

<http://collectiflieuxcommuns.fr/?105-socialisme-et-societe-autonome>



Â« Socialisme Â» et société autonome

- Documents extérieurs - Autonomie sociale : Démocratie directe - Eléments pour une démocratie radicale -



Date de mise en ligne : mercredi 1er avril 2009

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Ce texte fait partie de la brochure n°4 Â« « Socialisme » et société autonome Â».

Il est possible de la télécharger [dans la rubrique brochures](#).

Elle contient le texte ci-dessous, ainsi que le texte :

[Â« Le projet d'autonomie a-t-il un avenir ? Â» disponible ici](#)

Ce texte est aujourd'hui réédité par les éditions du Sandre, dans *Ecrits politiques 1945-1997*, Tome III & IV, *Quelle démocratie ?*, 2013, au prix sacrifié de 32Euros.

<http://www.editionsdusandre.com/hom...>

Socialisme et société autonome

(Avril-mai 1979)

J'ai conservé, pour intituler ce livre, le titre des deux textes principaux qu'il contient. Mais il est évident que les termes de socialisme et de communisme sont désormais à abandonner. Certes, la signification attachée à tout mot de la langue est, théoriquement et au départ, conventionnelle et arbitraire. Mais c'est précisément ce qui fait, aussi, qu'elle n'est finalement que ce qu'elle est devenue dans son usage historique effectif. Rendre un sens plus pur aux mots de la tribu est peut-être la tâche du poète ou du philosophe, ce n'est certainement pas la tâche du politique. Qu'on le déplore ou non, socialisme signifie aujourd'hui pour l'écrasante majorité des gens le régime instauré en Russie et dans les pays similaires - le « socialisme réellement existant », comme l'a si bien dit M. Brejnev : un régime qui réalise l'exploitation, l'oppression, la terreur totalitaire et la crétinisation culturelle à une échelle inconnue dans l'histoire de l'humanité. Ou alors, sont socialistes les partis dirigés par MM. Mitterrand, Callaghan, Schmidt et alii ; à savoir, des rouages « politiques » de l'ordre établi dans les pays occidentaux. Ces réalités massives ne se laissent pas combattre par des distinctions étymologiques et sémantiques. Autant vouloir combattre la bureaucratie de l'Église, en rappelant qu'église, ecclésiast, signifie originairement l'assemblée du peuple - ici, des fidèles - et que, relativement à ce sens originaire, la réalité du Pape, du Vatican, de la Secrétairerie d'Etat, des cardinaux etc. représente une usurpation.

Faut-il même, du reste, dans le cas discuté, déplorer le destin de ces mots ? Que leur utilisation par les bureaucraties lénino-staliniennes et réformistes ait été un des instruments de la plus grande mystification de l'histoire, c'est certain. Mais cela est déjà fait, et nous n'y pouvons rien. Pour le reste, il faut constater que les termes étaient, dès le départ, « mauvais » - autant qu'un mot peut l'être. Ou bien ils sont tautologiques, ou bien ils sont dangereusement ambigus. Qu'est-ce que cela veut dire, être « socialiste », ou même « communiste » ? Etre partisan de la société, de la socialité (ou de la communauté) - et contre quoi ? Toute société a toujours été, et sera toujours, « socialiste ». Comme dirait M. de la Palice, toute société est sociale ou n'est pas société. La société est toujours « socialiste » parce qu'elle est toujours agencée en vue de son maintien comme société instituée, et instituée de telle façon donnée, et qu'elle subordonne tout à ce maintien - à sa préservation, conservation, affirmation et reproduction comme telle société. La société la plus sauvagement « individualiste » est encore « socialiste » au sens qu'elle

affirme et impose cette signification. cette fabrication, cette « valeur » sociale (ni naturelle. ni rationnelle, ni transcendante) qu'est l'individu. Ce qui, chez l'être humain, n'est pas individu socialement fabriqué (et la représentation dicible : je suis un. individu, et tel individu, fait évidemment partie de cette fabrication, est un de ses résultats) c'est la monade psychique, à la limite du connaissable et de l'accessible, qui est comme telle radicalement inapte à la vie. Non pas à la vie en société : à la vie tout court. Car la monade psychique comme telle est radicalement folle - a-rationnelle, a-fonctionnelle. Ce fait élémentaire, même s'il a été placé au centre de notre réflexion sur le sujet à partir de Freud et grâce à lui, est connu depuis toujours et a été formulé par des penseurs aussi différents que Platon, Aristote ou Diderot. Ce n'est que moyennant son occultation que, depuis dix ans, ont pu fleurir de nouvelles variétés de confusion et de mystification - la glorification du « désir » et de la « libido », la découverte d'un désir « mimétique », et la dernière camelote lancée par la publicité de l'industrie des idées sur le marché : le néo-libéralisme pseudo-« religieux ». Tous tant qu'ils sont, et quoiqu'ils disent les uns des autres, partagent le même incroyable postulat : la fiction d'un « individu » qui viendrait au monde pleinement achevé et déterminé quant à l'essentiel, et que la société - la socialité comme telle - corromprait, opprimerait, asservirait.

Ou bien alors le terme socialisme est gros d'une dangereuse ambiguïté. Il semble opposer une primauté matérielle, substantive, « de valeur », de la société à l'individu - comme s'il pouvait y avoir des « choix », des « options » pour la société et contre l'individu. Au plan théorique, des idées et des concepts, une telle opposition est, je viens de le dire, un non-sens. Elle est aussi fallacieuse, et mystificatrice, au plan pratique. Elle reste prise dans la philosophie et l'idéologie bourgeoise, dans la fausse problématique créée par celle-ci. Elle devient finale-ment une couverture idéologique du totalitarisme, comme elle nourrit, par opposition, un pseudo-« individualisme », ou « libéralisme ».

La société victorienne, plus généralement celle du capitalisme classique et « libéral », est « individualiste » ; du moins, le proclame-t-elle. Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'elle permet à une petite minorité des « individus » qu'elle fabrique d'opprimer et d'exploiter la grande majorité des autres « individus ». Elle fonctionne contre l' « individu » dans 90% des cas. Et que signifie le fait que la société russe aujourd'hui est une société d'exploitation et d'oppression ? Est-ce que chaque individu y est opprimé et exploité au bénéfice de la collectivité, c'est-à-dire au bénéfice de tous les autres (et donc, aussi, de lui-même) ? Certainement pas ; chacun des individus qui composent le peuple russe n'est pas opprimé et exploité par le peuple russe, mais par la bureaucratie communiste - c'est-à-dire par un regroupement sociologique particulier d'individus. La société russe est une société authentiquement « individualiste » - pour 10 % des individus qui la composent.

Les sociétés qui fabriquent des individus serfs - c'est-à-dire à peu près toutes les sociétés connues, à part la cité démocratique grecque et ses héritages modernes - ne les asservissent pas à la collectivité, ce qui, encore une fois, n'aurait aucun sens. Ils les asservissent à l'institution donnée de la société, ce qui est tout à fait autre chose. Le sauvage n'est pas asservi à la tribu comme collectivité effective ; lui et la collectivité sont asservis aux règles établies par les « ancêtres ». Le juif, le chrétien, le musulman ne sont pas asservis à la collectivité juive, chrétienne, ou musulmane ; ils sont esclaves de l'institution donnée de leur société. d'une Loi immuable et intangible, puisque son origine est imputée à une source transcendante, Dieu [1]. En Grèce même, à Sparte, le Spartiate n'est pas asservi aux Spartiates, mais à Sparte et à ce qui fait que Sparte est Sparte : non pas sa localisation géographique, mais ses lois, posées comme intangibles et attribuées, pour l'essentiel, à un fondateur mythique ou mythifié, Lucurque. L'origine mythique de la loi, comme la donation des Tables de la Loi par Dieu à Moïse, comme la révélation chrétienne ou le prophétisme musulman, ont la même signification et la même fonction : assurer la conservation d'une institution hétéronome de la société en incorporant dans cette institution la représentation d'une origine extra-sociale de la loi, qui est ainsi posée comme par définition et par essence soustraite à l'activité instituante des humains.

En revanche, là où il y a eu rupture de l'hétéronomie instituée apparaissent simultanément - c'est un truisme - individu autonome et collectivité auto-nome. Plus exactement, apparaissent l'idée politique et la question politique de l'autonomie de l'individu et de la collectivité qui ne sont possibles et n'ont de sens que chacune par l'autre. L'individu, tel que nous le connaissons sur quelques exemples et tel que nous -le voulons pour tous ; l'individu autonome, qui -

tout en se sachant pris dans un ordre/désordre a-sensé du monde - se veut et se fait responsable de ce qu'il est, de ce qu'il dit, de ce qu'il fait, naît en même temps et du même mouvement qu'émerge la cité, la polis, comme collectivité autonome, c'est-à-dire qui ne reçoit pas ses lois d'une instance qui lui serait extérieure et supérieure, mais les pose elle-même pour elle-même. La rupture de l'hétéronomie mythique ou religieuse. la contestation des significations imaginaires sociales instituées, la reconnaissance du caractère historiquement créé de l'institution - de la loi, du nomos - est, à un degré aveuglant, inséparable de la naissance de la philosophie, de l'interrogation illimitée et qui ne connaît d'autorité ni intra-, ni extra-mondaine - comme la naissance de la philosophie est impossible et inconcevable en dehors de la démocratie.

La démocratie s'appelait aussi en Grèce, au départ, l'isonomie - l'égalité de la loi pour tous.

Mais qu'est-ce que la loi ? La loi n'est pas seulement la loi « formelle », dans les sociétés modernes écrite, la loi au sens étroit. La loi, c'est l'institution de la société. L'égalité, et la liberté - je reviendrai sur le rapport de ces deux idées - ne peuvent pas être limitées à certains domaines seulement, garantissant par exemple les droits égaux de la défense de tous les individus devant les tribunaux, et « ignorant » le fonctionnement effectif de ces mêmes tribunaux qui pourrait faire - et fait en réalité aujourd'hui, même dans les sociétés dites « démocratiques » --- de cette égalité le masque d'une inégalité. L'égalité et la liberté ne peuvent pas être la liberté et l'égalité de tous de fonder, par exemple, une « entreprise » individuelle - cependant qu'en même temps, l'institution effective de la société fait de ce droit une sinistre moquerie pour les quatre cinquièmes des individus. Je ne sais plus quel socialiste d'autrefois (Bellamy, je crois) constatait cette évidence : la loi interdit avec la même rigueur aux riches et aux pauvres de coucher sous les ponts. On ressort aujourd'hui (bien entendu, sans mention d'origine et en les présentant comme nouveaux) les arguments de Hayek, Schumpeter, Popper etc. sur la « propriété privée » et la « liberté d'entreprise » comme fondements de la démocratie et de la liberté - et l'on continue d'escamoter le fait que, telles qu'elles fonctionnent dans les conditions du monde moderne, et nécessairement, propriété privée et liberté d'entreprise ne sont que le masque institutionnel de la domination effective d'une petite minorité.

Ce n'est pas le fait que quelques-uns découvrent ou font mine de découvrir aujourd'hui - avec, selon les cas et les histoires individuelles, tel ou tel nombre de décennies en retard - les horreurs du totalitarisme stalinien et maoïste qui pourrait avaliser et justifier [inégalité et la servitude, l'exploitation et l'oppression qui caractérisent les sociétés capitalistes occidentales. Ce n'est pas la reconnaissance du fait que les « droits individuels » arrachés au capitalisme par les luttes du peuple dans les pays occidentaux ne sont pas « formels » qui annule la critique de la manière effective dont ils fonctionnent dans des sociétés dominées par une minorité. Ces droits n'ont jamais été « formels » (au sens de vides) : mais ils ont toujours été partiels, inachevés - et le restent. Ils le resteront, nécessairement, tautologiquement, tant que la société sera divisée asymétriquement et antagoniquement entre dirigeants et exécutants, dominants et dominés.

Ce que l'on a visé par le terme société socialiste, nous l'appelons désormais société autonome. Une société autonome implique des individus autonomes - et réciproquement. Société autonome, individus autonomes : société libre, individus libres. La liberté - mais qu'est-ce que la liberté ? Et quelle liberté ? Il ne s'agit pas ici de liberté philosophique ou métaphysique : celle-ci est ou n'est pas, mais si elle est, alors elle est aussi bien absolue et inentamable chez Descartes réfléchissant dans son poêle, que chez le prisonnier battu ou torturé par la Gestapo, le K.G.B. ou la police argentine. Il ne s'agit pas d'une liberté intérieure, mais de la liberté effective, sociale, concrète : à savoir, sous un premier aspect, de l'espace de mouvement et d'activité le plus large possible assuré à l'individu par l'institution de la société. Cette liberté ne peut être que comme dimension et mode de l'institution de la société. Et l'institution de la société est ce que vise la politique au sens authentique du terme. Seul un débile, ou un charlatan (notre époque fournit un échantillonnage riche de ces deux variétés dans leurs combinaisons apparemment paradoxales) peut prétendre s'intéresser à la liberté, et se désintéresser de la question de l'« Etat », de la question de la politique.

Or la liberté, en ce sens, implique l'égalité effective - et réciproquement. L'égalité conçue aussi, certes, au sens

social, institué : non pas égalité métaphysique ou naturelle », mais égalité de droits et des devoirs, de tous les droits et de tous les devoirs, et de toutes les possibilités effectives de faire qui dépendent, pour chacun, de l'institution de la société. Car, par exemple, l'inégalité (sociale) est toujours aussi inégalité de pouvoir : elle devient aussitôt inégalité de participation au pouvoir institué. Comment donc pouvez-vous être libre si les autres ont plus de pouvoir que vous ? Pouvoir, au sens social et effectif, c'est amener quelqu'un ou quelques-uns à faire ce qu'ils n'auraient pas voulu, en connaissance de cause, faire autrement. Or, comme l'idée d'une société sans aucun pouvoir est une fiction incohérente, la première partie de la réponse à la question de la liberté, c'est l'égalité de la participation de tous au pouvoir. Une société libre, est une société où le pouvoir est effectivement exercé par la collectivité, par une collectivité à laquelle tous participent effectivement dans l'égalité. Et cette égalité de participation effective, comme fin à atteindre, ne doit pas rester règle purement formelle ; elle doit être assurée, tant que faire se peut, par des institutions effectives.

Ouvrons ici une parenthèse. J'ai déjà dit que l'idée d'une société sans aucun pouvoir est une fiction incohérente. On serait tenté de dire qu'une société autonome viserait simplement à limiter le plus possible le champ qui relève d'un pouvoir collectif, pour élargir au maximum le champ de l'autonomie individuelle effective. Mais cela n'est qu'à moitié vrai. Il est certain que l'hétéronomie de la société contemporaine (même dans ses formes les plus « démocratiques ») implique beaucoup plus qu'une limitation indue, injustifiée, non nécessaire, elle implique une mutilation de l'autonomie individuelle - du champ de mouvement et d'activité des individus, comme du reste des diverses collectivités particulières qui composent la société. Mais il n'en découle nullement qu'une société autonome doit viser, comme une fin en soi, la disparition de tout pouvoir collectif. Ce n'est que pour ces fragments d'être humain que sont les intellectuels pseudo-individualistes contemporains que la collectivité est le mal. La liberté est liberté de faire - et faire est aussi bien pouvoir faire tout seul, que pouvoir faire avec les autres. Faire avec les autres, c'est participer, s'engager, se lier dans une activité commune - et accepter une coexistence organisée et des entreprises collectives dans lesquelles les décisions sont prises en commun et exécutées par tous ceux qui ont participé à leur formation.

La confusion sur le rapport de la liberté et de l'égalité vient de loin. Elle existe chez un penseur aussi profond que Tocqueville [2]. Marx n'a rien fait pour la dissiper, dans son mépris naïf de la question politique, qui formait l'envers de sa croyance naïve en la solution, plutôt la dissolution de toutes les questions une fois opérée la transformation des rapports de production. Cette confusion n'est possible que si l'on en reste aux acceptions les plus superficielles, les plus légères, les plus formelles précisément des termes liberté et égalité. Dès qu'on leur accorde leur poids plein, dès-que l'on les leste de l'effectivité sociale instituée, ils apparaissent indissociables. Seuls des hommes égaux peuvent être libres, et seuls des hommes libres peuvent être égaux. Puisqu'il y a nécessairement pouvoir dans la société, ceux qui ne participent pas à ce pouvoir sur un pied d'égalité sont sous la domination de ceux qui y participent et l'exercent, ne sont donc pas libres - même s'ils ont l'illusion idiote de l'être parce qu'ils auraient décidé de vivre et de mourir idiots, c'est-à-dire comme simples individus privés (idiotuein). Et cette participation - c'est évidemment un des points sur lesquels le mouvement ouvrier moderne est allé plus loin que la démocratie grecque - ne peut être égale que si sont égales les conditions sociales effectives, et non seulement juridiques, qui sont faites à tous. Qu'inversement, dans une société où les hommes ne sont pas libres, il ne peut pas y avoir d'égalité, n'a pas besoin d'argumentation ; sur ces hommes non libres, d'autres hommes exercent toutes sortes de pouvoirs et entre les premiers et les seconds, une inégalité essentielle est instaurée.

Il est affligeant de constater qu'aujourd'hui encore on puisse laisser entendre que le socialisme réalise l'égalité, mais au détriment de la liberté, qu'il faudrait donc opter pour les régimes qui préservent la liberté quitte à sacrifier l'égalité. Passons sur le sous-entendu tacite, que les régimes du capitalisme bureaucratique total et totalitaire seraient des régimes « socialistes ». Lorsque l'on discute de questions aussi sérieuses, on ne peut pas se borner à avaliser sociologiquement et politiquement la dénomination qu'un régime se donne à soi-même (et si on le fait, on n'a alors qu'à accepter aussi l'affirmation stalinienne que la constitution russe est la plus démocratique du monde - et l'argument tombe de lui-même). Mais où a-t-on vu que les régimes qui se proclament « socialistes » réalisent l'égalité ? Quelle égalité, économique, sociale, politique, y a-t-il entre la caste bureaucratique dominante en Russie ou en Chine, la bureaucratie moyenne, et les masses des ouvriers, des paysans des travailleurs de services, des petits

employés et fonctionnaires subalternes ? Les régimes qui ont usurpé le terme de socialisme ne sont pas seulement « moins libéraux » (sinistre litote) que les autres. Ils sont certes aussi beaucoup plus fortement inégalitaires, et ce, de tous les points de vue (y compris du point de vue économique effectif). Mais laissons de côté les autres points de vue, pour éviter des arguties secondaires : comment peut-on dire que l'égalité est réalisée dans une société où les uns peuvent mettre les autres en camp de concentration ? Quelle est cette étrange cécité (pseudomarxiste) qui identifie l'égalité en général, et même l'égalité économique, avec l'élimination des propriétaires privés des moyens de production (et leur remplacement par une bureaucratie dominante, privilégiée, inamovible, autocooptée, autoperpétuée), et ne peut pas voir que seule la forme de l'inégalité est ainsi changée ?

Etrange amnésie aussi, effaçant deux siècles, au moins, de critique sociale et d'analyse sociologique qui ont montré le caractère partiel, tronqué, détourné et détournable, et si souvent vraiment fictif et illusoire, des libertés et de la liberté sous la république capitaliste. Encore une fois, qu'entend-on par liberté ? Les sociétés capitalistes auraient-elles cessé d'être des sociétés de domination ? Si la majorité de la société est dominée par une minorité, peut-elle être appelée libre ?

On ne peut pas prétendre s'intéresser à la « liberté », et réduire celle-ci à un aspect limité, et essentiellement « passif », celui des « droits individuels » ; pas plus qu'on ne peut réduire les « droits individuels » à la sphère juridico-politique étroite dans laquelle ils sont confinés dans les pays dits « démocratiques ». La liberté exige d'abord l'élimination de la domination instituée de tout groupe particulier dans la société. L'institution de cette domination n'est pas formellement « écrite » dans les constitutions modernes. Pas plus que la constitution russe ne dit explicitement que la société est dominée par la bureaucratie du Parti/Etat, pas davantage les constitutions occidentales ne portent que la société est dominée par les groupes de capitalistes et de grands bureaucrates. Que dans le deuxième cas, aussi bien les droits individuels que le régime politique au sens étroit, comme aussi d'autres facteurs, limitent cette domination, permettent parfois de la contrebalancer ou de s'y opposer de façon efficace, aucun doute [3]. Mais ce n'est pas le sujet de cette discussion.

Tout se passe comme si la soudaine « découverte » du totalitarisme russe par quelques adolescents attardés et autres melons mûrs et quelque peu passés fonctionnait pour jeter un nouveau voile mystificateur sur les profondeurs de la question sociale et politique. Et ici encore, d'étranges complicités objectives se nouent. Le peuple russe est atrocement opprimé. Mais il n'est pas qu'opprimé. Il est aussi exploité, comme peu d'autres le sont. Là-dessus, pas plus les nouveaux et confortables champions occidentaux des « droits de l'homme » que les staliniens, les trotskistes, les cérésiens et les « socialistes » ne soufflent mot. Or, exploités, les autres peuples le sont aussi. Accordons, pour abrégé la discussion, que la lutte pour les « droits politiques » au sens étroit précède les autres ; et supposons que, par un miracle quelconque, la bureaucratie russe soit amenée à « démocratiser » sa domination. Cela voudrait-il dire que la question sociale et politique de la Russie serait réglée pour autant ? Est-ce que la question sociale et politique en France aujourd'hui serait résolue par l'élimination des « bavures » policières et judiciaires ?

Vive la liberté. Mais, attention : il faut que la liberté s'arrête aux portes de l'entreprise. Pas question d'être libre dans son travail. (Pas question que ceux qui travaillent effectivement le soient ; car l'intellectuel qui disserte sur ces questions est, lui, libre dans son « travail », pour autant que sa constitution mentale le lui permet.) On continue les litanies psittaciques sur Marx fourrier du totalitarisme, etc. Mais on demeure esclave de son postulat (capitaliste) fondamental : le travail, c'est le royaume de la nécessité. Autant dire, de l'esclavage. A part cela, on raconte que l'autogestion est une forme du totalitarisme. Comment douter, en effet, qu'une chaîne de montage soit la forme la plus achevée de la république monothéiste et le terrain d'élection de la vraie liberté spirituelle ? On ne peut rien y faire d'autre, mentalement, qu'essayer de communiquer avec une transcendance introuvable.

Des hommes qui sont esclaves dans leur travail, la plus grande partie de leur vie éveillée, et qui s'endorment épuisés le soir devant une télévision abrutissante et manipulatrice ne sont ni ne peuvent être libres. La suppression de l'hétéronomie est aussi bien la suppression de la domination de groupes sociaux particuliers sur l'ensemble de la

société, que la modification du rapport de la société instituée à son institution, la rupture de l'asservissement de la société à l'égard de son institution. Les deux aspects apparaissent avec une clarté aveuglante dans le cas de la production et du travail. La domination d'un groupe particulier sur la société ne saurait être abolie, sans l'abolition de la domination de groupes particuliers sur le processus de production et du travail - sans l'abolition de la hiérarchie bureaucratique dans l'entreprise, comme partout ailleurs. Dès lors, le seul mode d'organisation concevable de la production et du travail est sa gestion collective par tous les participants, comme je n'ai cessé de le dire depuis 1947 [4] ; ce que l'on a appelé, par la suite, autogestion - la plupart du temps, pour en faire un cosmétique réformiste de l'état des choses existant ou un « terrain d'expérimentation » et en se taisant soigneusement sur les implications colossales, en amont et en aval, de l'idée d'autogestion. De ces implications, je ne mentionnerai ici que deux, explicitées déjà en 1955-1957 dans les deux textes « Sur le contenu du socialisme » (v. plus bas, pp. 67 à 222). Une véritable gestion collective, une participation active de tous aux affaires communes, est pratique-ment inconcevable si la différenciation des rémunérations était maintenue (maintien que, par ailleurs, strictement rien, à aucun égard, ne pourrait justifier). L'autogestion implique l'égalité de tous les salaires, revenus, etc. D'autre part, l'autogestion s'effondrerait rapidement de l'intérieur, s'il s'agissait seulement d' « autogérer » l'amoncellement d'excréments existant. L'autogestion ne pourrait s'affermir et se développer que si elle entraînait, aussitôt, une transformation consciente de la technologie existante - de la technologie instituée - pour l'adapter aux besoins, aux souhaits, aux volontés des humains aussi bien comme producteurs que comme consommateurs. Or à cette transformation, non seulement on ne voit pas comment on fixerait a priori des limites : il est évident qu'elle ne pourrait pas avoir des limites. On peut, si l'on veut, appeler l'autogestion auto-organisation ; mais auto-organisation de quoi ? L'auto-organisation est aussi auto-organisation des conditions (sociale-ment et historiquement héritées) dans lesquelles elle se déroule. Et ces conditions, conditions instituées, embrassent tout : les machines, les outils et les instruments du travail, mais tout aussi bien ses produits ; son cadre, mais aussi bien les lieux de vie, à savoir l'habitat, et le rapport des deux ; et bien entendu, aussi et surtout, ses sujets présents et futurs, les êtres humains, leur formation sociale, leur éducation au sens le plus profond du terme - leur paideia. Autogestion et auto-organisation, ou bien sont des vocables pour amuser le peuple - ou bien signifient exactement cela : l'auto-institution explicite (se sachant telle, élucidée tant que faire se peut) de la société. C'est la conclusion à laquelle on aboutit, que l'on prenne la question par le bout le plus concret, le plus quotidien (comme je le fais ici, et dans les textes contenus dans ce volume) ; ou qu'on la prenne par le bout le plus abstrait, le plus philosophique (comme je l'ai fait dans l'Institution imaginaire de la société).

La liberté n'a pas que l'aspect « passif » ou « négatif », de la protection d'une sphère d'existence de l'individu où son pouvoir-faire autonome serait reconnu et garanti par la loi. Encore plus important est son aspect actif et positif dont dépend, du reste, à long et même à court terme, la préservation du premier. Toutes les lois sont des chiffons de papier sans l'activité des citoyens ; juges et tribunaux ne peuvent pas rester impartiaux et incorruptibles dans une société de moutons « individualistes » qui se désintéresseraient de ce que fait le pouvoir. La liberté, l'autonomie, implique nécessairement la participation active et égalitaire à tout pouvoir social qui décide des affaires communes. L'intellectuel libéral idiotique, peut, s'il est suffisamment stupide, se croire libre en jouissant des privilèges que lui confère l'ordre social institué, et en oubliant qu'il n'a rien décidé ni quant aux camelotes qu'on lui vend, ni quant aux nouvelles qu'on lui présente, ni quant à la qualité de d'air qu'il respire ; et il peut rester dans cette idiotie jusqu'au jour où il recevra librement sur la tête une bombe H dont l'envoi aura été librement décidé par d'autres. Mais pouvoir décider n'est pas seulement pouvoir décider des « affaires courantes », participer à la gestion d'un état de choses considéré comme intangible. Autonome signifie : celui qui se donne à soi-même sa loi. Et nous parlons ici des lois communes, « formelles » et « informelles » - à savoir, des institutions. Participer au pouvoir, c'est participer au pouvoir instituant. C'est appartenir, en égalité avec les autres, à une collectivité qui s'autoinstitue explicitement.

La liberté dans une société autonome s'exprime par ces deux lois fondamentales : pas d'exécution, sans participation égalitaire à la prise de décisions. Pas de loi, sans participation égalitaire à la position de la loi. Une collectivité autonome a pour devise et pour autodéfinition : nous sommes ceux qui avons pour loi de nous donner nos propres lois.

Cet aspect actif et positif de la liberté, de l'autonomie de la société, est indissociablement lié à la question de

l'autonomie de l'individu. Une société autonome implique des individus autonomes - et de tels individus ne peuvent pleinement exister que dans une société autonome. Or, ce que chacun fait, aussi bien à l'égard de la collectivité qu'à l'égard de soi-même, dépend à un degré décisif de sa fabrication sociale comme individu. La « liberté intérieure » elle-même, non pas seulement au sens de la liberté effective de penser, mais même au sens d'un « libre arbitre », dépend de l'institution de la société et de ce que celle-ci produit comme individu. Le « libre arbitre » ne peut jamais s'exercer qu'entre des éventualités qui sont effectivement données à l'individu et lui apparaissent comme possibles. Aucun « libre arbitre » ne permettra jamais au sujet d'un despote oriental de penser que, peut-être, le Dieu-Roi est simplement fou, ou débile. Aucun juif de la période classique n'est « libre » de penser que peut-être tout ce que raconte la Genèse n'est qu'un mythe. Avant la Grèce, aucun membre d'aucune société n'a jamais eu, que l'on sache, la possibilité de penser : nos lois sont peut-être mauvaises, nos dieux sont peut-être des faux dieux, notre représentation du monde est peut-être purement conventionnelle. Hegel se trompait lourdement, lorsqu'il disait que le monde asiatique connaissait la liberté d'un seul, le monde gréco-romain la liberté de quelques-uns. L'« < un seul » asiatique - le monarque - n'est pas « libre », il ne peut penser que ce que l'institution de la société lui impose de penser. Et, si la Grèce inaugure la liberté en un sens profond, malgré l'esclavage et la condition des femmes, c'est que tous peuvent penser autrement. Pour que l'individu puisse penser « librement », même en son for intérieur, il faut que la société l'élève et l'éduque, le fabrique, comme individu pouvant penser librement, ce que très peu de sociétés ont fait dans l'histoire. Cela exige, d'abord, la création, l'institution, d'un espace public de pensée ouverte à l'interrogation ; ce qui exclut immédiatement, de toute évidence, la position de la loi - de l'institution - comme immuable, de même que cela exclut radicalement l'idée d'une source transcendante de l'institution, d'une loi donnée par Dieu ou par les dieux, par la Nature ou même par la Raison, si du moins par Raison on entend un ensemble de déterminations exhaustives, catégoriques et a-temporelles, si on entend par là autre chose que le mouvement même de la pensée humaine. En même temps et corrélativement, cela implique une éducation au sens le plus profond, une paideia formant des individus qui ont la possibilité effective de penser par eux-mêmes - ce qui, encore une fois, est la dernière chose au monde que l'être humain posséderait de naissance ou par dotation divine. Ajoutons que penser par soi-même est impossible, psychologiquement, non seulement si quelqu'un d'autre et de nommé-moment désigné (ici-bas ou dans le Ciel) est posé comme source de la vérité ; mais aussi, si ce que l'on pense ou qu'on ne pense pas importe peu et ne fait pas de différence - autrement dit, si l'on ne se tient pas pour responsable, non pas de ses phantasmes, mais de ses actes et de ses paroles (c'est la même chose).

La mise en question radicale de l'imaginaire institué, et la visée démocratique qui étaient nées dans et par la cité antique sont reprises, à l'époque moderne, par le mouvement intellectuel et politique qui connaît une première culmination avec la philosophie des Lumières et les révolutions américaine et française du xviii^e siècle anticipées, en partie, par la révolution anglaise du xviii^e siècle). Dès le début du xix^e siècle, un demi-siècle avant qu'il ne soit question de Marx, le mouvement ouvrier naissant les adopte à son tour et les élargit considérablement. Cet élargissement se traduit par le dépassement - non pas l'oubli - du champ « politique » étroit. Le mouvement ouvrier étend, dès son origine, la signification et la visée de démocratie moyennant l'idée de la « République sociale ». La critique de l'ordre institué et la revendication démocratique s'attaquent non seulement au régime « politique » au sens étroit, mais aussi bien à l'organisation économique, l'éducation ou la famille. Cela se manifeste très nettement dans l'osmose qui s'opère entre le mouvement ouvrier et les différents courants de socialisme « utopique » pendant toute la première moitié du xix^e siècle et même après - aussi longtemps que le carcan marxiste n'aura pas rétréci et finalement étouffé la créativité sociale du mouvement.

Au départ. et parfois aussi par la suite, Marx s'inspire du meilleur de cette création historique. Mais dès le départ aussi se fait jour chez lui la tendance rationaliste, scientiste, théoricien qui prendra rapidement le dessus et écrasera pratiquement l'autre. Tendance qui lui fait chercher une explication globale et achevée de la société et de l'histoire, croire qu'il l'a trouvée dans le rôle « déterminant » de la production et ériger finalement le « développement » de celle-ci en clé universelle de compréhension de l'histoire et en point archimédien de la transformation de la société. Par là même, Marx est amené en fait - et quoi qu'il puisse continuer par moments à penser et à dire - à rétrécir énormément le champ des préoccupations et des visées du mouvement, à tout concentrer sur les questions de la production, de l'économie, des « classes » (définies à partir de la production et de l'économie) ; et, tout naturellement, à ignorer ou à minorer tout le reste, en disant ou en laissant entendre que la solution de tous les

autres problèmes découlera par surcroît de l'expropriation des capitalistes. La question politique au sens large - question de l'institution globale de la société - autant que la question politique au sens étroit - le pouvoir, sa nature, son organisation, la possibilité de son exercice effectif par la collectivité et les problèmes que cet exercice soulève - sont ignorées ou, au mieux, envisagées comme des corollaires qui seront acquis dès que le théorème principal sera démontré dans la pratique de la révolution.

Qu'à partir de là, Marx et le marxisme aient pu exercer une influence prépondérante (et en vérité catastrophique) sur le mouvement ouvrier de nombreux pays n'est pas l'effet simplement du génie de Marx - et encore moins de son satanisme. Le caractère central et souverain de la production et de l'économie (et la réduction correspondante de toute la problématique sociale et politique) ne sont rien d'autre que les thèmes organisateurs de l'imaginaire dominant de l'époque (et de la nôtre) : l'imaginaire capitaliste. Comme j'ai essayé de le montrer depuis 1955 (dans « Le contenu du socialisme » I et II, dans « Prolétariat et organisation », dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », dans 1' « Introduction » au vol. I de La société bureaucratique, dans « La question de l'histoire du mouvement ouvrier »), la « réception », fa pénétration du marxisme dans le mouvement ouvrier a été, en fait, la réintroduction (ou la résurgence) dans ce mouvement des principales significations imaginaires sociales du capitalisme dont il avait essayé de se dégager dans la période précédente.

La confusion et le brouillage ainsi introduits par Marx et le marxisme dans les idées, les catégories de pensée et les objectifs du mouvement ouvrier socialiste ont été énormes dans tous les domaines (on en paye encore les conséquences - ne serait-ce que chaque fois que quelqu'un vous dit : oui, mais en Russie c'est le socialisme puisqu'il n'y a plus de capitalistes). Mais nulle part elle n'a été plus pernicieuse que dans le champ politique proprement dit. Je tâcherai de l'illustrer ici sur un point, particulière-ment « riche » : l'idée de « dictature du prolétariat ». Noeud de mystifications presque impossible à démêler, devenu farce sinistre et macabre depuis 1917, dont j'ai commenté ailleurs un des derniers épisodes : l' « abandon » de la « dictature du prolétariat » par le P.C.F. [5].

Marx considérait comme un de ses apports originaux l'idée qu'entre le capitalisme et le communisme s'insère une phase historique, caractérisée par la « dictature du prolétariat » [6]. Pendant longtemps, ce terme a signifié chez lui l'utilisation dictatoriale du pouvoir et de l'appareil d'Etat existants par le « prolétariat », aux fins de la transformation de la société. En cela, Marx restait en deçà de l'expérience historique qu'il avait sous les yeux. Il se montrait incapable de tirer la conclusion de la grande Révolution française - qui, pourtant, serait tout à fait conforme à sa propre « théorie de l'histoire » - à savoir, que la Révolution n'avait pas et n'aurait pas pu simplement utiliser à ses fins l'ancien « appareil d'Etat », qu'elle avait dû le bouleverser de fond en comble, qu'elle avait été marquée, dans ce domaine comme dans tous les autres, par une activité instituante extraordinaire et profondément novatrice de 1789 jusqu'à Thermidor au moins. Telle est la marche de crabe même des penseurs les plus géniaux.

Il faudra attendre la Commune de 1871, la création par les ouvriers et le peuple de Paris d'une nouvelle forme institutionnelle, pour` que Marx y voie la « forme enfin trouvée » de-la « dictature du prolétariat », et en tire la leçon, au demeurant évidente : que la Révolution socialiste ne peut pas simplement se servir de l'ancien appareil d'Etat, qu'elle doit le détruire et créer à sa place un pouvoir « qui n'est plus un Etat au sens propre du terme », parce qu'il n'est rien d'autre que le peuple organisé, qu'il est caractérisé par l'élection et la révocabilité permanente de tous ceux qui exercent des « fonctions » publiques, par l'abolition des privilèges des fonctionnaires etc. Et c'est cette conception, on le sait, que défendra Lénine en 1917. avant Octobre, dans l'Etat et la révolution. Ni Marx, ni Engels, ni Lénine ne parlent une seule seconde du Parti comme « organe » (encore moins « organe dirigeant ») de la « dictature du prolétariat ». On peut leur reprocher, précisément, d'ignorer le problème du parti et des partis - à savoir, des divisions politiques possibles et même inévitables à l'intérieur du « prolétariat ». Mais non pas d'avoir, dans ces écrits, identifié le pouvoir du prolétariat et le pouvoir de « son » parti.

Le changement est radical chez Lénine - et Trotsky - après Octobre. Dans l'Etat et la révolution, Lénine expliquait que le pouvoir du prolétariat n'est rien d'autre que le pouvoir des organismes de masse, que tout appareil d'Etat séparé de la population doit disparaître,"etc. Le terme même de « Parti » n'existe pas dans l'Etat et la révolution

comme concept politique. Or, dès la « prise du pouvoir », la pratique de Lénine, de Trotsky, du parti bolchevique n'a strictement rien à voir avec cette conception : ce qui s'installe et se consolide rapidement, c'est le pouvoir du parti unique. Il est inutile d'insister ici sur les arguties avec lesquelles Lénine et surtout Trotsky ont essayé par la suite de justifier cette pratique. Dire que le parti bolchevique a été obligé, à son corps défendant, d'assumer seul le pouvoir parce que tous les autres partis trahissaient ou combattaient la révolution est un pur et simple mensonge : ni les anarchistes, ni la totalité des socialistes-révolutionnaires, ou même des menchéviques ne s'opposaient à la révolution, ils s'opposaient à la politique des bolchéviques. En vérité, la « justification » du pouvoir du parti unique sera donnée clairement par Lénine deux ou trois ans plus tard, dans la Maladie infantile avec les mêmes gros sabots que ceux- de Matérialisme et Empiriocriticisme : dans la société il y a des classes, les classes sont représentées par des partis, les partis sont dirigés par des dirigeants. Un point c'est tout. A toute classe correspond (« vrai-ment ») un et un seul parti, à tout parti une et une seule ligne politique possible - donc aussi, une et une seule équipe dirigeante exprimant, défendant, représentant cette ligne.

Comment donc cette position - qui prise en elle même témoignerait soit d'une ignorance, soit d'une bêtise illimitées, qui ne pourraient certes pas être imputées ni à Lénine ni à Trotsky - pourrait-elle être jamais rendue plausible ? Il n'y a que deux manières possibles pour ce faire ; les deux sont ancrées au plus profond du système marxien, et illustrent une fois de plus l'antinomie qui oppose ce système aux germes révolutionnaires de la pensée de Marx qui se manifestaient encore dans sa reconnaissance du caractère novateur de la Commune de Paris.

Ou bien, le prolétariat arrive à la révolution parfaitement homogénéisé, et ce, non seulement du point de vue de sa « position » dans les rapports de production et de ses « intérêts », mais aussi et surtout quant à la représentation qu'il se fait de cette position, de ses intérêts, de ses aspirations, etc., cette homogénéisation comprenant aussi et nécessairement l'accord automatique ou presque quant aux moyens à utiliser pour instaurer la nouvelle société. Cela à son tour impliquerait, a) que l'évolution de l'économie et de la société capitalistes réalise effectivement cette homogénéisation quant à l'essentiel (et cela, en toute rigueur, à l'échelle mondiale). A cet égard, on peut noter le clivage de la pensée non seulement des marxistes, mais de Marx et de Lénine eux-mêmes : d'une part, ils doivent insister sur une théorie de l'économie et de la société capitalistes qui garantira cette homogénéisation (en gros, la chimie sociale du volume 1 du Capital, qui dépose constamment le capital à l'anode et le prolétariat à la cathode). D'autre part, ils savent pertinemment que cette image est fautive (cf. les dicta du vieux Marx et d'Engels sur la classe ouvrière anglaise, ou de Lénine, dans l'Impérialisme, sur 1« < aristocratie ouvrière »). Nous savons, bien entendu, qu'une telle homogénéisation n'existe pas et ne pourrait pas exister. - Mais aussi, la condition précédente n'étant pas suffisante, b) qu'à cette homogénéisation de l'« existence réelle » correspond automatiquement une conscience unifiée et adéquate. L'homogénéisation « réelle » ne servirait à rien, en effet, si des « illusions » et des « représentations fausses » persistaient. Autrement dit : il faut avoir recours à la version la plus grossière, la plus mécanique, de la « théorie du reflet » (telle, par exemple, que la pratiquait M. Garaudy avant d'avoir découvert la lumière du Christ).

Ou bien, l'absurdité flagrante et la futilité pratique de ces fables étant implicitement reconnues, devant un prolétariat non homogénéisé effectivement et conservant des « illusions », des « représentations fausses », ou, tout simplement, cette étonnante et insupportable faculté- humaine de la diversité des opinions, doit se dresser une fraction, un Parti, qui, lui, n'a ni illusions ni représentations fausses, ni opinions, car il possède la vérité, la vraie théorie. Il peut ainsi distinguer les ouvriers qui pensent et agissent d'après « l'essence de leur être », et les autres qui ne sont ouvriers qu'empiriquement et phénoménalement, et comme tels peuvent et doivent être réduits au silence (au mieux, paternellement « éduqués », au pire, qualifiés de faux ouvriers et envoyés en « camp de rééducation » ou fusillés). Etant vraie - c'est-à-dire, d'après la conception marxienne, correspondant aux intérêts et au rôle historique de la classe prolétarienne - la théorie (et le Parti qui l'incarne) peut passer par-dessus la tête et les cadavres des ouvriers empiriques pour rejoindre l'essence d'un prolétariat métaphysique.

Les différentes « positions » des marxistes contemporains sur cette question sont faites d'une salade « dialectique » de ces deux conceptions radicalement incompatibles, salade dont le hum principal est la duplicité et la mauvaise foi.

Mais considérons la chose en elle-même. Postulons (pure hypothèse) l'existence d'un marxiste qui reconnaît la réalité, qui donc admet que le « prolétariat » n'est pas effectivement homogénéisé, que, homogénéisé ou pas, il peut contenir, et contient effective-ment, des courants d'opinion différents, et que la possession d'aucune théorie ne permet (ni n'autorise) de trancher entre ces opinions et de décider à la place du prolétariat et pour lui ce qui est à faire et à ne pas faire. (Tel serait, par exemple, un « conseilliste » ou un luxembourgist : « Les erreurs d'un authentique mouvement des masses sont historiquement infini-ment plus fécondes que l'infailibilité du meilleur Comité central », qui se serait débarrassé du mécanisme économique de Rosa et aurait les yeux ouverts devant le monde contemporain tel qu'il est.) Est-ce qu'un tel marxiste pourrait encore parler, en restant cohérent et honnête, de la « dictature du prolétariat », en entendant vraiment par là la dictature des organismes collectifs autonomes du prolétariat ? Certainement pas. Et cela pour plusieurs raisons. D'abord, parce que le concept même de « prolétariat » est devenu totalement inadéquat. Il pouvait y avoir un sens à parler du « prolétariat » comme « sujet » de la révolution socialiste lorsqu'on pensait pouvoir faire correspondre à une réalité sociale massive et nette un concept qui n'était pas une passoire : les ouvriers manuels (ou, comme je l'ai fait pendant toute la première période de Socialisme ou Barbarie, les travailleurs salariés, manuels ou non, réduits à des rôles de simple exécution). Mais aujourd'hui, dans les pays de capitalisme moderne, presque tout le monde est salarié. Travailleurs manuels aussi bien que « purs exécutants » sont devenus minoritaires dans la population. Si l'on pense à ces derniers, impossible de parler de la « dictature de l'immense majorité sur une infime minorité » (Lénine). Si l'on parle des « salariés » en général, on aboutit à des absurdités : grands ingénieurs, bureaucrates, etc., seraient compris dans le « prolétariat », petits paysans ou artisans en seraient exclus. Il ne s'agit pas d'une discussion sociologique, mais politique. Ou bien la « dictature du prolétariat » ne signifie rien, ou bien elle signifie, entre autres, que les couches qui n'appartiennent pas au prolétariat n'ont pas des droits politiques, ou n'ont que les droits limités que le « prolétariat » veut bien leur accorder. Les partisans actuels de la « dictature du prolétariat » devraient avoir le courage d'expliquer qu'ils sont, en principe, pour la suppression des droits politiques des paysans, des artisans, des masseurs-kinésithérapeutes à domicile etc. ; aussi, que la parution d'une revue médicale, littéraire, philosophique etc. dépendrait d'autorisations ad hoc à donner par les « ouvriers ».

Et qui donc est « prolétaire » ? Et qui définit qui est « prolétaire » et qui ne l'est pas ? Les auteurs des textes sur la distinction entre travail productif et travail improductif dans le Capital ? Les prostituées exerçant en maison close pour un (ex-) patron appartiennent au prolétariat (selon le critère de Marx dans les Grundrisse : elles produisent de la plus-value), celles qui travaillent à leur compte, non. Les premières auraient donc des droits politiques, les autres non. Mais hélas, sur la question précisément du travail productif et du travail improductif Marx se contredit, et les exégètes ne parviennent pas à se mettre d'accord. Faudra-t-il attendre que le Comité central tranche cette question, et quelques autres ? En réalité, ce qui est en jeu ici est quelque chose de beaucoup plus profond que le terme de « dictature du prolétariat » ou même de « prolétariat ». C'est toute la théorie des « classes », toute la souveraineté imputée à l'économie par l'imaginaire capitaliste et intégralement héritée par Marx, enfin toute la conception de la transformation de la société. (On en retrouve aujourd'hui la version grotesque dans les litanies psalmodiées par le C.E.R.E.S. et autres sur le « front de classe ». Quel « front », et quelle « classe » ?) La transformation sociale, l'instauration d'une société autonome concerne aujourd'hui - je m'en suis expliqué depuis longtemps [7] - en fait et en droit la presque totalité de la population (moins 5 ou 10 % peut-être). Elle est son affaire - et ne pourra être que si la population, dans cette pro-portion, en fait son affaire. Mai 1968 en a fourni l'illustration éclatante, positivement aussi bien que négativement (où était donc le « front de classe » en Mai 1968 ?). Cela n'est pas seulement une question d'arithmétique, ni relatif aux attitudes conjoncturelles de telle ou telle couche sociale. La préparation historique, la gestation culturelle et anthropologique de la transformation sociale ne peut et ne pourra pas être l'oeuvre du prolétariat, ni à titre exclusif, ni à titre privilégié. Il n'est pas question d'accorder à une catégorie sociale particulière, quelle qu'elle soit, une position souveraine ou « hégémonique ». Pas plus que l'on ne peut hiérarchiser les apports des diverses couches de la société à cette transformation et les subordonner à l'un quelconque d'entre eux. Les changements profonds introduits dans la vie sociale contemporaine par des mouvements qui n'ont ni ne peuvent avoir ni définition ni fondement « de classe » - comme ceux des femmes ou des jeunes - sont tout aussi importants et germinaux pour la reconstruction de la société que ceux introduits par le mouvement ouvrier. Sur ce point encore on peut observer ce qui est devenu le caractère profondément réactionnaire de la conception marxiste. Si les marxistes de tous les bords - staliniens, trotskistes, maoïstes, socialistes, etc. - ont commencé par ignorer, puis ensuite combattre pour finalement essayer de récupérer en les vidant de leur contenu les mouvements des femmes ou des

jeunes, ce n'est ni seulement par myopie, ni seulement par imbécillité. Ici, pour une fois, ils étaient cohérents avec l'esprit profond de la conception dont ils se réclament - non pas certes par un amour soudain et immodéré de la cohérence, ce n'est pas ce qui les étouffe, mais parce que leur existence politico-idéologique en dépend : ils existent en tant que « dirigeants » ou porte-parole » du « prolétariat ». Un marxiste est obligé d'affirmer que tous ces mouvements sont mineurs et secondaires - ou il doit cesser d'être marxiste. Car sa théorie affirme que tout est subordonné aux « rapports de production » et aux classes sociales que ceux-ci définissent ; comment quoi que ce soit de vraiment important pourrait-il procéder d'une autre source ? Or, en fait, ce qui a été mis en cause par le mouvement des femmes et des jeunes, par l'immense mutation anthropologique qu'ils ont déclenchée, qui est en cours et dont il est impossible de prévoir le cours et les effets, est sociologiquement tout aussi important que ce que le mouvement ouvrier a mis en cause ; en un sens même, davantage, car les structures de domination auxquelles ces mouvements se sont attaqués - la domination des mâles sur les femelles, l'asservissement des jeunes générations - précèdent historiquement, d'après tout ce que nous savons, l'instauration d'une division de la société en « classes » et s'enracinent très probablement dans des couches anthropologique-ment plus profondes que la domination des uns sur le travail des autres.

La transformation de la société, l'instauration d'une société autonome implique un processus de mutation anthropologique qui de toute évidence ne pouvait pas et ne peut pas s'accomplir ni unique-ment, ni centralement dans le processus de production. Ou bien l'idée d'une transformation de la société est une fiction sans intérêt. Ou bien la contestation de l'ordre établi, la lutte pour l'autonomie, la création de nouvelles formes de vie individuelle et collective envahissent et envahiront (conflictuellement et contradictoirement) toutes les sphères de la vie sociale. Et parmi ces sphères, il n'y en a aucune qui joue un rôle « déterminant », fût-ce « en dernière instance ». L'idée même d'une telle « détermination » est un non-sens.

Enfin et surtout, si le terme et l'idée de « prolétariat » sont devenus fumeux, le terme et l'idée de dictature ne le sont nullement et ne l'ont jamais été. Ce qui distingue, bien évidemment, Lénine ou Trotsky des althussers, balibars et autres elleinsteins, c'est qu'ils ne se payaient pas de mots. Il y a une existence politique de l'homme d'État véritable - fût-il totalitaire - impossible à confondre avec l'inexistence politique des fonctionnaires idéologiques nécessaires. Elle est du même ordre que la différence entre Ava Gardner et la vieille fille disgracieuse qui se consume en rêveries où elle est Ava Gardner. Lénine savait ce que dictature 'a toujours voulu dire et veut toujours dire, et l'a admirablement exprimé : « Pareil à un petit chien aveugle qui, au hasard, donne du nez de-ci de-là, Kautsky, sans le faire exprès, est tombé ici sur une idée juste, savoir que la dictature est un pouvoir qui n'est lié par aucune loi » [8]. C'est en effet le sens originaire et véritable du terme dictature. Celui qui exerce le pouvoir dicte ce qui est à faire et n'est lié par rien. Non seulement il n'est pas lié par des « lois morales », des « lois fondamentales » ou « constitutionnelles », des « principes généraux » (comme par exemple, la non-rétroactivité des lois - qu'une dictature peut toujours ignorer). Mais par rien absolument : pas même par ce qu'il a lui-même dicté la veille. La dictature signifie que le pouvoir peut aujourd'hui fusiller des gens parce qu'ils se sont conformés aux lois qu'il a lui-même édictées hier.

Dire que ce serait là de la part du pouvoir un comportement absurde et contre-productif de son propre point de vue ne sert à rien. Staline a passé une bonne partie de sa vie à faire exactement cela. Il ne s'agit pas de savoir si le dictateur (individuel ou collectif) pourrait juger, dans ses propres intérêts, qu'il vaudrait mieux éviter l'arbitraire. Il s'agit de comprendre que parler de dictature signifie abolir toute limite à l'arbitraire du pouvoir.

L'idée qu'un pouvoir - de Staline, de Mao, du prolétariat ou de Dieu le Père - qui ne serait lié par aucune loi pourrait conduire à autre chose qu'à la tyrannie totale est absurde. La « dictature du prolétariat » impliquerait que les « organes du prolétariat » pourraient changer, en fonction et en vue de tel cas particulier, aussi bien la définition des crimes et des peines que les règles de procédure et les juges. Serait-il exercé par saint François d'Assise, nous avons à lutter à mort contre un tel type de pouvoir.

Il ne s'agit pas, dans tout cela, d'arguties et de subtilités. Nous avons la démonstration du contraire aux deux extrémités de l'éventail humain, la monstrueuse certes, mais aussi la sublime. L'idée d'un pouvoir qui ne serait pas

lié par la loi - loi « écrite », « positive » - a été, comme on sait, défendue par Platon et cela, dans une problématique qui ne saurait nullement être purement et simplement écartée. Ce que dit Platon dans le Politique, c'est qu'à la loi qui est comme « un homme arrogant et ignare », ne pouvant tenir compte ni des changements des circonstances, ni des cas individuels, s'oppose idéalement l'« homme royal » qui sait chaque fois édicter et dicter ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, décider sur le cas d'espèce sans l'écraser dans la règle universelle abstraite. En ce sens, et à strictement parler, la loi n'est, pour Platon, qu'un pis-aller obligé par les défauts de la nature humaine et en particulier par l'improbabilité de l'« homme royal » (ou du « roi philosophe », comme il écrit ailleurs). Mais Platon est, en même temps, assez réaliste pour écrire, à deux fois, les lois de la cité qui, à ses yeux, seraient justes.

Que la discussion de la loi dans le Politique ne saurait être sous-estimée ni pour ce qui est de sa profondeur, ni pour ce qui est de son actualité, on peut le montrer facilement. D'abord, c'est cette discussion qui ouvre la question de l'équité, « à la fois justice et meilleure que la justice », comme l'a dit profondément Aristote ; équité qui ne saurait jamais, par définition, être assurée par la loi [9]. La question de l'équité est la question de l'accomplissement de l'égalité sociale effective - même dans un cadre social « statique » - entre individus toujours « inégaux » et dissemblables. Ensuite, et surtout : pour les raisons mêmes qu'indiquait Platon, jamais, absolument jamais, la question de la justice ne pourrait être réglée simplement par la loi, et infiniment moins encore par une loi donnée une fois pour toutes. La question posée par Platon - au-delà de tous les expédients « empiriques » que l'on pourrait imaginer pour y répondre -, fait voir la profondeur du problème politique substantif. D'une part, la société ne peut pas être sans la loi. D'autre part, la loi, aucune loi, n'épuise et n'épuisera jamais la question de la justice. On peut même dire plus : en un sens, la loi - le droit - est le contraire de la justice ; ris is sans ce contraire, il ne peut pas y avoir de justice. La société, une fois sortie de l'hétéronomie religieuse, traditionnelle ou autre, la société autonome, ne pourra vivre que dans et par cet écart ineffaçable, qui l'ouvre à sa propre question, la question de la justice. Une société juste n'est pas une société qui a adopté, une fois pour toutes, des lois justes. Une société juste est une société où la question de la justice reste constamment ouverte - autrement dit, où il y a toujours possibilité socialement effective d'interrogation sur la loi et sur le fondement de la loi. C'est là une autre manière de dire qu'elle est constamment dans le mouvement de son auto-institution explicite.

Ici encore, Marx reste beaucoup plus platonicien qu'il ne le croit, aussi bien lorsqu'il met en avant la « dictature du prolétariat », que lorsqu'il laisse entendre que pendant la « phase supérieure de la société communiste » le droit (« par nature inégal », dit-il) disparaîtrait, parce qu'il y aurait « épanouissement universel des individus » : l'« homme total » a simplement pris la place de l'« homme royal ».

Platon, comme Marx, relativisent la loi donnée - en quoi ils ont raison. Ils relativisent cependant aussi la loi comme telle - et c'est là que s'opère le glissement. De la constatation évidente et profonde que toute loi est toujours défectueuse et inadéquate, de par son universalité abstraite, Platon tire la conclusion « idéale », que le seul pouvoir juste serait celui de l'« homme royal » ou du « philosophe-roi » ; et la conclusion « réelle », qu'il faut arrêter le mouvement, mouler la collectivité une fois pour toutes dans un moule calculé de telle manière que l'écart, par principe inabolissable, entre la « matière » effective de la cité et la loi soit réduit autant que faire se peut. Marx tire la conclusion qu'il faudra en finir avec le droit et la loi, en parvenant à une société de spontanités réglées, soit que l'abolition de l'aliénation ferait resurgir une bonne nature originaire de l'homme, soit que conditions sociales « objectives » et dressage des sujets permettraient une résorption intégrale de l'institution, des règles, par l'organisation psycho-sociale de l'individu. Dans les deux cas - comme du reste dans toute la philosophie politique à ce jour - est méconnue l'essence du social-historique, et de l'institution, le rapport entre société instituant et société instituée, la relation entre la collectivité, la loi et la question de la loi. Platon méconnaît la capacité de la collectivité de créer sa propre régulation. Marx rêve à un état où cette régulation deviendrait complètement spontanée ; mais l'idée d'une société faite de spontanités réglées est simplement incohérente : Aristote lui rappellerait avec raison qu'elle ne vaudrait que pour des bêtes sauvages, ou des dieux. Et si l'on disait que dans la « phase supérieure du communisme » telle que la rêvait Marx le droit et la loi seraient superflus parce que les règles de coexistence sociale auraient été complètement intériorisées par les individus, incorporées à leur structure, il faudrait combattre à mort une telle idée. Une institution totalement intériorisée équivaldrait à la tyrannie la plus absolue, en même temps qu'à l'arrêt de l'histoire. Aucune distance à l'égard de l'institution ne serait plus possible,

pas plus qu'un changement de l'institution ne serait concevable. Nous ne pouvons juger et changer la règle que si nous ne sommes pas la règle, si l'écart subsiste, si une extériorité est maintenue - si la loi est posée en face de nous. C'est la condition même permettant que nous la révoquions en doute, que nous puissions penser autrement.

Abolir l'hétéronomie ne signifie pas abolir la différence entre société instituante et société instituée - ce qui serait, de toute façon, impossible - mais abolir l'asservissement de la première à la seconde. La collectivité se donnera ses règles, sachant qu'elle se les donne, qu'elles sont ou deviendront toujours, quelque part, inadéquates, qu'elle peut les changer - et qu'elles la lient aussi longtemps qu'elle ne tes a pas régulièrement changées.

[1] Voir l'institution imaginaire de la société, p. 148-150, 293. 296. 496-498.

[2] Je ne connais qu'un passage où Tocqueville pense clairement l'identité entre égalité et liberté : « On peut imaginer un point extrême où la liberté et l'égalité se touchent et se confondent. Je suppose que tous les citoyens qui concourent au gouvernement aient un droit égal d'y concourir. Nul ne différant alors de ses semblables, personne ne pourra exercer un pouvoir tyrannique, les hommes seront parfaitement libres, parce qu'ils seront tous entièrement égaux, et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. » (De la démocratie en Amérique, Tome 1. vol. 1, p. 101.) Mais même dans ce passage, Tocqueville parle de « droit » égal de concourir au gouvernement - et ignore la question de l'égalité effective des conditions d'exercice de ce droit par chacun. Voir sur les difficultés de la pensée de Tocqueville à cet égard Claude Lefort, « De l'égalité à la liberté », Libre n° 3, Paris, Payot, 1978, p. 211-246 ; et François Furet, « Tocqueville et le problème de la Révolution française », Mélanges R. Aron, vol. 1, repris maintenant in Penser la Révolution française, Paris, Gallimard, 1978, p. 173-211.

[3] J'ai insisté sur ce point trop souvent pour avoir à y revenir. Voir en dernier lieu, « Le régime social de la Russie », Esprit, juillet-août 1978. p. 8-9.

[4] Voir les textes de 1947-1949 dans la Société bureaucratique, I : Capitalisme moderne et révolution, 1 ; et la Société française.

[5] Voir « L'évolution du P.C.F. Esprit, décembre 1978 (repris dans La société Iran a. e_ p. 259-294).

[6] Lettre à Wedermeyer du 5 mars 1852.

[7] Voir entre autres Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne S. ou B. n°31, 32, 33 (1960-1961), maintenant dans Capitalisme moderne et révolution, 2, p. 47-258, et Recommencer la révolution ». S. ou B. n° 35 (janvier 1964), maintenant dans L'expérience du mouvement ouvrier, 2, p. 307-365. Aussi : La question de l'histoire du mouvement ouvrier u, dans l'expérience du mouvement ouvrier, I, p. 11-120

[8] La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky, Ruvres choisies, Moscou. 1948, Volume II, p. 431. Souligné par moi.

[9] Voir « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », Textures n° 12-13 (1975), repris main-tenant dans les Carrefours du labyrinthe. Le Seuil, Paris, 1978, p. 287-290.