

Même si on laisse de côté la question massive des conditions stratégiques et tactiques de la « conquête du pouvoir » par la majorité des dominés, il reste à répondre à cette question : quel pouvoir ? Cette question se dédouble immédiatement : quelle forme de domination politique pendant une période de transition (de transformation révolutionnaire de la société) ? Quelle forme de pouvoir public au terme de cette transition ? À cette double question, la réponse peut tenir dans une simple formule : un pouvoir démocratique de bout en bout. Mais cela n'efface pas la nécessité de distinguer les deux aspects du problème posé : quelle démocratie au cœur du processus de transformation ? Quelle démocratie à l'horizon d'une société transformée ? En clair : qu'en est-il du dépérissement de l'État ?

L'essentiel de cette contribution a été publié sous le titre « Pour une démocratie sans domination - Retour critique sur le dépérissement de l'État », dans la revue *Contretemps* n°3, en février 2002¹ (et repris sous une forme abrégée sous le titre « Marx, la démocratie, le communisme » dans l'ouvrage collectif *Marxisme et démocratie*, paru dans la collection « Les cahiers de critique communiste », aux éditions Syllepse, en juin 2003). Plus d'une décennie plus tard, je ne partage plus certaines de ses conclusions (une autocritique sur laquelle je reviens en « post-scriptum »). La transformation révolutionnaire de l'État n'implique nullement la disparition de tout État et cette transformation ne relève pas d'un simple « dépérissement ». C'est donc une version sensiblement modifiée de la contribution de 2002 que je propose ici.

* * *

Même si on laisse de côté la question massive des conditions stratégiques et tactiques de la « conquête du pouvoir » ou de la conquête de la domination politique par la majorité des dominés², il reste à opposer ceci à quelques rêveurs : il n'y a pas de pouvoir à prendre (ou à partager), s'il n'y a pas d'avenir à conquérir.

Quel avenir ? Les conquêtes sociales et politiques d'une phase de transition : de transition au communisme, bien sûr, même si le mot de « communisme » semble sinistré.

Reste alors la question suivante :

Quel pouvoir ? Cette question se dédouble immédiatement : quelle forme de domination politique pendant une période de transition (de transformation révolutionnaire de la société) ? Quelle forme de pouvoir public au terme de cette transition ? À cette double question, la réponse peut tenir dans une simple formule : un pouvoir démocratique de bout en bout³.

Mais cela n'efface pas la nécessité de distinguer (en attendant la dialectique...), les deux aspects du problème posé : Quelle démocratie à l'horizon d'une société transformée ? Quelle démocratie au cœur du processus de transformation ?

La première question reçoit, venue de Marx et Engels, une réponse simple, en apparence : une société sans classes (ce qui ne veut pas dire sans conflits) serait une société sans État (ce qui ne veut pas dire sans pouvoir public). Et cette réponse est soutenue par la perspective du dépérissement de l'État : une thèse, dont j'ai longtemps soutenu qu'elle était « *théoriquement consistante et politiquement moderne* » (comme je l'écrivais en 2002), mais dont je pense aujourd'hui qu'elle est insoutenable, en dépit de la fécondité de nombre des arguments qui la fonde. Avec Marx, malgré Marx, et au-delà de Marx ?

I. Avec Marx, malgré Marx ?

La perspective du dépérissement de l'État est à la fois un point aveugle et un point focal de la théorie de Marx. Mais, pour pouvoir démontrer qu'elle est bien un point focal, il peut être de bonne méthode de souligner, au risque de séjourner longuement dans une série d'impasses, en quoi elle est un point aveugle.

1. Le mirage de l'immanence

... et les sortilèges du vocabulaire.

1.1. Sous couvert de critiquer la séparation entre la société civile et l'État, comme produit d'une aliénation de l'essence sociale des hommes, on peut lui opposer l'esquisse et/ou la perspective d'une société entièrement restituée à elle-même.

Ce mirage peut revêtir deux formes :

a) Le mirage d'une société entièrement restituée à elle-même parce qu'elle aurait aboli toute forme de distinction entre organisation sociale et institution publique.

C'est ce mirage qui semble s'imposer quand Marx présente le dépassement de l'émancipation politique comme la résorption intégrale de la séparation entre la société civile et l'État. Dans les premiers écrits, les formulations ambiguës ne manquent pas. Ainsi lorsque Marx affirme que « *l'émancipation humaine est consommée* » quand, et seulement quand, l'homme ne « *sépare plus de soi la force sociale sous la forme de la force politique* »⁴. Ou encore quand il soutient que : « *la suppression positive de toute aliénation, par conséquent, le retour de l'homme hors de la religion, de la famille, de l'État, etc., c'est à dire à son existence humaine, c'est à dire sociale* »⁵. Autant dire que c'est cette illusion chimérique qui persistera, après Marx, quand la démocratie directe, exercée par les producteurs eux-mêmes en leur qualité de producteurs, sera opposée à toute forme de démocratie représentative.

À quoi l'on peut objecter que Marx prend soin, dès 1843, de distinguer la fin de l'État politique de la suppression pure et simple de toute constitution et donc de toute institution publique. Ce qui disparaît, c'est l'État politique comme abstraction qui se donne comme forme universelle et organisatrice de la société et du peuple qui existent en dehors de lui. Avec la « *vraie démocratie* », comme Marx la nomme alors, ce n'est pas tout État qui disparaît, mais cet État abstrait en tant que moment particulier qui prétend valoir pour le tout : « *Les Français de l'époque moderne ont compris cela au sens où dans la vraie démocratie l'État politique disparaît. Cela est juste dans la mesure où, en ce qu'il est État politique, en tant que constitution, il ne vaut plus pour le tout.* » Autrement dit, comme Marx le souligne quelques lignes plus loin : « *Dans la démocratie, la constitution, la loi, l'État n'est qu'une autodétermination du peuple et un contenu déterminé de celui-ci pour autant que ce contenu est constitution politique* »⁶. Marx, devenu communiste, soutiendra donc, comme on va le voir, qu'un « *pouvoir public* » demeure nécessaire.

Mais le mirage de l'immanence peut revêtir une autre forme :

b) Le mirage d'une société entièrement restituée à elle-même parce qu'elle a remplacé le gouvernement des hommes par l'administration des choses.

Mentionnée, dans le *Manifeste du Parti communiste*, comme une « proposition positive », la thèse saint-simonienne de « la transformation de l'État en une simple administration de la production »⁷ est reprise sans distance apparente dans *L'Anti-Dühring* d'Engels : « Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production »⁸. La pénombre technocratique qui enveloppe une telle présentation est lourde de conséquences. Prise au pied de la lettre, elle équivaut à présenter non seulement un dépérissement du politique comme domination, mais du politique comme délibération conflictuelle au bénéfice, si l'on ose dire, d'une simple « administration ». De surcroît, un tel passage – sans médiations – de la domination à l'administration fait bon marché de l'existence non seulement du despotisme d'usine, mais également de l'ensemble des rapports et des techniques de pouvoir qui sous-tendent la domination de l'État et qui menacent par conséquent de la reconduire.

À quoi l'on peut objecter que cette pénombre technocratique n'est pour une part que l'ombre rétrospectivement portée par les fantastiques réalisations de l'État stalinien sur des conceptions qui, aussi ambiguës soient-elles, n'en sont pas la simple préfiguration. Chez Saint-Simon lui-même et *a fortiori* chez Marx, le gouvernement des hommes désigne leur commandement par un corps et des institutions autonomes et spécialisées et l'administration des choses désigne plus la tâche principale du pouvoir public que sa modalité.

1.2. Mais encore convient-il, pour ne pas succomber aux chimères de l'immanence, de ne pas céder aux sortilèges du vocabulaire, parce qu'ils dissimulent de redoutables tentations théoriques et politiques. Le vocabulaire de Marx est parfois devenu pour nous peu utilisable, alors même que – difficulté d'interprétation, somme toute, banale – les concepts correspondants peuvent s'avérer partiellement valides et/ou féconds.

Pièges du vocabulaire. Ainsi en va-t-il de la notion d'État politique. Sans l'adjectif, le dépérissement de l'État suggère que la société est immédiatement rendue à elle-même, dans une parfaite immanence : cette tentation existe chez Marx, mais seulement, semble-t-il, à l'état de (coupable...) tentation. Avec l'adjectif, le dépérissement de l'État politique, laisse penser que c'est le politique, comme instance de coordination de la vie sociale qui disparaît : cette tentation qui renvoie cette coordination à une simple administration « des choses » existe chez Marx, mais, une fois encore, seulement, semble-il, à l'état de (coupable...) tentation.

Avec la notion de « pouvoir public » l'affaire ne se présente pas mieux. Pouvoir « public » laisse penser que son antonyme est un pouvoir ou un espace « privé », comme le sont la famille ou la propriété, alors que pour Marx ce pouvoir « public » s'oppose d'abord à l'État politique et repose sur le dépassement de la société civile-bourgeoise, dominé par l'intérêt « privé ».

À quoi l'on peut objecter – et c'est le plus important – que les concepts eux-mêmes, du moins dans leur emploi par Marx, peuvent être clarifiés, même s'ils demeurent ambigus. L'État, raccourci périlleux, désigne l'État de classe : une institution qui exerce les fonctions sociales les plus diverses, mais qui sont toutes prises dans un rapport de domination entre les gouvernants et les gouvernés qui cristallise un rapport de domination entre

classes sociales. En raccourci, « l'État » désigne donc, dans l'œuvre de Marx, l'institution qui exerce ce rapport de domination et « politique » est l'adjectif qui, raccourci non moins périlleux, qualifie ce rapport et qui permet, du moins en droit, de le distinguer des autres relations d'oppression et/ou d'exploitation sociales. Voilà pourquoi Marx peut écrire que, dans une société débarrassée des classes et de leur antagonisme, « *il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit* »⁹. Du même coup, l'effacement du pouvoir politique ou de l'État politique ainsi entendus n'implique ni logiquement ni historiquement, du moins selon Marx, que tout pouvoir public disparaisse, mais seulement ceci : « *le pouvoir public perd alors son caractère politique* »¹⁰.

On mesure mieux alors l'embaras où nous mettent ce vocabulaire spécifique, les équivoques qu'il recouvre et les interprétations abusives auxquelles il ouvre la voie. Sans doute Marx en était-il lui-même conscient, puisque, dans *La Critique du Programme de Gotha*, le dépérissement de l'État est présenté comme une transformation de l'État, débarrassé de sa fonction de domination. En effet, face à la revendication confuse de l'État libre, Marx réplique : « *La liberté consiste à **transformer l'État**, organisme qui s'est mis au-dessus de la société, en un organisme entièrement subordonné à elle* » (souligné par moi)¹¹.

Envisager de transformer l'État, c'est envisager qu'il se maintiendra d'une façon ou d'une autre, et qu'on ne le fera pas ou qu'on ne le verra pas disparaître totalement. Et cette transformation a pour objectif de subordonner l'État à la société, et non de le dissoudre dans la société : autrement dit, de supprimer l'État comme institution de domination et non l'État comme pouvoir public, de supprimer ce que les premiers textes désignaient comme État politique – le « *pouvoir politique proprement dit* » (*Misère de la Philosophie*) – et non l'État comme pouvoir public.

Dépérissement de l'État, à supposer que l'on puisse parler, comme on va le voir, de « dépérissement », ne signifie plus alors que dépérissement de l'État de classe (*Klassenstat*¹²), comme institution dominante et comme instrument de domination. Et l'effacement du caractère politique de l'État ne signifie rien d'autre que la fin de la politique comme domination et non la fin de toute politique (en dépit de l'usage marxien de ce terme). Que serait alors un pouvoir public ainsi affranchi ? Une démocratie sans domination de classe, mais non sans institutions publiques (et, en un autre sens, étatiques), une démocratie sans politique de classe, mais non sans délibération conflictuelle (et donc politique). Le dépérissement de l'État de classe est alors synonyme d'expansion démocratique de la politique, mais dans le cadre d'un État.

Mais les problèmes sont loin d'être résolus pour autant...

2. La tentation de la promesse

...et les embardées de la critique de l'utopie.

Quel sens accorder à la perspective même du « dépérissement » de l'État ? Quelles sont les formes de ce dépérissement ?

2.1. Sous couvert d'ouvrir une perspective stratégique présentant le « dépérissement de

l'État » comme une cible, il arrive que Marx et Engels présente ce « dépérissement » (ou cette « extinction ») comme l'effet d'une dialectique transhistorique qui vire à la promesse.

Né de la division de la société en classes, « *l'État tombe inévitablement avec elles* », soutient Engels¹³. Une telle formulation, parmi d'autres, entretient toutes les équivoques. Elle entérine une analyse transhistorique de l'État, qui menace de relativiser ce qui fait la spécificité de l'État moderne et donc, à la fois, ce qui, dans cet État, est indépassable et ce qui doit être spécifiquement dépassé ou brisé : au risque même de laisser le champ libre au retour de l'étatisme que l'on prétend combattre¹⁴.

Mais surtout, si cette perspective transhistorique fait problème, c'est moins peut-être parce qu'elle tend à dissoudre l'analyse spécifique de l'État moderne, mais parce qu'elle présente l'impératif stratégique du « dépérissement de l'État » comme un résultat inévitable, comme le terme même de « dépérissement » le suggère. Et cela au terme d'un raisonnement qui conjoint une nécessité logique (si l'État est né de la division de la société en classes, la suppression de cette division engendre logiquement la disparition de l'État) et une nécessité dialectique où se lit une version affaiblie de la dialectique de la négation et de sa négation (la négation de la société et son aliénation dans l'État engendre la nécessité inéluctable de la négation de cette négation et de cette aliénation). Dès lors c'est la perspective d'une pratique spécifique concernant l'État lui-même, l'appareil d'État ou la machine d'État, qui menace de disparaître. Le processus de « dépérissement » s'effectue « inévitablement » et « naturellement »¹⁵.

À cela on peut objecter que Marx, dans *La Guerre Civile en France* (1871) ne s'en remet pas à l'automatisme de ce « dépérissement ». La nécessité stratégique de briser la vieille machine d'État et de la remplacer par de nouvelles formes de « pouvoir public » est clairement reconnue. Mais au prix d'un retour de la dialectique qui présente la Commune comme l'antithèse inéluctable de l'Empire et la « *forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail* » comme le produit anonyme d'une histoire tutélaire et non comme le résultat d'une invention collective. Telle est la conséquence d'une critique des inventions individuelles et arbitraires des utopistes qui ne maîtrise pas ses embardées.

2.2. En effet, sous couvert de critiquer l'invention doctrinaire des formes de l'avenir, Marx laisse penser que le contenu du communisme, une fois attesté par le mouvement historique, trouvera de lui-même les formes de son accomplissement.

C'est ce que ne tarde pas à confirmer la *Critique du programme de Gotha* (1875). Ce texte, en établissant le partage entre ce que la science peut ou non établir et le partage entre ce que le programme doit ou non comporter, laisse transparaître de singulières dérobadés.

La première dérobadé concerne précisément le « dépérissement de l'État ».

Comme on l'a vu plus haut, Marx affirme qu'il s'agit de « **transformer l'État, organisme qui s'est mis au-dessus de la société, en un organisme entièrement subordonné à elle** »¹⁶. Mais que signifie cette transformation de l'État ?

« *Quelle transformation subira l'État dans une société communiste ?* ». C'est Marx lui-même qui soulève cette question qu'il précise aussitôt : « *Autrement dit : quelles fonctions sociales s'y maintiendront analogues aux fonctions actuelles de l'État ?* » La transformation

implique donc une conservation : le maintien de certaines fonctions sociales « *analogues aux fonctions actuelles de l'État* ». À l'évidence, bien que Marx ne le dise pas ici, la question de la nature de ces fonctions sociales est indissociable de celle des modalités et des formes de leur exercice. Le refus de prescrire des formes arbitraires n'implique pas le refus de penser les formes nécessaires. Sinon la critique de l'utopie doctrinaire se solde par l'indétermination d'une utopie promise.

Or Marx se refuse obstinément à esquisser des réponses, ne serait-ce que pour la raison suivante : « *Seule la science peut répondre à cette question...* ». Comment y répondra-t-elle ? Marx a donné quelques lignes plus haut la méthode en critiquant le programme : « *au lieu de traiter la société présente (et cela vaut pour toute société future) comme le fondement de l'État présent (ou futur pour la société future), on traite au contraire l'État comme une réalité indépendante, possédant ses propres fondements intellectuels, moraux et libres* ». Fort bien, mais que dira la Science et quand ? À ces questions, nulle réponse, puisque, nous dit-on, elles n'ont pas d'actualité politique : « *Le programme n'a pas à s'occuper (...) de l'État futur dans la société communiste* ».

Suit alors une seconde dérobade : sur la dictature du prolétariat.

« *Entre la société capitaliste et la société communiste, écrit Marx, se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci. À quoi correspond une période de transition politique où l'État ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat* ». Quelles seront les fonctions sociales et les modalités d'exercice de cette dictature ? Marx, là encore, reste silencieux. La raison ? « *Le programme n'a pas à s'occuper, pour l'instant, ni de cette dernière, ni de l'État futur dans la société communiste* »¹⁷. La « forme politique enfin trouvée » est oubliée dans une critique qui prétend se situer sur le terrain des principes et éludée dans un programme qui doit préparer la conquête du pouvoir.

Même si l'on fait la part des circonstances historiques particulières et des objectifs politiques précis de ce programme et de sa critique, de telles dérobades ouvrent la voie à toutes les régressions théoriques qui ont ponctué l'histoire de la Deuxième et de la Troisième Internationale, jusqu'au retournement contre-révolutionnaire accompli sous le règne de Staline. C'est donc bien avec Marx, mais malgré Marx qu'il est nécessaire d'avancer.

II. Malgré Marx, au-delà de Marx ?

Pour aller plus loin, il faut, avant de quitter les rivages de la marxologie, s'interroger non plus sur ce que l'on peut penser de Marx, mais sur ce que Marx permet de penser, le cas échéant malgré lui. Quelles sont – à grands traits – les perspectives de l'émancipation sociale qui peuvent et doivent aujourd'hui être nouées à la perspective du dépérissement de l'État ?

Question double à nouveau, puisqu'il y va du projet et de la stratégie de l'émancipation.

1. Question de projet

Retour en arrière. Que signifie, au fond, la perspective du « dépérissement » de l'État ou,

plus exactement de transformation révolutionnaire de l'État ? La subversion des institutions et des fonctions de l'État attachées au maintien d'un ordre social fondé sur la division de la société en classes : la subversion des institutions et des fonctions de l'État qui dépendent de son rôle de verrou des rapports d'exploitation et des rapports de domination. Mais en même temps le maintien d'un « pouvoir public » démocratiquement constitué et contrôlé : *une démocratie sans domination de classe*. Sans domination de classe, ce qui ne signifie pas sans pouvoir : un pouvoir en mesure de faire respecter les règles qu'il édicte, un pouvoir, le cas échéant coercitif, un pouvoir d'État.

Mais, en dépit de Marx, il est indispensable de penser les formes et les fonctions de ce « pouvoir public » et d'explorer les virtualités de leur mise en œuvre : des virtualités réelles, mais contrariées et, en ce sens, utopiques. Ou, du moins, de planter quelques jalons.

Les formes démocratiques d'une société transformée – les formes démocratiques du communisme dans sa première phase – constituent la première visée d'un processus. Cette visée est celle d'une démocratie de citoyens-producteurs, librement associés pour tenter de maîtriser en commun (collectivement) leur propre vie sociale. Dans une telle société, les êtres humains sont égaux en tant que citoyens et égaux en tant que producteurs : égaux en tant que citoyens parce qu'ils sont égaux en tant que producteurs. L'égalité citoyenne n'est plus seulement cette communauté qui, aussi réelle qu'elle soit, demeure imaginaire tant que cette égalité reste une abstraction, parce qu'elle fait abstraction des inégalités de classe. Mais l'expansion démocratique ne se confond pas avec une quelconque absorption du « public » par le « social ». Il faut alors en tirer quelques conséquences.

Dans une société émancipée, les distinctions et les inégalités entre les individus ne prennent plus la forme d'une division de la société en classes et en partis qui expriment, plus ou moins directement, cette division. En revanche, les divisions entre les producteurs-citoyens ne sont nullement abolies : le pluralisme et la conflictualité démocratiques, rendus sans doute plus fluides demeurent inévitables et souhaitables. Autant dire que le « dépérissement » de l'État est une lubie périlleuse si l'on ne précise pas les formes que peuvent revêtir ce pluralisme et cette conflictualité démocratiques. Ce qui renvoie au problème suivant.

Dans une société émancipée la séparation entre les producteurs et les citoyens ne prend plus la forme d'une *opposition* entre la communauté imaginaire (mais réellement existante) des citoyens égaux et une société déchirée qui rend impossible l'existence d'une communauté effective. En revanche, la *distinction* entre les hommes en qualité de producteurs et les hommes en qualité de citoyens se maintient : parce que la sphère d'activité du pouvoir public ne se limite pas à la gestion de l'activité productive et le domaine d'intervention du citoyen est plus étendu que le domaine d'intervention du producteur. Autant dire que la citoyenneté démocratique n'est pas soluble dans l'autogestion et que le « dépérissement » de l'État de classe ne signifie nullement l'abolition de toute forme de représentation. On peut tout au plus agir pour que l'élection des représentants au suffrage universel et proportionnel direct sans restriction ne consacre plus la sélection des dominants et la dépossession des dominés et se traduise par une représentation non plus abstraite, mais concrète (puisqu'elle reposerait sur l'abolition des inégalités de classes) de producteurs-citoyens. Autant dire également que la transformation révolutionnaire de l'État n'implique nullement la confusion entre les formes directes de l'appropriation sociale et les formes politiques de la citoyenneté. Il convient alors de franchir un pas de plus.

Dans une société émancipée, la démocratie n'est pas concevable sans appropriation sociale : une appropriation sociale des moyens de production, d'échange et de communication qui suppose la combinaison d'une appropriation publique (qui ne se confond pas avec l'appropriation directe et privative des producteurs de chaque entreprise ou branche d'activité) et d'une appropriation directe (qui revêt nécessairement des formes autogestionnaires¹⁸). Penser les formes de cette combinaison n'est pas une mince affaire. Mais aucune appropriation sociale n'est concevable sans démocratie. Autant dire que si la transformation révolutionnaire de l'État doit reposer sur une double autodétermination du peuple (où toutes et tous interviennent et en tant que producteurs et en tant que citoyens). Autant dire que chacune d'elle, dans la production et dans la cité, suppose à la fois la distinction et l'exercice le plus direct possible des fonctions délibératives et exécutives. Ce qui suppose :

- l'adoption du fédéralisme fondé sur deux piliers : la libre fédération des organes du pouvoir des producteurs et du pouvoir des citoyens ; la libre détermination du principe de subsidiarité qui permet de confier le traitement des problèmes au niveau que requiert leur solution ;
- la stricte subordination des fonctions exécutives aux fonctions délibératives, par la mise en œuvre du double principe d'éligibilité et de révocabilité des représentants.

Cela va sans dire ? Mais, au risque de paraître enfoncer des portes ouvertes, cela va mieux en le disant : du moins quand on prend la mesure des sérieuses ambiguïtés qui, héritées de Marx, ont désastreusement été levées après lui. Et cela va peut-être beaucoup mieux, si l'on tire de tout cela - ne serait-ce qu'en pointillés - quelques conséquences. Encore vagues, évidemment, mais qui permettent de dessiner, à grands traits, le visage d'une démocratie des citoyens-producteurs : la démocratie communiste. D'autant que les formes démocratiques d'une société transformée, même simplement esquissées devraient permettre de préciser les contours des formes démocratiques nécessaires à la transformation sociale.

2. Question de stratégie

Les formes démocratiques de transition - les formes démocratiques de la transformation sociale - sont ou doivent être des formes de *domination* (politique) et d'*émancipation* (sociale). Toutes les contradictions d'une période de transition se concentrent dans l'opposition entre ces deux termes. Comment une forme de domination peut-elle être une forme d'émancipation ? Comment une forme de domination peut-elle œuvrer à son dépassement ? On connaît l'embarras - le terme est faible - où nous laisse l'héritage. Tout semble tenir, entre « dépérissement de l'État » et dictature du prolétariat, dans ce dédoublement insurmontable : à l'horizon, une démocratie sans domination ; en transition, une domination sans démocratie. Trou noir qui menace d'engloutir toute tentative d'émancipation.

2.1. Si l'objectif est bien d'ajuster des formes de démocratie nécessaires à l'émancipation (et donc à l'appropriation sociale), force est de commencer par la question décisive : s'agit-il de parachever la révolution démocratique par de simples réformes ou de « transformer l'État » par une révolution démocratique ?

Pour ne pas laisser à cette question la forme d'une alternative si tranchée qu'elle est

vraisemblablement sans issue, on peut essayer d'en préciser un peu les termes : s'agit-il de compléter la démocratie représentative par un supplément de démocratie participative ou de transformer radicalement les formes existantes de la démocratie ?

Sans doute, la démocratie n'est-elle pas plus bourgeoise par essence ou destination que la domination bourgeoise ou le marché ne sont démocratiques par nature et par vocation : sous sa forme moderne, la démocratie est, dans certaines de ses formes et de ses procédures, porteuse d'un excédent utopique dont nous devons hériter. Encore convient-il de marquer nettement les limites de cet héritage.

Ni le recul relatif du rôle de l'État dans le domaine social, ni l'impuissance, tout aussi relative, de son intervention dans une économie globalisée, n'implique son effacement. L'effacement apparent de l'État masque son renforcement.

- Renforcement de l'État, à l'échelle des nations, non seulement par la substitution progressive (et régressive) de l'État pénal à l'État social, mais par la pénétration croissante de son activité dans tous les pores de la société civile ;

- Renforcement de l'État, à l'échelle transnationale, par la multiplication des instances inter-étatiques (à commencer par l'Union européenne) et para-étatiques et l'intensification de leur rôle : formation d'une étaticité transnationale¹⁹, à la fois enchevêtrée et morcelée, mais dont la domination sur les sociétés et l'autonomisation par rapport à elles vident de substance les conquêtes démocratiques réalisées dans le cadre des États parlementaires-nationaux.

Le recul de l'État social n'implique donc pas le recul de l'État : le paradoxe grimaçant qui voudrait que l'on maintienne la perspective émancipatrice de son « dépérissement » au moment même où serait à l'œuvre la perspective conservatrice de son effacement repose sur une confusion, pour ne pas dire une galéjade.

En revanche, le renforcement conjoint de la domination capillaire (et répressive) des États-nations amputés d'une partie de leurs prérogatives et de la domination planétaire (et oppressive) d'une étaticité privée des ressorts démocratiques se traduit par le dépérissement de l'espace public démocratique - l'espace de la délibération conflictuelle - abrité jusqu'alors par les formes démocratiques de États de classe. Un dépérissement masqué par la prolifération, dans l'espace médiatique, des débats sans enjeux ni conséquences.

Inutile de présenter une version catastrophique de cette menace pour saisir que le dépérissement, même partiel, de l'espace public tourne le dos au « dépérissement » de l'État. Et pour prendre le risque de dire que l'expansion démocratique de la politique passe par le dépérissement des fonctions de domination que remplissent à la fois une étaticité nationale où la démocratie est évidée de ses pouvoirs et une étaticité transnationale d'où la démocratie est congédiée : seulement invitée à s'illustrer à travers le rôle informel de quelques contre-pouvoirs.

C'est pourquoi le fil directeur d'une démocratie sans domination de classe restera sans doute « rouge » pour quelques temps encore...

En tout cas, même si on laisse - provisoirement - de côté la dimension transnationale des problèmes, l'épuisement du modèle parlementaire/national est tel qu'il est lourd de périls si rien n'assure sa relève utopique. En effet, si certaines mesures positives peuvent encore

être prises dans le cadre des États parlementaires/nationaux, aucune transformation sociale significative (fondée sur l'appropriation sociale) n'est possible dans le cadre des institutions des gouvernements représentatifs des principaux États démocratiques. C'est pourquoi une « République sociale » appelle une « République démocratique », qui ne peut pas surgir de simples réaménagements des Constitutions existantes. En France, une « République démocratique » passe par l'abolition de la Ve République et l'irruption d'un pouvoir constituant : autant dire une révolution. Autrement dit, une relance démocratique suppose une révolution démocratique : des révolutions démocratiques au moins dans le cadre européen.

Par le terme de révolution, je ne vise pas ici les modalités de la « conquête du pouvoir », mais l'ensemble des transformations nécessaires à l'émancipation sociale. Je ne vise pas seulement l'œuvre institutionnelle d'un pouvoir constituant (une nouvelle Constitution), mais *la subversion pratique de l'ensemble des rapports de pouvoir qui reconduisent les rapports de domination*. Pour provoquer un peu, on pourrait dire avec Foucault – quitte à inventer une impossible orthodoxie foucauldienne – qu'il faut inventer un nouvel art de gouverner qui soit un art de ne pas dominer et de ne pas être dominé. En tout cas : pas d'appropriation sociale sans révolution démocratique ; mais pas d'émancipation sociale sans domination politique par un État inaltéré.

Qu'un État radicalement transformé soit indispensable à l'émancipation sociale ne dit rien, et ce n'est pas la moindre des affaires, sur les modalités de fédération transnationale de tels États révolutionnaires. Et prudemment, on n'essaiera pas de l'esquisser ici.

2.2. Reste à dire quelques mots (dans les limites de cet article...), sur les formes démocratiques que l'appropriation sociale rend nécessaires. Quelle démocratie ? Une démocratie éruptive et conseilliste ? Une démocratie représentative et parlementaire ? Une démocratie participative et complémentaire ?

Nul ne peut prévoir exactement quelles formes prendra la démocratie éruptive qui périodiquement vient troubler, voire subvertir la démocratie représentative, ou combattre frontalement les régimes autoritaires de toutes natures. Mais il n'existe aucune raison de douter que de telles formes réapparaîtront et qu'elles joueront un rôle décisif. Que peut-on entrevoir à leur propos, si l'on s'appuie sur les quelques pointillés tracés plus haut ?

D'abord, l'expérience comme la théorie invitent à maintenir une distinction de principe entre les formes coopératives et les formes territoriales de la démocratie éruptive : entre les formes sous lesquelles les producteurs s'emparent du contrôle de la production et les formes sous lesquelles les dominés exercent leur pouvoir constituant. Autrement dit, des comités d'usine et des conseils ou communes (quels que soient les noms que pourraient emprunter des telles formes d'auto-organisation) sont bien deux formes d'autodétermination des producteurs-citoyens dont la confusion éventuelle ne devrait être que provisoire. Une démocratie éruptive qui, comme ce fut le cas pour une large part de la tradition conseilliste et libertaire, se donnerait une forme unique et se donnerait pour l'unique forme de l'émancipation sociale conduirait à une impasse.

Ensuite, on ne saurait cantonner *a priori* les formes territoriales d'auto-émancipation dans le rôle d'un contre-pouvoir qui, sous couvert de compléter les limites du pouvoir établi ou de contrebalancer ses abus, consacrerait comme légitime n'importe quel pouvoir existant (et cela quel qu'en soit le type). Toutes les équivoques de la notion de démocratie

participative se concentrent sur ce point : participation qui laisse durablement intactes les formes parlementaires de la domination politique ou non ? Une démocratie participative qui se présenterait, non pas provisoirement, mais définitivement comme la forme enfin trouvée de la rénovation de la démocratie parlementaire, se proposerait comme le supplément d'âme de la domination.

Enfin, et par conséquent, une révolution démocratique doit inventer ses propres formes de représentation. Quelles que soient les voies de passage, il faut, me semble-t-il, marquer nettement la différence entre le simple maintien (ou la simple réactivation) d'une forme parlementaire issue du suffrage universel et l'instauration d'une forme de représentation qui ne serait plus, à proprement parler, une forme strictement parlementaire, solidaire du gouvernement représentatif : sélectif, centralisé, bureaucratique.

C'est dire que l'avenir des formes d'auto-organisation ne dépend pas ou pas seulement de la pérennité de la mobilisation qui les porte et/ou de leur capacité à résoudre les contradictions qu'elles doivent affronter, mais de l'ampleur et de la profondeur du pouvoir constituant qu'elles sont en mesure d'exercer. Mais c'est dire aussi que la domination politique transitoire nécessaire à l'émancipation sociale ne saurait se présenter par principe comme une forme de domination exclusive, imposée sur de simples critères sociaux : la ci-devant dictature du prolétariat quand elle fait fi des contraintes démocratiques qui sont imposées à son auto-émancipation. C'est dire enfin, comme Marx avait fait mieux que l'entrevoir en tirant les leçons de la Commune de Paris, que rien n'est plus important dans la perspective d'une émancipation sociale que de penser les formes politiques qui lui soient adéquates et qui ne le sont qu'à condition d'être inscrites d'emblée dans la perspective d'une démocratie sans domination de classe.

Avant même que la réflexion, esquissée ici, soit prolongée et menée jusqu'au point où elle s'effacera devant l'action, il est temps – s'il l'on veut être sûr d'être bien compris – de changer le vocabulaire et de renoncer aux conceptions, pour le moins équivoques que condense la perspective ou la promesse d'un « dépérissement de l'État ». Soutenir la perspective d'une démocratie sans domination et donc d'une relève de l'État de classe, ce n'est pas s'en remettre à son « dépérissement » et la disparition de tout État : qu'est-ce donc qu'un « pouvoir public », si ce n'est un État ? Quel État ? Ce qui, malgré Marx et au-delà de Marx, est ici tracé en pointillés est évidemment insuffisant. Il faudra donc sortir complètement de la marxologie pour reprendre la question. À suivre...

Post-scriptum : autocritique (en 2016) d'un retour critique (de 2002)

Un critique interne de l'œuvre de Marx, attentive, non à des énoncés épars, mais à la cohérence et aux contradictions éventuelles de l'argumentation n'est pas sans péril : elle menace de rester, malgré tout, prisonnière de cette œuvre et de renoncer, alors qu'elle en accumule les raisons, à marquer une franche rupture. Ce péril est sans doute inhérent à la marxologie et à ses limites, voire ses misères.

On ne peut en effet soutenir, comme je le faisais en 2002 et [comme on peut le lire désormais sur mon blog-site](#), que la thèse du dépérissement de l'État est « *une thèse (...) théoriquement consistante et politiquement moderne* » et en conserver l'énoncé quand on accumule à son propos un relevé, « consistant » à n'en pas douter, d'équivoques majeures. Aucun « dépérissement de l'État » n'est concevable dans les termes notoirement ambigus, voire contradictoires, que j'avais tenté de repérer dans l'œuvre de Marx. Soutenir que

l'émancipation sociale suppose une transformation radicale de l'État, concevoir cette transformation comme un processus, imputer ce processus à une action politique collective : tout cela interdit de parler d'un « dépérissement » de l'État et de promettre une disparition pure et simple de tout État. Changer de vocabulaire, c'est, en l'occurrence, changer de projet, non sans conserver, malgré tout, les aperçus les plus féconds lisibles dans l'œuvre de Marx : ceux qui invitent à une transformation révolutionnaire de l'État et à l'émergence d'une démocratie sans domination de classe.

Encore convient-il de préciser ce que signifie l'absence ou le retrait de toute domination. Dans le chapitre de *La Révolution selon Karl Marx*²⁰ qu'il consacre – c'est son titre – à « L'illusion du dépérissement de l'État », Isaac Johsua, lisant ma contribution de 2002²¹ s'insurge (amicalement...) : « *Peut-on penser l'État qu'elle qu'en soit la forme sans l'exercice d'une quelconque domination, ne serait-ce que pour faire respecter les règles qu'il édicte ?* »²² Ne chipotons pas : c'est à l'absence de domination de classe que je faisais référence sans le préciser suffisamment. Quant aux modalités suivant lesquelles un « pouvoir public » – un État donc – fait respecter les règles qu'il édicte, cela devrait découler de son concept : un « pouvoir »...

Nos contenus sont placés sous la licence Creative Commons (CC BY-NC-ND 3.0 FR). Toute parution peut être librement reprise et partagée à des fins non commerciales, à la condition de ne pas la modifier et de mentionner auteur.e(s) et URL d'origine activée.

références

références

↑1 *Op. cit.*, p. 117-129.

Pour mettre en vacances provisoires la notion de « dictature du prolétariat », pour cause de perplexité, peut-être provisoire elle aussi, sur la « dictature » et sur le « prolétariat ».

↑2 Cette tentative de clarification – dont l'ambition se limite à cet objectif – reprend et prolonge mes contributions à un groupe de travail – « Démocratie et émancipation sociale » -, réunies sous le titre *Emancipation. Petits essais marxologie tatillonne en marge de quelques bouquins récemment parus*, Supplément à *Critique communiste* n°165, mars 2002.

↑3 *La question juive*, Édition bilingue, Aubier, 1971, p. 123.

↑4 *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, 1972, p. 88 (souligné par Marx).

↑5 *Critique du droit politique hégélien*, Éditions sociales, 1980, p. 69-70.

↑6 *Op.cit.*, p. 113.

↑7 *Anti-Dühring*, Éditions sociales, 1973, p. 317.

↑8 « *La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile, une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile* ». *Misère de la Philosophie*, Éditions sociales, 1942, p. 178.-179.

↑9 « *Les différences de classes une fois disparues dans le cours du développement, toute production étant concentrée dans les mains des individus associés), le pouvoir public perd alors son caractère politique.* ». Marx-Engels, *Manifeste du parti communiste*, édition bilingue, Éditions sociales, 1972, p. 87.

- ↑ **11** *Critique de Programme de Gotha*, Éditions sociales, p. 42.
- ↑ **12** Lettre de Marx à Wilhelm Bios du 10 novembre 1877.
- ↑ **13** *Les origines de la famille, de la propriété et de l'Etat*, Éditions sociales, p. 182.
C'est ce que soutiennent respectivement Antoine Artous dans *Marx, l'État et la politique*, Ed. Syllepse, et Jean Robelin dans *Marxisme et socialisation*, Philosophie/Méridiens Klincksieck, 1989, pp. 127-164.
« *L'intervention de l'État (...) entre **naturellement** en sommeil (...) L'État n'est pas " aboli " (...), il s'éteint* » (*Anti-Dühring*, op.cit., p. 317, souligné par moi). « Naturel » s'oppose à « volontaire » et est ici à peu près synonyme de spontané.
- ↑ **16** *Critique de Programme de Gotha*, Éditions sociales, p.42.
- ↑ **17** *Critique de Programme de Gotha*, op.cit., p.43-44, comme toutes les citations qui précèdent.
- ↑ **18** Sur ce point, voir notamment : Jacques Texier, « Socialisme, démocratie, autogestion », *La Pensée* n° 321 de Janvier/mars 2000.
- ↑ **19** J'emprunte à Jacques Bidet (sans prétention de fidélité...) la notion d'étaticité mondiale. Voir notamment, de cet auteur : *Théorie Générale*, PUF, 1999, pp. 262-268.
- ↑ **20** Isaac Johsua, *La révolution selon Karl Marx*, Cahiers libres/éditions Page deux, 2012.
- ↑ **21** Du moins dans la version abrégée publiée dans *Marxisme et démocratie*, op.cit.
- ↑ **22** *Op.cit.*, p. 216.