstes » en lutte les uns avec les autres, en une véritable *bella omnia contra omnes,* où le « social », l'« intérêt général », le « collectif » doivent nécessairement être projetés, hypostasiés, *aliénés* enfin dans un être ou une institution « au-dehors » et « au-dessus » de la société civile[1]. D'un autre côté, l'aliénation économique, la séparation entre le producteur et l'ensemble du processus de production, qui apparaît à l'individu isolé comme un ensemble de lois économiques « naturelles », étrangères à sa volonté, conduisent la pensée bourgeoise au matérialisme mécaniste. On en arrive ainsi à la théorie de « l'homme, produit des circonstances et de l'éducation », théorie qui, comme Marx l'a remarqué dans la IIIe thèse sur Feuerbach, « tend inévitablement à diviser la société en deux parties, dont l'une est au-dessus de la société[2] ». En effet, enfermée dans le cercle vicieux « homme-circonstances », l'idéologie de la bourgeoisie révolutionnaire ne peut échapper au déterminisme mécanique qu'en faisant appel à un être « supérieur », capable de briser, de l'extérieur, l'engrenage social irrésistible.

Sur l'infrastructure de la propriété privée et des lois du marché capitaliste se construit ainsi le mythe du sauveur

1. C. Lefort, *op. cit.*, p. 133 : « Ainsi, la bourgeoisie trouve-t-elle normalement l'image de sa propre unité, située hors d'elle; ainsi ne se pose-t-elle comme sujet historique que par la médiation d'un pouvoir qui transcende l'ordre des activités dans lequel elle se constitue comme une classe économique ». K. Marx, « La question juive », in (*Oeuvres philosophiques*, I, p. 177 : « Là où l'État politique est arrivé à son véritable épanouissement l'homme mène, non seulement dans la pensée, mais dans la réalité, dans la vie, une existence double, céleste et terrestre, l'existence dans la communauté politique, où il se considère comme un être général, et l'existence dans la société civile, où il travaille comme simple particulier, voit dans les autres hommes de simples moyens, se ravale lui-même au rôle de simple moyen et devient le jouet de puissances étrangères. L'État politique est, vis-à-vis de la société civile, aussi spiritualiste que le ciel l'est vis-à-vis de la terre.»
2. Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845), in Marx, Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1959, p. 6 (Thèse III).

suprême, incarnation de la vertu publique face à la corruption, au particularisme des individus, démiurge de l'histoire qui rompt la chaîne du fatalisme ; héros surhumain qui libère les hommes et « constitue » l'État nouveau. Ce mythe figure, implicitement ou explicitement, dans la plupart des doctrines politiques de la bourgeoisie en essor : pour Machiavel, il est le « Prince » ; pour Hobbes, le « Souverain Absolu » ; pour Voltaire, le despote « éclairé » ; pour Rousseau, le « Législateur » ; pour Carlyle, le « Héros ». Les Puritains anglais du XVIIIe croient l'avoir trouvé dans le « Lord Protector » (Cromwell), les Jacobins dans l'« Incorruptible », les bonapartistes dans l'Empereur. « L'âme du monde sur un cheval », écrivait Hegel de Napoléon, résumant en une phrase géniale toute la structure de la mythologie bourgeoise du « Sauveur » : le Verbe s'est fait Chair, les forces immenses et incontrôlables de l'histoire s'incarnent dans un Être Supérieur personnifié.

La libération s'étant accomplie sur le mode aliéné, le nouvel État établi par le « Libérateur » ne peut être qu'aliéné lui aussi. Constitué par la séparation entre « privé » et « public », « homme » et « citoyen », « société civile » et « État politique », il hérite du Sauveur le rôle de gardien du « social » contre le particularisme des individus. Tandis que dans le régime féodal la *Bürgerliche gesellschaft* avait directement un caractère politique - les états, corporations, etc. étaient des éléments de la vie de l'État -, l'émancipation politique bourgeoise projette la vie politique dans une sphère au-dessus et au-dehors de la société[1]. En conclusion, à l'aliénation économique du marché capitaliste correspond une aliénation politique qui se manifeste dans le mythe du sauveur suprême et dans la constitution de l'État libéral. On peut trouver ses traces dans les idéologies politiques de la bourgeoisie en essor, du XVIe au XIXe siècle.

1. Marx, « La question juive », in *Oeuvres Philosophiques*, I, p. 197-198.

b. L'auto-émancipation ouvrière

La période 1789-1830 est, dans l'histoire du mouvement ouvrier et du socialisme moderne, une phase de transition entre le « messianisme bourgeois » et l'idée de l'auto-émancipation ouvrière, transition qui se manifeste sous deux formes caractérisques : le socialisme utopique et les sociétés secrètes (sans parler, évidemment, de l'adhésion de couches de travailleurs au jacobinisme et au bonapartisme, prolongement plus ou moins direct du mythe bourgeois dans la classe ouvrière). Les fondements historiques de ces formes doivent être recherchés dans l'état encore embryonnaire du mouvement ouvrier et du prolétariat, au sens moderne du terme. Analysant les conditions de cette époque, Engels remarquait que « le prolétariat, qui commençait seulement à se détacher de ces masses non possédantes comme souche d'une nouvelle classe, tout à fait incapable encore d'une action indépendante, se présentait comme un ordre opprimé, souffrant, qui, dans son incapacité à s'aider lui-même, pouvait tout au plus recevoir une aide de l'extérieur, d'en haut[1] ».

C'est précisément cette aide « d'en haut » que veulent apporter les socialistes utopiques, qui se présentent comme porteurs de la Vérité, Messies libérateurs de l'humanité (Fourier), « Nouveaux Christs » (S. Simon), ou qui font appel aux Princes pour qu'ils octroient l'émancipation des peuples : S. Simon écrit au tsar Alexandre Ier, à Louis XVIII et à la Sainte-Alliance ; Fourier s'adresse à Napoléon, Louis XVIII et Louis-Philippe ; Owen publie un manifeste au congrès de la Sainte-Alliance à Aix-la-Chapelle. Cette structure idéologique ne se distingue du messianisme bourgeois que par le contenu du programme émancipateur ; et c'est justement l'inadéquation du contenu communiste et de la forme bourgeoise qui donne à ces tentatives leur aspect utopique et naïf. La

1. Engels, *Anti-Dühring*, Éd. sociales, Paris, 1950, p. 296.

bourgeoisie pouvait à juste titre confier à un Napoléon la défense de ses intérêts ; il semble, en revanche, étrange d'attendre la libération du prolétariat du tsar Alexandre Ier. Le mythe bourgeois est « réaliste », celui des premiers socialistes est « utopique ».

C'est aussi une solution par « en haut » que proposent les groupes de conjurés néo-babouvistes dont le programme d'action remplace le héros individuel par une société secrète d'initiés et la dictature de l'homme providentiel par celle du « directoire révolutionnaire » né de la conspiration. Cette conception du processus émancipateur, dont le fondement politique immédiat était la confusion entre communistes, jacobins et républicains pendant la Restauration, constitue un pas en avant par rapport au messianisme de la bourgeoisie et des utopistes. Elle a un caractère révolutionnaire, relativement « démystifié » ; cependant, la transformation radicale est envisagée comme l'oeuvre d'une minorité « éclairée », la grande masse n'ayant d'autre rôle que celui de « force d'appoint ». Nous examinerons plus loin les origines et l'évolution de cette forme intermédiaire entre l'action du « Sauveur suprême » et « l'oeuvre des travailleurs eux-mêmes » de Marx.

Le socialisme utopique aussi bien que les sociétés secrètes trouvent leur raison d'être dans la faiblesse du mouvement ouvrier autonome, qui se réduisait jusqu'à 1830 à l'héritage compagnonnique et à quelques mouvements de résistance et de coalition[1]. Cette faiblesse permettait aux utopiques d'ignorer pratiquement le mouvement ouvrier, et aux conspirateurs de considérer les masses « trop peu mûres » pour réaliser une révolution par elles-mêmes ; les uns et les autres cherchaient pour la société « socialiste », « égalitaire », « industrielle », « communautaire », etc., un chemin qui ne passât pas par les masses, ni par leur prise de conscience, ni

1. Cf. E. Labrousse, *Le Mouvement ouvrier et les théories socialistes en France de 1815 à 1848*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, p. 70-89.

par leur action révolutionnaire consciente : le nouveau monde serait établi par l'intervention miraculeuse d'un « nouveau Christ », sinon d'un roi, ou par le coup de main d'une poignée de conjurés.

Les conditions pour l'émergence de l'idée d'auto-émancipation peuvent être d'ordre conjoncturel - une situation révolutionnaire - ou structural - la condition prolétarienne. C'est la coïncidence historique des deux ordres qui la transforme en idée-force des grandes masses populaires.

L'attitude des travailleurs pendant les conjonctures révolutionnaires traduit le caractère éminemment pratique de la prise de conscience : l'expérience de l'action populaire armée, l'accentuation des conflits sociaux, la démystification des « grands hommes » des couches dominantes, en un mot, la *praxis révolutionnaire,* se traduit au niveau de la conscience de l'avant-garde et des masses par la radicalisation des aspirations égalitaires et l'éclosion du projet d'autolibération.

Ainsi, voit-on apparaître les premières manifestations modernes du communisme, les premières esquisses de l'idée de libération des travailleurs par leurs propres forces pendant les grands ébranlements révolutionnaires bourgeois, avant même l'apparition du prolétariat moderne. Engels signale ces « levées de boucliers révolutionnaires », ces « mouvements indépendants de la classe qui était la devancière plus ou moins développée du prolétariat moderne » au sein de la Réforme, et des grandes révolutions anglaise et française (Münzer, les « niveleurs », Babeuf [1]).

Le mouvement de Thomas Münzer était millénariste, mais non messianique ; les bandes de paysans et plébéiens armés qu'il dirigeait ou inspirait n'attendaient pas leur salut d'un envoyé du ciel, mais de leur propre action révolutionnaire, destinée à établir le règne de Dieu sur la Terre.

1. Engels, *Anti-Dühring*, p. 50.

Tandis que Luther se liait aux princes (l'électeur de Saxe, etc.) et les incitait à massacrer les insurgés, Münzer écrivait que « le peuple se libérera et à ce moment-là, le docteur Luther sera comme un renard pris au piège [1] ».

La lutte des plébéiens de Münzer contre le « bourgeois » Luther devient, pendant la grande révolution anglaise, celle entre les « niveleurs » (levellers) et Cromwell. Le programme politique des « niveleurs » était le « self-government » de la grande masse, qu'ils opposaient à la dictature militaire de Cromwell : dans un tract rédigé en mars 1649 *(The Hunting of the Foxes),* leur dirigeant, Richard Overton, écrivait : « Nous avons été dominés par le Roi, les Lords, les Communes ; maintenant, par un général, une Cour martiale, une Chambre des Communes, où est la différence, je vous le demande ? » A l'opposé de Cromwell, qui se considérait comme envoyé de la Providence pour imposer sa conception de la volonté divine à une humanité corrompue, les chefs des « niveleurs » (Lilburne, Overton, etc.) exprimaient les passions inarticulées, les griefs, les souffrances et la révolte des grandes masses, dont ils cherchaient l'adhésion volontaire et consciente [2].

Finalement, pendant les luttes révolutionnaires des ans II et III en France, le même genre de conflit s'établit entre les représentants les plus combatifs des sans-culottes, et la dictature jacobine ; en critiquant « l'Incorruptible » lui-même, les « enragés » (J. Roux, Leclerc, Varlet, etc.) dont le leitmotiv était « Peuple, sauve-toi toi-même », incitaient les masses à ne pas attendre leur salut des « autorités constituées », mais d'un « ébranlement révolutionnaire » d'un « mouvement spontané [3] ».

1. Engels, « La guerre des paysans », in *La Révolution démocratique et bourgeoise en Allemagne*, Éd. sociales, Paris, 1951, p. 46-53.
2. Cf. T.C. Pease, *The Leveller Movement*, The University of Chicago, 1916, p. 360; D.M. Wolfe, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, T. Nelson and Sons, New York, 1944, p. 98; V. Gabriel, Introduction à *Puritanismo e Liberta*, Einaudi, 1956, p. L, LI.
3. D. Guérin, *La Lutte de classes sous la première République. Bourgeois et « bras nus » (1793-1797)*, Gallimard, Paris, 1946, p. 84. Réimpression 1969.

Évidemment, on ne trouve dans ces trois mouvements qu'un égalitarisme grossier et une esquisse très vague de l'idée d'autolibération ; entre eux et le *Manifeste communiste,* il y a toute la différence entre la plèbe urbaine des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles - catégorie hétérogène et imprécise où se mélangent artisans pauvres, compagnons, journaliers, bas-clergé, chômeurs, vagabonds, etc. - et le prolétariat moderne qui commence à se constituer au XIXe siècle. C'est seulement avec l'apparition de cette classe, après la révolution industrielle, que surgit la base structurale pour une conception cohérente et rigoureuse et du communisme et de l'auto-émancipation. Cependant, le rôle de la conjoncture continue à être déterminant : en règle générale, c'est seulement au cours du déroulement de grandes crises révolutionnaires que les grandes masses du prolétariat s'identifient avec les grandes lignes de cette conception.

La nature même du prolétariat et de la révolution prolétarienne constitue le fondement structural de la théorie de l'autolibération des travailleurs. Tout d'abord, le lien commun, l'union, la communauté n'apparaît pas aux ouvriers comme quelque chose d'extérieur, de transcendantal (comme pour les bourgeois en concurrence), mais comme un attribut de la masse, ou le fruit de l'action commune - la « solidarité » est la relation psycho-sociale immédiate des travailleurs entre eux, au niveau de l'usine, de la profession et de la classe. L'idéologue bourgeois Hobbes envisageait la vie sociale comme une « guerre de tous contre tous » ; les artisans naïfs de la Ligue des Communistes de Londres avaient pour devise « Tous les hommes sont frères ». Pour le prolétariat, qui n'a pas de propriété privée (de moyens de production, etc.), le « social », le « public » n'a plus besoin d'être incarné par un Être supérieur face au particularisme des individus ; il devient immanent au « peuple », il se présente comme une qualité intrinsèque

à l'ensemble des travailleurs. Dans la mesure où il n'est pas propriétaire et où il n'est pas entraîné par la « libre concurrence », le prolétariat peut échapper à l'aliénation politique bourgeoise et à ses mythes. D'un autre côté, la signification historique de la révolution prolétarienne est essentiellement différente de la « prise du pouvoir » bourgeoise : elle sera une autolibération ou elle ne sera pas. La bourgeoisie peut devenir « classe dominante » même sans une action historique consciente, parce que la révolution bourgeoise appartient au règne de la nécessité : même si cette action est aliénée, orientée par des buts illusoires, inspirée par des mythes, la « ruse de la raison » de l'évolution économique et sociale lui donnera la victoire. La révolution bourgeoise est la réalisation immédiate de l'être social de la bourgeoisie ; les barrières à cette réalisation sont purement extérieures ; elle ne suppose aucune, « autotransformation » de la classe : ce processus « automatique », aliéné, nécessaire, peut aisément prendre la forme mythologique d'un Libérateur personnel extérieur. La révolution prolétarienne, au contraire, doit être la première transformation *consciente* de la société, le premier pas dans le « règne de la liberté », l'instant historique où les individus jusque-là objets et produits de l'Histoire se posent comme sujets et producteurs : elle ne réalise pas l'état immédiat du prolétariat, elle implique pour lui, à l'inverse, un « dépassement de soi », par la prise de conscience et par l'action révolutionnaire[1]. Comme l'écrivait Engels dans son « testament politique » (la préface de 1895 à *Luttes de classes en France, 1848-1850)* : « Le temps des coups de main, des révolutions exécutées par de petites minorités conscientes à la tête des masses inconscientes, est passé. Là où il s'agit d'une transformation complète de l'orga-

1 Cf. Lukacs, *Histoire et Conscience de classe*, p. 96-97 ; A. Gorz. *La Morale de l'histoire*, Éd. du Seuil Paris, 1959, p. 175 ; R. Luxemburg, « Masses et chefs », in *Marxisme contre dictature*, Éd. Spartacus, Paris, 1946., p 37.

nisation de la société, il faut que les masses elles-mêmes pèsent, qu'elles aient déjà compris elles-mêmes de quoi il s'agit, pourquoi elles interviennent (avec leur corps et avec leur vie)[1]. »

Il faut néanmoins remarquer que dans certaines périodes, pour une série de raisons qu'il faut étudier concrètement dans chaque cas, certains dirigeants, l'avant-garde ou même une large partie de la masse, reprennent à leur compte la mythologie bourgeoise ou retournent aux formes d'organisation et d'action passées (utopisme, conjuration, etc.). On voit par exemple, au XIXe siècle, la réapparition au sein de certains secteurs de la classe ouvrière du mythe de l'homme providentiel : c'est le « flirt » de Proudhon, Weitling et de certains groupes ouvriers avec Napoléon III, de Lassalle avec Bismarck, etc. D'autre part, l'utopie et la société secrète réapparaissent après 1848 et persistent sous des formes diverses (proudhonisme, blanquisme) jusqu'à la Commune de 1871. Aussi bien, ne faudrait-il pas interpréter dans le même sens ce qu'il est convenu d'appeler le « culte de la personnalité » dans le mouvement ouvrier du XXe siècle.

Les conditions plus favorables à l'apparition de ces phénomènes de « régression idéologique » sont :

a. La faiblesse, l'immaturité, le bas niveau de conscience du mouvement ouvrier ;

b. Les défaites du prolétariat, les reculs de la révolution, les déceptions et découragements des masses ;

c. L'isolement de l'avant-garde, la bureaucratisation, le décalage entre les dirigeants et la masse. A la conjoncture révolutionnaire correspond la tendance vers l'auto-émancipation, à la victoire de la contre-révolution le retour aux mythes messianiques, à l'utopie et au jacobino-machiavélisme.

1. Fr. Engels, *Introduction (1895)* à *Luttes de classes en France 1848-1850*, Éd. sociales, Paris, 1948, p. 34.

c. Le « communisme de masses » de Marx

Les conséquences économico-sociales de la révolution industrielle deviennent de plus en plus sensibles en Europe pendant la période 1830-1848 : croissance des villes, développement de l'industrie et du commerce, concentration et accroissement numérique du prolétariat, paupérisation et prolétarisation de l'artisanat, etc. Ces transformations déterminent, médiatement ou immédiatement, un grand renforcement et une réorientation du mouvement ouvrier. On voit ainsi, en France, la constitution de groupements et courants ouvriers autonomes, séparés du républicanisme ou du jacobinisme purement bourgeois : c'est l'essor des « unions ouvrières », des sociétés de résistance, des sociétés secrètes à composition et idéologie ouvrière, du communisme néo-babouviste, c'est la vague de coalitions, grèves, émeutes et insurrections populaires. En Angleterre, les trade-unions se développent, les masses ouvrières s'organisent politiquement (chartisme), les grèves et les soulèvements se succèdent. En Allemagne, les premières associations ouvrières apparaissent, et aussi les premières révoltes de travailleurs. Dans l'exil, les artisans allemands constituent des sociétés secrètes babouvistes. En somme, la classe ouvrière européenne apparaît sur la scène de l'Histoire ; elle commence à agir par ses propres organisations et à esquisser son propre programme.

Marx a pu saisir le trait commun de ces expériences, et développer en une théorie cohérente la tendance plus ou moins vague et fragmentaire vers le communisme et l'auto-émancipation ; et il a été capable de saisir et d'exprimer le mouvement réel du prolétariat parce que dès 1843 il voulait « donner au monde conscience de sa conscience [...] lui expliquer ses propres actions[1] » et

1. Marx, *Lettre à Ruge*, in *Oeuvres philosophiques*, tome V, p. 210.

non inventer et imposer un nouveau système dogmatique tout prêt.

L'idée centrale du « communisme de masses » de Marx est l'autolibération des masses vers la révolution communiste. Cette idée, ou plutôt cette constellation significative d'idées, comporte trois moments dialectiquement liés, trois perspectives qui s'impliquent mutuellement :

a. Constatation de la nature potentiellement révolutionnaire du prolétariat ;

b. Tendance du prolétariat vers la conscience communiste, au cours de sa praxis révolutionnaire ;

c. Rôle des communistes pour développer cette tendance vers la cohérence totale. Dans cette triple démarche la structure critico-pratique de la pensée de Marx apparaît clairement : à partir de la réflexion critique sur le réel, se dégage une possibilité, et sur cette possibilité il fonde un projet d'action transformatrice.

La doctrine de la révolution communiste de masses de Marx est une théorie politique *réaliste* parce quelle repose sur une analyse « critico-scientifique » de la société capitaliste : la possibilité de transformation de la réalité sociale est inscrite dans le réel lui-même[1]. L'hypothèse du caractère potentiellement révolutionnaire et communiste du prolétariat est le trait d'union, la liaison organique entre la théorie politique de Marx et sa sociologie, économie, philosophie de l'histoire, etc. : le « communisme de masses » suppose toute la *Weltanschauung* de Marx, elle est une totalité partielle articulée à l'intérieur de cette totalité plus vaste.

Dans cette conception, le rôle des *communistes* (terme large qui englobe pour Marx les idéologues, les dirigeants politiques et l'avant-garde du prolétariat) est qualitativement différent de celui des héros jacobins ou des conjurés révolutionnaires : ils sont les « catalyseurs » de la totalité au sein du mouvement ouvrier ; leur fonction est de lier chaque revendication limitée, chaque lutte nationale, chaque moment partiel, au mouvement total (le but final, la lutte internationale, etc.)[1] ; au contraire des idéologues du « Sauveur » ou des partisans de la société conspiratrice, pour lesquels la séparation entre « l'intérêt général » et la masse est institutionnalisée, parce que les hommes sont nécessairement particularistes, corrompus ou ignorants, Marx se refuse à creuser un fossé entre les communistes et le prolétariat, parce que leur séparation est provisoire, parce que le prolétariat tend vers la totalité, vers le communisme, vers la révolution. Le doctrinaire bourgeois aliène la « totalité » dans un individu ou une institution parce qu'il considère la société civile comme essentiellement particulariste ; le conjuré voit dans sa secte secrète le seul porteur de la « totalité », parce que la masse ouvrière lui paraît condamnée à l'obscurantisme, tant que le régime capitaliste subsiste ; Marx considère son rôle et celui des communistes comme un instrument de l'autolibération des masses, parce qu'il assiste à la naissance d'un mouvement ouvrier autonome et il le croit capable d'accéder à la conscience de sa tâche historique.

1. Cf. C. Lefort, *op. cit.*,p. 117.

1. Cf. Lénine, *Que faire ?* Éditions en Langues étrangères, Moscou, 1958, p. 90 : « Le social-démocrate ne doit pas avoir pour idéal le secrétaire de trade-union, mais le *tribun populaire* sachant réagir contre toute manifestation d'arbitraire et d'oppression, où qu'elle se produise, quelle que soit la classe ou couche sociale qui ait à en souffrir, sachant généraliser tous ces faits pour en composer un tableau complet de la violence policière et de l'exploitation capitaliste, sachant profiter de la moindre occasion pour exposer *devant tous* ses convictions socialistes et ses revendications démocratiques. Pour expliquer *à tous* et à chacun la portée historique et mondiale de la lutte émancipatrice du prolétariat. »