

SOCIALISME ET AUTOGESTION

(contribution à une esquisse des fondements de la démocratie directe¹)

L'autogestion est devenue synonyme de la démocratie socialiste, c'est-à-dire du régime qui caractérise la société de transition succédant au capitalisme. On ne peut pas extrapoler abusivement sur l'avenir de cette société qui, selon Marx, s'acheminerait vers le communisme, société sans classes, et sans Etat. Le devenir de la société des hommes est fonction de leur libre volonté qui, mue par une conscience plus approfondie des conditions qui la déterminent en dernière analyse, trouvera la force de faire agir les hommes en conséquence et transformer la société, selon un projet conscient. Nous sommes encore loin d'une société d'hommes conscients, et surtout décidés d'agir en conséquence.

L'ampleur de la mystification de la vie sociale des hommes, d'eux-mêmes, de la manière également de concevoir la nature, le monde extérieur dans lequel ils vivent, est toujours grande.

L'écrasante majorité de l'humanité charrie dans son présent les survivances tenaces de son passé biologique et social, sans que la capacité critique et créatrice du cerveau humain puisse encore les dominer. La préhistoire de l'humanité n'est donc pas finie. Mais le progrès accompli est également indéniable, aussi bien dans le domaine des sciences de la nature que de l'homme, ouvrant la voie pour libérer en l'homme son propre génie spécifique, sa pleine capacité critique et créatrice, démystifiant complètement la société, lui-même, le monde extérieur. La science, cependant, n'est pas le seul moyen pour parvenir à ce but.

L'homme social a besoin d'inclure dans son éducation l'exercice actif de la gestion de la société dans laquelle il vit.

Sans cette pratique quotidienne, son développement global, critique, créateur, reste mutilé d'une dimension essentielle qui perpétue son aliénation.

Pratiquer la gestion de la société dans laquelle nous vivons, activement, quotidiennement, directement, est la condition essentielle pour franchir le seuil séparant la préhistoire et l'histoire proprement dite de l'humanité.

Cette pratique libératrice s'appelle la démocratie directe comme régime de la cité, de la société. L'autogestion est un terme actuellement follement en vogue, mais dont très peu se référaient en Europe et dans le monde entier avant Mai 68. Il exprime essentiellement un désir profond des larges masses d'hommes élevés, depuis cet après-guerre, dans les sociétés développées, d'accéder à la gestion directe de leur travail et de toute leur vie sociale, de devenir enfin des citoyens adultes assumant pleinement leurs droits et responsabilités. Cette aspiration est le résultat du développement global de la société qui, aussi bien par son niveau matériel que par son niveau culturel, accentue, exaspère l'opposition contre les structures traditionnelles, répressives, autoritaires, hiérarchiques.

De ce point de vue, l'autogestion est une aspiration nouvelle, correspondant à un haut niveau de développement social.

¹ Ce texte fut présenté à la 2^{ème} Conférence internationale sur l'autogestion qui a eu lieu à Paris en septembre 1977.

Et ceci aussi bien par l'ampleur du mouvement qu'elle embrasse, qu'elle intéresse, que par les possibilités subjectives et objectives actuellement existantes pour qu'elle puisse être pratiquée.

C'est la preuve que l'autogestion n'est plus une aspiration de quelques minorités avant-gardistes mais le reflet d'une nécessité largement ressentie, mûrie par le développement social global d'une grande partie de l'humanité. Pour cette raison, il est erroné de présenter l'autogestion comme une réactualisation des thèmes esquissés dans le passé par des hommes comme Proudhon, Bakounine, ou même Marx, et ne pas insister avant tout sur le contenu nouveau du terme, déterminé par des conditions objectives et subjectives nouvelles d'un stade supérieur de l'évolution sociale sans précédent dans le passé. Les hommes ne s'orientent en masse vers un projet social, aussi vague que reste encore, nécessairement, son esquisse, par réminiscence des schémas théoriques énoncés sommairement au passé mais par le besoin qu'ils ressentent d'exprimer des aspirations découlant de leur expérience sociale contemporaine.

Ce sont les conditions sociales concrètes dans l'usine, l'entreprise, les bureaux, les écoles, la famille, la ville, la commune, la nation, qui déterminent l'aspiration actuelle à l'autogestion, c'est-à-dire à l'organisation et gestion libres, démocratiques de la vie sociale dans tous les domaines et à tous les niveaux.

L'autogestion est donc synonyme de l'organisation et de la gestion démocratiques de la vie sociale moderne, dans sa richesse et complexité. Il ne s'agit pas de revenir à des formes primaires, précapitalistes, de vie sociale, mais en partant de tout l'acquis irréversible du développement historique, d'aller vers une société supérieure.

L'autogestion socialiste doit correspondre à cet impératif de l'histoire. L'autogestion socialiste est la forme de la démocratie directe dans les conditions historiques nouvelles qui, en se réalisant pleinement, signifie l'abolition de tout pouvoir politique spécifique aux mains des groupes sociaux privilégiés qui l'utiliseraient pour perpétuer leur domination sur d'autres.

Par le fait que l'autogestion socialiste, conçue comme un processus historique et non pas comme une création parfaite d'emblée, se rattache à la notion de la démocratie directe, elle implique des références à des théories et pratiques qui, dans le passé historique de l'humanité, allaient dans ce sens.

Mais la forme d'exercice de l'autogestion socialiste, de la démocratie socialiste, dans les sociétés complexes contemporaines, ne saurait se calquer sur aucune expérience du passé.

La démocratie directe fut et reste l'aspiration de tout grand mouvement révolutionnaire qui aspire à changer radicalement la société et à assurer la gestion de celle-ci par la majorité écrasante de ses membres, sinon par sa totalité.

Cette aspiration n'a trouvé dans toute l'évolution séculaire de l'Humanité, à notre avis,, que trois moments à retentissement historique de début de réalisation, qui gardent toujours un intérêt universel : il s'agit de la démocratie athénienne aux V^{ème} et IV^{ème} siècle avant notre ère, de la Commune de Paris au XIX^{ème} siècle et de la toute première période de la révolution russe, entre environ octobre 1917 et la fin du printemps 1918.

Nous nous proposons d'examiner ces moments et les théories qui, soit les ont éclairés et ont contribué à leur développement, soit ont surgi de leur expérience.

On saura ainsi mieux préciser l'esquisse de la théorie de l'autogestion socialiste et ses perspectives.

LA DEMOCRATIE DIRECTE A ATHENES

Entre le V^{ème} et la fin du IV^{ème} siècles avant notre ère, le peuple athénien, à l'exception, certes, des femmes et des métèques, sur la base du travail des esclaves et profitant de son vaste empire maritime, avait établi pour lui-même une véritable démocratie directe.

Les citoyens constituant ce peuple jouissaient de droits qui « *ne sont même plus pensables dans le monde moderne* »².

Il s'agissait en effet d'une véritable démocratie directe, le système représentatif n'ayant existé en Grèce que dans les fédérations ou confédérations groupant diverses cités, surtout « *dans les petites fédérations de villes vivant en symbiose - par exemple dans la fédération béotienne* »³.

Tout autre est le régime d'Athènes, où le pouvoir n'est pas exercé par des délégués, mais directement par la masse des citoyens.

Voici une description résumée, très objective, de ce régime :

« L'Assemblée du Peuple - *l'Ekklesia* (Εκκλησία) - réunissait en effet tous les citoyens jouissant des droits politiques, tous pouvaient y prendre la parole. Or, bien que les délibérations fussent préparées le Conseil - ou *Boulé* - l'assemblée du peuple - était le véritable organe de décision. Elle décidait de la guerre et de la paix, nommait les ambassadeurs, tranchait des expéditions et de leurs effectifs, elle examinait la gestion des magistrats, avait tout le pouvoir d'émettre des décrets et de ratifier des lois ; elle jugeait tous les procès d'ordre politique qui engageaient ou semblaient engager la sécurité de l'Etat, et elle pouvait seule accorder le droit de cité. La seule réserve était que les votes relatifs au statut des personnes ne pouvaient être émis que par des assemblées plénières, c'est-à-dire groupant au moins 6 000 personnes. Ce chiffre, évidemment exceptionnel, suffit pourtant à rendre sensible l'énorme différence existant entre un tel régime et n'importe quel système représentatif. Une assemblée normale groupait en général 2 000 à 3 000 personnes, et se réunissait de dix à quarante fois par an.

Pour lutter contre la désaffection et permettre aux travailleurs, en particulier aux paysans, de prendre part aux assemblées, on institua au début du IV^{ème} siècle une indemnité de séance (le *misthos ekklesiastikos*)

Le peuple exerçait aussi, sous une autre forme, les fonctions judiciaires.

Le tribunal des héliastes était formé, en droit, de tous les citoyens âgés de plus de 30 ans. En fait, leur nombre était fixé au V^{ème} siècle à 6000, 600 par tribu : ils étaient tirés au sort, pour l'année, sur une liste de candidats établie par les *dèmes*. Ces 6000 juges étaient répartis en groupes où les diverses tribus étaient représentées à égalité. Les groupes variaient d'importance en fonction de l'affaire à juger : il y eut des tribunaux de 201 juges ou bien de 501 ; dans certains cas, leur nombre pouvait monter à 2500 ou même plus. Cette justice populaire, qui ne comportait, après l'instruction préliminaire, ni juges professionnels, ni avocats, ne ressemble évidemment à aucun système moderne ; elle implique une souveraineté populaire plus directe et plus effective. Enfin, là où entraient en jeu des assemblées limitées ou des magistratures, celles-ci étaient largement ouvertes à la masse. Le Conseil, qui préparait des délibérations de l'assemblée et veillait à leur exécution, était, dans la démocratie normale, formé de 500 personnes tirées au sort pour un an dans les *dèmes* ; tout citoyen âgé de plus de trente ans pouvait accéder à ces fonctions. De même, les magistrats, étaient, pour la plupart, tirés au sort pour un an (quelques uns l'étaient pour quatre ans, d'autres enfin étaient élus, s'il s'agissait de fonctions militaires ou financières); tous les citoyens pouvaient ici encore accéder presque sans exception, à ces fonctions. Qui plus est, pour assurer un roulement, la réélection et le cumul étaient le plus souvent interdits ; la notion moderne de « hauts fonctionnaires » était ainsi exclue. Enfin, le double principe de la collégialité et de la reddition de comptes régulières devant le peuple atténuait encore l'impor-

² . Jacqueline. de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque* Collection Savoir, Paris, Hermann, 1975 (voir appendice n° 1)

³ *Id.*

tance qu'auraient pu acquérir les magistrats au détriment du peuple, collectivité souveraine. Le peuple gouvernait, au lieu de simplement élire les hommes chargés de gouverner »⁴.

Cette démocratie directe concernait 40 à 50.000 citoyens adultes, constituant une société « face à face », comme dans une communauté universitaire moderne, mais qui se formaient dans la vie publique et la politique quotidienne de manière particulière, propre aux conditions historiques de l'époque..

Moses Finley écrit,

« Le monde grec était fondamentalement un monde de la parole et non de l'écriture. L'information en matière d'affaires publiques était principalement diffusée par le héraut, le tableau d'affichage, les bavardages et les rumeurs, les rapports oraux et les discussions dans les diverses commissions et assemblées qui constituaient les rouages gouvernementaux. C'était un monde non seulement sans *mass media*, mais sans *media* du tout, au sens que nous donnons à ce mot »⁵.

La validité toujours actuelle et universelle de l'exemple athénien réside au fait que le corps de citoyens, indépendamment des restrictions à l'époque concernant les femmes, les jeunes (au-dessous de 30 ans), les résidents étrangers, les esclaves⁶ et de l'avantage d'un empire maritime qui assurait la base matérielle de la démocratie, est parvenu à pratiquer réellement et durant deux siècles une véritable démocratie directe, unique jusqu'ici dans les annales de l'histoire.

Les apologistes de l'élitisme, anciens et nouveaux, n'ont pas cessé de souligner à l'excès les « défauts » de cette démocratie : ignorance et incompetence des foules qui deviennent « dangereuses » dans leur rassemblement et leurs passions, avec l'ascension des flatteurs et des démagogues, etc.

Dans un ouvrage récent, aussi savant par ailleurs que celui de M^{me} Jacqueline de Romilly, professeur au Collège de France, que nous commentons en appendice, on peut trouver exposés tous les griefs que les anciens philosophes et auteurs élitistes, Héraclite, Platon, Isocrate, même Aristote, en passant par Aristophane et tant d'autres, ont formulé contre la démocratie directe, et les remèdes qu'ils en proposaient. Le cas d'Aristote est pourtant particulier, comme nous le verrons plus loin.

Moses Finley, dans son ouvrage, déjà cité fait par ailleurs justice des arguments analogues avancés par les écrivains contemporains comme Seymour-Martin, Lipset⁷, Robert Michels⁸ et d'autres.

Le trait commun des anciens et nouveaux adversaires de la démocratie directe, est leur opposition commune à la participation active du corps des citoyens dans l'exercice du pouvoir, et non pas seulement d'une délégation d'eux, composée d'hommes imbus de la vérité, ou du savoir spécifique de la politique (savants ou experts).

La démocratie directe d'Athènes aux V^{ème} et IV^{ème} siècles n'a pas seulement fourni la preuve pratique qu'elle peut très bien être exercée au niveau d'une population groupant quelque 50.000 citoyens au plein sens du terme, mais également: l'esquisse d'une théorie expliquant ce phénomène.

De tous les philosophes de l'Antiquité, c'est très probablement Protagoras⁹, ami et conseiller de Périclès, qui s'est efforcé d'élaborer une telle théorie, d'importance encore universelle. En nous

⁴ *Ibid.*

⁵ *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot - 1976

⁶ Il faut considérer ces restrictions dont souffrait la démocratie athénienne comme l'équivalent à l'époque des conditions matérielles permettant l'exercice de la démocratie directe par le corps plus restreint des citoyens, parmi lesquels paysans et artisans, donc les "pauvres" de l'époque, formaient l'écrasante majorité. Nous disposons actuellement de conditions matérielles permettant de passer complètement outre les restrictions de la démocratie athénienne.

⁷ *Political Man*, New-York, Garden City, 1960

⁸ *Les partis politiques*, Paris, Flammarion, 1971.

⁹ Voir appendice n° 2

basant sur le dialogue bien connu de Platon, qui porte son nom (*Pratagoras*), seul ouvrage contenant les vues politiques de Protagoras, exposées selon Platon, nous pouvons conclure que celles-ci se résumaient dans quelques principes, qui nous paraissent fondamentaux.

- Que tout citoyen adulte, bien formé et informé est capable d'acquérir « l'art politique » (la *politiké techné*), c'est-à-dire la possibilité d'avoir un jugement correct sur les affaires de la cité, et donc faire partie du corps qui en décide ;

- Que la formation de tels citoyens n'est pas seulement le résultat de leur éducation familiale, scolaire, littéraire, et de leur information adéquate, par tous les moyens disponibles à chaque époque, mais également, et peut-être avant tout, par l'exercice quotidien de la politique, c'est-à-dire de la gestion directe des affaires de la cité, l'exercice quotidien de la démocratie directe. Protagoras soutient que le don de l'art politique est réparti entre tous les citoyens que tous peuvent y accéder, bien formés, bien éduqués, dans le sens indiqué.

Il élabore donc une doctrine anti-élitiste par excellence, contre la vertu innée, contre l'accès privilégié à la vérité platonique guidant la politique, par quelques uns seulement, prédisposés en quelque sorte à sa révélation, doctrine qui est celle de la démocratie directe.

L'importance qu'il accorde à la formation et à l'éducation globale des citoyens, est renforcée par l'importance qu'il accorde dans ce contexte à **l'information des citoyens**, et surtout à **l'exercice, la pratique quotidienne de la politique, de la gestion directe par eux-mêmes du régime de la cité.**

Protagoras théorise effectivement dans ces domaines les pratiques de la démocratie athénienne, telle qu'elle était en effet, et telle que le concevait par exemple Périclès dans son oraison funèbre, que cite Thucydide, et dans laquelle il souligne bien que les citoyens ne participent pas à la vie politique active, les citoyens passifs, étaient déconsidérés, n'ayant aucune excuse pour se démettre pratiquement de leurs droits et devoirs envers la cité.

Il a fallu attendre par la suite plusieurs siècles pour trouver des penseurs mettant de nouveau à l'honneur les idées fondamentales esquissées par Protagoras propres à toute théorie de la démocratie directe qui sont celles de la formation des citoyens par **l'information** (dans son sens global) et par leur **participation réelle dans l'exercice quotidien du pouvoir.**

Un tel penseur est par exemple incontestablement John Stuart Mill, que cite avec raison Moses Finley qui, dans ses *Considérations sur le gouvernement représentatif* a écrit ceci :

« On ne considère pas suffisamment combien il y a peu de choses dans la vie ordinaire de la plupart des hommes qui puissent donner quelque grandeur soit à leur conceptions, soit à leurs sentiments. Donner (à l'individu) quelque chose : à faire peur le public, supplée jusqu'à un certain point à toutes ces lacunes. Si les circonstances permettent que la somme de devoir public qui lui est confiée soit considérable, il en résulte pour lui une éducation.

Malgré les défauts du système social et des idées morales de l'antiquité, pratique des *dicasteria* (Jury) et de *Ekklesia* (assemblées) élevait le niveau intellectuel d'un simple citoyen d'Athènes bien au-dessus de ce qu'on a jamais atteint dans aucune agglomération d'hommes antique ou moderne ... »

LA COMMUNE DE PARIS ET L'IDEE DU DEPERISSEMENT DE L'ETAT .

La deuxième grande expérience à retentissement international de démocratie directe fut au XIX^{ème} siècle la Commune de Paris.

C'est encore Karl Marx qui a donné la meilleure description de ce régime, éclairant ses aspects fondamentaux et soulignant leur valeur exemplaire. On connaît ce qu'il a écrit à ce propos dans *La guerre civile en France*.

« La Commune fut composée de conseillers municipaux élus au suffrage universel dans les divers arrondissements de la ville, responsables et révocables à court terme. La majorité de ses membres étaient naturellement des ouvriers ou des représentants connus de la classe ouvrière. La Commune devait être non pas un organe parlementaire mais un organisme de travail exécutif et législatif à la fois. La police, jusqu'alors instrument du gouvernement central, fut immédiatement dépouillée de ses attributs politiques et transformée en un agent de la Commune, responsable et, à tout moment, révocable. Il en fut de même des fonctionnaires de toutes les autres branches de l'administration. Depuis les membres de la Commune jusqu'en bas, ce service public devait être assuré par des **salaires d'ouvriers**.

Les privilèges d'usage et les indemnités de représentation des hauts dignitaires de l'Etat disparurent avec les dignitaires eux-mêmes. Les fonctions publiques cessèrent d'être la propriété privée des créatures du gouvernement central. Non seulement l'administration municipale, mais toute l'initiative jusqu'alors exercée par l'Etat fut déposée entre les mains de la Commune. Les fonctions peu nombreuses mais importantes, qui restaient encore à un gouvernement central, ne devaient pas être supprimées, comme on a intentionnellement voulu le faire croire, mais devaient être remplies par des agents communaux strictement responsables. L'unité de la nation ne devait pas être brisée, mais au contraire, elle devait être organisée par la constitution communale et devait devenir une réalité pour la destruction du pouvoir d'Etat, qui prétendait être l'incarnation de cette unité et restait indépendant de la nation et supérieur à elle, alors qu'il n'en était qu'une excroissance parasitaire.

Tandis que les organes purement répressifs, de l'ancien pouvoir devaient être amputés, ses fonctions légitimes seraient rattachées à une autorité qui usurpait une prééminence au-dessus de la société elle-même et rendues aux agents responsables de la société. D'autre part, rien ne pouvait être plus étranger à l'esprit de la Commune que de remplacer le suffrage universel par des investitures hiérarchiques. La Commune a fait de ce mot d'ordre des révolutions bourgeoises, le « gouvernement à bon marché », une réalité, en détruisant ces deux grandes sources de dépenses, l'armée permanente et le fonctionnarisme d'Etat. Mais ni le gouvernement à bon marché, ni la « vraie république » n'étaient son but dernier ; ils n'étaient que ses corollaires. C'était essentiellement un gouvernement de la classe ouvrière, le produit de la lutte des classes des producteurs contre la classe des accapareurs, la forme politique enfin découverte sous laquelle on pouvait réaliser l'émancipation économique du travail. Sans cette dernière condition, la constitution communale eût été une impossibilité et un leurre. La domination politique du producteur ne peut coexister avec la prolongation de son esclavage social. La Commune devait donc servir de levier pour détruire les fondements économiques sur lesquels repose l'existence des classes, et donc la domination de classe. Une fois le travail émancipé, tout homme devient un travailleur et le travail productif cesse d'être un attribut de classe. »

La Commune n'était pas seulement un système de pleine démocratie pour ses citoyens, mais également un système qui prévoyait des mesures radicales contre sa bureaucratisation, un système décentralisé, déhiérarchisé, mais sans nuire pour autant - comme le note Karl Marx - à « *l'unité nationale* », qui, au contraire devait surgir de « *la destruction du pouvoir de l'Etat* ».

Frédéric Engels, dans sa préface de 1891 de ce même ouvrage de K. Marx, insistait également sur les précautions prises par la Commune « *contre ses propres délégués et fonctionnaires, en les déclarant sans exception aucune, révocables à tout moment* ». Il ajoutera :

« Pour éviter cette transformation de l'Etat et de ses organismes de serviteurs de la société en maîtres de la société - transformation inéluctable jusque là dans tous les Etats - la Commune usa de deux moyens infaillibles. D'abord, elle fit occuper tous les postes dans l'administration, la justice et l'enseignement par voie d'élection au suffrage universel, avec le droit pour les électeurs de rappeler leurs élus à tout moment. En second lieu, elle ne rétribua les fonctionnaires supérieurs comme subalternes que par un salaire égal à celui que recevaient les autres ouvriers. »

La Commune de Paris représente une forme de démocratie directe appliquée à une: société beaucoup plus compliquée que celle d'Athènes.

Selon Karl Marx, cette organisation pouvait servir d'exemple à l'ensemble de l'Etat allemand de l'époque, peuplé par 40 millions d'habitants, réfutant les arguments de Bakounine, pour qui le suffrage universel n'était « *qu'un mensonge sous lequel se cache le despotisme de la minorité gouvernementale* ».

Karl Marx remarquait que l'élection, remplaçant le mode beaucoup plus démocratique du tirage au sort utilisé à Athènes, n'était cependant pas une simple forme politique. Il fallait tenir compte qu'elle survenait à la suite du changement des rapports économiques et sociaux introduit par la Commune.

Aussitôt donc que ces fonctions ont cessé d'être politiques, concluait Karl Marx :

1. Il n'existe plus de fonctions gouvernementales.
2. La répartition des fonctions générales est devenue une chose de métier et ne donne aucun pouvoir.
3. L'élection n'a rien du caractère politique actuel et cesse donc d'être un attribut d'une démocratie simplement formelle.¹⁰

La Commune de Paris, forme de démocratie directe, dans une société plus compliquée, plus nombreuse également que celle d'Athènes, est vue par Karl Marx comme la clé du passage du capitalisme au socialisme pour parvenir au communisme. Elle a servi comme expérience pratique grâce à laquelle il fut possible de compléter la théorie de la démocratie directe dans les conditions historiques des temps modernes, en abordant concrètement les rapports entre le pouvoir politique, l'Etat et la démocratie directe.

Karl Marx a envisagé la Commune dans son triple aspect dialectique : comme la démocratie la plus ample pour les travailleurs, comme la forme politique transitoire de leur pouvoir, forme cependant qui se confond d'emblée avec le dépérissement immédiatement commencé de ce dernier, « *supprimant aussi vite que possible les pires côtés de l'Etat.* »

Certes, l'Etat, même provisoire, même le plus démocratique, est un mal dont hérite obligatoirement le prolétariat victorieux dans « *la lutte pour sa domination de classe* », jusqu'au jour où une génération, élevée dans une société nouvelle d'hommes libres, pourra se débarrasser de tout le « *fatras qu'est l'Etat* »¹¹

Entre Athènes du V^{ème} et IV^{ème} siècle avant notre ère, et la Commune de Paris, l'Etat a connu un développement considérable, et a posé dans des termes autrement plus complexes la question capitale de son incompatibilité avec l'exercice de la démocratie directe.

C'est après tout les fondateurs du marxisme qui, en partant de l'expérience de la Commune, élaborent la théorie de la démocratie directe moderne en insistant sur la notion capitale du **dépérissement de l'Etat**.

Ce qui est propre à K. Marx (et à Engels également) n'est pas la trouvaille de « *l'Etat de la dictature du prolétariat* », en tant qu'Etat du « *prolétariat victorieux* », mais son caractère spécifique en tant qu'Etat qui dépérit et qui, dès qu'il devient « *effectivement le représentant de toute la société, il se rend lui-même superflu* », s'éteint complètement. •

Par quels moyens on assistera à tel processus ? Par l'introduction immédiate de la démocratie directe, comme l'a fait la Commune, son exercice amplifié étant à la fois le commencement du dépérissement effectif de l'Etat et la garantie de son abolition complète. Il serait donc erroné d'insister simplement sur l'étatisation des moyens de production, sans insister simultanément sur les structures, les rapports sociaux, permettant dès le début l'exercice sans cesse amplifié de la démocratie directe, conduisant à l'abolition de l'Etat.

¹⁰ Notes de Karl Marx sur *l'Etat et l'anarchie* de Bakounine

¹¹ Frédéric Engels, dans la préface de la *Guerre civile en France*.

L'existence de l'Etat seul est incompatible avec la démocratie directe et son développement orienté vers ce que Frédéric Engels appelait simple « *administration des choses et direction des opérations de production* » remplaçant « *e gouvernement des personnes.* » C'est donc au marxisme de ses fondateurs que nous devons le développement de la théorie moderne de la démocratie directe, en établissant son incompatibilité avec l'existence d'un pouvoir politique qui ne commence immédiatement à dépérir que pour s'éteindre à la longue complètement.

La Commune a soulevé la question nouvelle de l'Etat par rapport à la démocratie directe, la question du pouvoir politique centralisé par rapport à celui de la « société civile » des citoyens.

Les fondateurs du marxisme avaient conclu à la fois sur la nécessité d'un pouvoir politique transitoire et sur celle d'entamer immédiatement son dépérissement, grâce, précisément, à la transformation des rapports économiques et sociaux propres au mode de production capitaliste.

La manifestation d'un tel réel changement devait être le fonctionnement de la démocratie directe qui à la fois refléterait et déterminerait le dépérissement du pouvoir politique de l'Etat.

Dans l'expérience de la Commune, brève certes et limitée, mais non moins exemplaire et significative, l'Etat et la démocratie directe s'imbriquent dans une structure sociale unique qui déclenche la dynamique du dépérissement du premier au profit grandissant de la seconde, jusqu'à englober dans cette dernière l'ensemble des citoyens de la société.

Les fondateurs du marxisme croyaient qu'ils avaient ainsi enfin trouvé la forme sociale assurant un tel processus.

D'où l'importance capitale qu'ils ont accordés non seulement à l'expérience pratique de la Commune, mais aux développements théoriques que cette expérience permettait, imposait.

On peut multiplier à l'infini les efforts de donner telle ou telle explication à la pensée des fondateurs du marxisme, concernant l'idée exacte qu'ils avaient de la formule de la « dictature du prolétariat » et des termes de la démocratie, du socialisme. Quiconque parcourt objectivement leur oeuvre dans son évolution inévitable, dans son approfondissement, ne trouve aucune coupure « épistémologique » ou autre dans la recherche patiente, passionnée, du dépérissement de l'Etat, à la fois résultat et condition fondamentale, d'après eux, de la démocratie directe élargie à tous les travailleurs et progressivement amplifiée à tous les citoyens.

Et telle fut également la conception qu'avaient les marxistes, fidèles à la véritable pensée de Marx et de Engels, jusqu'aux débuts de la Révolution Russe.

L'Etat et la Révolution de Lénine en est la preuve.

L'EXPERIENCE DE LA REVOLUTION RUSSE

Entre octobre 1917 et environ fin du printemps 1918, se réalise en Russie une expérience de démocratie directe sur une échelle infiniment plus vaste que celle de la démocratie athénienne ou de la Commune de Paris.

Son importance internationale, du point de vue pratique et théorique, reste toujours immense.

C'est l'expérience des « Conseils » (des « Soviets ») et des « Comités » de toutes sortes, qui surgissaient spontanément sur le vaste territoire du pays. Partout proliféraient de tels organismes à caractère nettement « autogestionnaire ». Comités d'usines et de quartiers, comités de soldats, de cosaques, de matelots. Les « conseils »- (les « soviets ») apparaissaient

également partout parce que « *toute fraction de la population qui se considérait comme défavorisée se constituait en soviet indépendant.* »

De manière générale, « *chaque communauté, chaque groupe, chaque minorité, avait tendance à se constituer en organe autonome et à négocier d'égal à égal avec le gouvernement et les autres institutions révolutionnaires* ».

C'est à travers ces organes que les masses réalisent la révolution et l'imposent aussi bien aux partis qu'au gouvernement.

Les mesures de la réforme agraire, des nationalisations, du « contrôle Ouvrier » sur la production, les tribunaux populaires, etc. sont des créations spontanées des masses avant qu'elles ne s'institutionnalisent par le gouvernement.

Par lui-même, le peuple se lance dans la plus vaste entreprise de démocratie directe, de pouvoir directe, jamais réalisée jusqu'ici sur une telle échelle,

C'est cette ambiance qui influence Lénine et les idées à accent carrément libertaire que nombre d'historiens de toutes tendances lui reconnaissent, aussi bien dans ses discours et ouvrages de l'époque. En réalité, Lénine, jusqu'à cette date, a voulu rester avant tout fidèle à la pensée de Marx et Engels concernant la démocratie, l'Etat, le socialisme, et à l'exemple pratique de la Commune de Paris.

Les subtiles divergences que certains découvrent entre lui et les fondateurs du marxisme sur ces questions, sont, certes, inévitables, portent parfois sur des nuances, mais il est peu sérieux de fonder sur elles une pensée, une orientation essentiellement différente entre eux. On peut taxer a posteriori de simpliste, « utopienne » même, la conception que développe Lénine sur le rôle de l'Etat et la façon de l'administrer durant la période de transition du capitalisme au socialisme, dans son ouvrage *l'Etat et la Révolution*, mais on ne saurait nier son attachement profond à l'idée essentielle du marxisme, **du dépérissement de l'Etat à travers l'amplification de la démocratie directe.**

Peut-on oublier qu'avant déjà cet ouvrage, en 1916, Lénine considérait que même la démocratie la plus large reste une « *forme d'Etat* », basée sur la soumission de la minorité à la majorité, et que le but ultime n'est pas à perpétuer la démocratie, donc l'Etat, mais la faire elle aussi disparaître « *quand l'Etat disparaîtra lui-même ... lors du passage du socialisme définitivement victorieux et affermi, au communisme intégral* » ?

La vraie dialectique selon Lénine n'est pas l'opposition de la démocratie à l'Etat, mais celle qui, à travers l'amplification de la démocratie socialiste, de la démocratie directe, fait disparaître complètement l'Etat, et donc la démocratie également, synonyme de l'Etat d'une majorité.

L'application de la démocratie réelle, de la démocratie directe, est conçue par Lénine comme le moyen pour introduire le dépérissement de l'Etat, de déclencher le dynamisme qui conduirait à son extinction complète. Nous trouvons cette idée maintenue par Lénine dans ses fameuses « Thèses sur la démocratie bourgeoise et la dictature prolétarienne », adoptées par le premier congrès de l'Internationale communiste (mars 1919) et formulée ainsi :

« l'anéantissement du pouvoir gouvernemental est le but que se sont proposés tous les socialistes, Marx le premier. Sans réalisation de ce but, la vraie démocratie, c'est-à-dire l'égalité et la liberté, est irréalisable. Or, le seul moyen pratique d'y arriver est la démocratie soviétique ou prolétarienne, puisque, appelant les organisations des masses laborieuses à prendre une part réelle et obligatoire au gouvernement, elle commence dès maintenant à préparer le dépérissement complet de tout gouvernement ».

Durant cette phase ascendante de la révolution russe, quand les masses réalisent elles-mêmes la transformation radicale de la société et assument un réel pouvoir direct dans nombre de domaines, Lénine, contre la majorité de son propre parti, exalte le rôle avant-gardiste des masses

par rapport à ce dernier, et leur initiative créatrice multiforme « *qui est le facteur fondamental de la nouvelle société* ». ¹²

Le socialisme « *n'est pas le résultat de décrets venus d'en haut. L'automatisme administratif et bureaucratique est étranger à son esprit : le socialisme vivant, créateur, est l'oeuvre des masses elles-mêmes.* »

Lénine invite les « *camarades travailleurs* » à se rappeler « *qu'à présent c'est vous-mêmes qui dirigez l'Etat. Nul ne vous aidera si vous ne prenez pas toutes les affaires de l'Etat entre vos mains. Mettez-vous vous-mêmes à l'oeuvre, à la base, sans attendre personne* » On peut multiplier ces exemples qui montrent bien qu'à cette époque, Lénine envisage la révolution comme se réalisant essentiellement par l'activité spontanée des masses et l'Etat comme se construisant sur la base des conseils et des comités, organismes autogestionnaires autonomes des masses qui s'érigent en nouvelle direction sociale de la nation. Le parti, élément coordinateur des activités dispersées des masses, s'insère dans le processus révolutionnaire comme composante intégrante de ce dernier, impulsé par les masses, à l'écoute attentive de ces dernières, afin d'être capable de formuler, dans le langage spécifique de la théorie et de la politique, ainsi que dans l'action gouvernementale, la ligne exprimant leurs réelles revendications et aspirations.

Lénine croyait sincèrement qu'en partant de l'expérience pratique des Soviets, on construirait un Etat à l'image de la Commune de Paris, pleinement démocratique pour l'écrasante majorité de la population et, de ce fait, incluant la possibilité de dépérir rapidement en cessant d'être un Etat politique au service d'une majorité contre une minorité.

Il reprend donc les idées des fondateurs du marxisme dans ce domaine, complétées, élaborées, à l'occasion de l'expérience de la Commune, sur la démocratie directe en tant que facteur qui conditionne le dépérissement de l'Etat, sans être encore en mesure de réaliser les différences essentielles entre les deux circonstances historiques.

Le Commune de Paris représente une expérience de démocratie directe circonscrite dans une ville habitée par une majorité de prolétaires, sans paysans et sans la présence d'un parti politique structuré qui centralise d'importantes fonctions étatiques.

L'expérience soviétique qui commence par le pouvoir autonome des conseils et des comités de toutes sortes, se développe à l'échelle d'un vaste pays à majorité paysanne et dans lequel agit un parti insensiblement impliqué dans la construction d'un centre étatique, accumulant des fonctions de plus en plus importantes.

La démocratie directe entre en opposition avec l'Etat centralisateur qui se renforce à son détriment. Le dynamisme de cette nouvelle dialectique échappe à la compréhension de Lénine qui, prisonnier des circonstances nationales et internationales adverses, temporise, recule, élabore des compromis et compte sur le parti pour renverser, à temps opportun, le courant. Il s'agit d'une situation essentiellement nouvelle par rapport à celle de la Commune de Paris qui pose, dans d'autres termes, la relation entre démocratie directe (conseils, comités) et l'Etat dans lequel se confond le parti qui l'administre. Nous n'avons pas l'intention dans cet écrit, de nous étendre sur les raisons objectives et subjectives qui expliquent le comportement pratique et théorique différent de Lénine et des bolcheviks en général (sauf quelques rares exceptions) après le printemps de 1918 et qui, *a posteriori*, apparaît comme la négation de *l'Etat et la Révolution*, et de toute l'élaboration théorique de Lénine entre 1917 et cette date.

Nous disons seulement que l'expérience de la révolution Russe à l'époque est à la fois le troisième grand moment à retentissement international de l'esquisse d'un régime de démocratie directe à la base et l'amorce de la contradiction flagrante entre celle-ci et l'existence d'un pou-

¹² Les citations tirées de l'ouvrage de Marcel Liebman, *Le léninisme sous Lénine*, Paris, Seuil, 1973 (Voir appendice n° 3)

voir politique centralisé, assumé par un seul parti qui gère insensiblement à travers l'Etat, la société toute entière.

A partir du moment où s'établit une telle dualité de pouvoir, il s'ensuit un processus inexorable vers l'étatisation complète de la société de transition, où l'Etat, loin de dépérir, assumant des fonctions de plus en plus envahissantes sur l'ensemble de la vie sociale, devient tout puissant, comme jamais dans toute l'histoire. Il s'agit donc d'une évolution fondamentalement différente de celle prévue aussi bien par les fondateurs du marxisme que par Lénine qui pose un problème nouveau.

AUTOGESTION ET SOCIALISME

C'est le développement du capitalisme qui entraîne la tendance vers le rôle accru de l'Etat dans la production et l'ensemble de la société civile. Insensiblement l'Etat pénètre toute la société par rapport à laquelle il acquiert une indépendance relative qui masque son caractère de classe et donne lieu aux diverses théories modernes qui aboutissent à l'ériger à une structure spécifique par rapport à laquelle on pourrait redéfinir les classes, leurs luttes, leur idéologie, les rapports sociaux, le mode de production.

L'évolution du capitalisme renforce constamment le rôle multiforme de l'Etat à l'échelle nationale et internationale, non seulement en tant qu'expression de la socialisation continue de la production, mais surtout en tant que moyen d'assurer la concentration monopoliste du capital, sa reproduction élargie et l'hégémonie de ce mode de production sur l'ensemble de la société.

La croissance sous sa forme capitaliste ne peut être assurée que par la concentration du capital et le développement du rôle multiforme de l'Etat, instrument maintenant suprême du dynamisme, de l'équilibre et de la survie du système.

Sa complexité extrême qui accompagne son développement sur le plan national et international, dominé par des entreprises gigantesques et des agglomérations tentaculaires, déclenche automatiquement le recours à une hypercentralisation du pouvoir de gestion, d'intervention, de décision, de ce type de civilisation, assumé par l'Etat. Ces fonctions se doublent de celles du « maintien de l'ordre et de la sécurité » qui contribuent également puissamment à l'équilibre économique du système. On ne saurait nier l'énorme développement du rôle de l'Etat qui accompagne l'évolution du capitalisme de l'après guerre, caractéristique d'une nouvelle phase de son évolution historique, encore insuffisamment analysée dans son fonctionnement global.

Cette tendance va naturellement à l'encontre du développement de la démocratie directe et nourrit les arguments contre celle-ci. Elle renforce par contre les diverses théories qui prennent appui sur le développement de l'Etat pour envisager, à travers sa conquête, réalisée de manière "révolutionnaire ou réformiste", la transition au socialisme. La question cependant n'est pas de conquérir, de telle ou telle manière, la machine mythique de l'Etat, à fonctions maintenant amplifiées, multiples, économiques, sociales, politiques, ni même de la « briser » et la restructurer, mais briser plutôt les fondements d'un développement basé sur le dynamisme et la logique développée par le capitalisme.

C'est-à-dire basée sur le développement des forces productives, mesuré de manière quantitative, sans tenir compte des conditions sociales et générales dans lesquelles continuerait ce développement

Sans tenir compte de la grandeur des unités économiques et urbaines, de l'outillage, du climat biologique, de la division sociale du travail et de ses conséquences.

Si à la place de l'Etat capitaliste moderne, conséquence et cause du développement moderne du capitalisme qui cherche désespérément à produire plus, mais par forcément mieux, c'est-à-dire de manière plus adaptée aux réels besoins des hommes, aux ressources de la terre et aux exigences biologiques, on met l'Etat « socialiste » gérant de manière encore plus totale la société entière, on conduit non pas au socialisme, Mais au bureaucratisme d'Etat, à l'Etat bureaucratique. Or, cet Etat peut s'avérer historiquement à la fois un nouveau mode de production et une nouvelle civilisation, fondamentalement contraire l'un et l'autre à la société libre, déhiérarchisée, décentralisée, qui voit l'Etat dépérir constamment au profit de l'épanouissement de la société civile et de l'individu.

Sous le capitalisme, la toute puissance de l'Etat reste une tendance qui se renforce mais qui ne saurait se parachever sans que le capitalisme disparaisse et devienne autre, une autre forme de société.

L'Etat capitaliste coexiste avec la multitude des unités économiques, grandes, mais surtout moyennes et petites, dans une symbiose dialectique unique traversée par un processus incessant d'équilibre et de déséquilibre, de destruction et restructuration, sans que la tendance à l'étatisation complète se parachève de manière linéaire, progressive et "pacifique", "à froid", par la logique et le dynamisme propres du système.

Le système est en réalité grandement contradictoire et ne saurait abolir complètement ni la propriété privée, ni la société civile, sans se détruire en tant que tel.

Mais quand intervient la « révolution » anti-capitaliste ou anti-impérialiste et qu'on arrive à la conquête de l'Etat par des forces sociales qui ont un programme, un intérêt, ou qui se voient obligées de parachever l'étatisation de l'économie et de la société, on entre insensiblement dans la formation et la stabilisation d'un nouveau mode de production, un nouveau système social, propre à ce nouveau rôle de l'Etat et des forces sociales qui le gèrent et le développent.

Le point crucial est donc le moment du changement révolutionnaire, où, du point de vue socialiste, il ne s'agit pas seulement de conquérir ou même de "briser" l'ancienne machine de l'Etat, mais bien plus globalement de casser les rapports sociaux sur lesquels eait basé le développement économique du capitalisme et la tendance au renforcement et à la toute-puissance de l'Etat. Ce dernier n'est pas une superstructure essentiellement distincte de ses fondements économiques et sociaux sur lesquels, certes, elle agit, et dont elle reçoit les pulsions, mais une structure imbriquée de manière beaucoup plus déterminante dans ces fondements. L'Etat pénètre toute la société civile, toute la société et ne saurait être « brisé » sans restructuration de l'ensemble de cette dernière.

L'expérience acquise à la fois par l'évolution du capitalisme et l'évolution des révolutions anticapitalistes et anti-impérialistes depuis celle d'Octobre 1917 en Russie doit nous conduire à réviser une certaine façon . d'envisager le vrai rapport existant entre « structures » et « super-structures », entre « économique » et « politique », façon qui comporte le véritable danger d'une interprétation mécanique, « économiste » de la réalité dialectique profonde dans ces domaines.

Ce danger est particulièrement grave concernant la « superstructure » de l'Etat en relation avec les rapports de production.

On ne saurait définir l'Etat comme « socialiste » au cas où à travers une révolution on rend possible le parachèvement de la tendance à l'étatisation complète de l'économie et de la vie sociale, le socialisme acquérant son véritable contenu par le dépérissement de tout pouvoir étatique au profit de l'autogestion de la société tout entière.

Croire qu'on peut aboutir à ce dernier résultat à travers une phase intermédiaire d'étatisation totale, est un leurre évident, une telle phase engendrant inexorablement des nouvelles structures sociales mortellement hostiles au projet socialiste.

Quant l'Etat gère la société tout entière, cela signifie la création irrésistible, inévitable, nécessaire par rapport à cette fonction de l'Etat, d'une nouvelle catégorie sociale, la bureaucratie d'Etat, dont l'Etat devient à la fois la cause et l'instrument de la domination privilégiée sur l'ensemble de la société. La bureaucratie est une création inexorable du nouveau rôle de l'Etat.

On assiste ainsi au développement d'un nouveau système social qui a besoin pour survivre d'abolir non seulement toute conquête de démocratie directe, ou même formelle, mais toute tendance vers la démocratie, et cela de manière plus décidée et efficace, que n'importe quel régime totalitaire du passé.

Le capitalisme, régime d'exploitation, basé sur la permanence de la lutte des classes, pourrait affermir sa supériorité économique sur le féodalisme, et survivre à travers toute une gamme de régimes politiques, y compris des dictatures ouvertes.

Mais le socialisme qui a besoin d'un délai historique pour affermir sa supériorité économique sur le capitalisme, ne saurait évoluer dans cette direction que grâce à sa supériorité politique d'emblée sur le capitalisme, par l'élargissement et l'approfondissement constants de la démocratie, qui devient progressivement directe, entraînant le dépérissement accéléré de l'Etat.

D'autre part, des nouvelles données historiques nous obligent à repenser la notion du développement économique. S'insérer dans la logique capitaliste de ce dernier, et surtout dans le cadre matériel créé par lui dans ce but, les machines, les forces, la technologie, les agglomérations, la division du travail, les genres de production et de consommation, hérités du capitalisme, signifierait inéluctablement sur le plan de l'Etat, perpétuer et aggraver le rôle de ce dernier au détriment de toute possibilité d'évolution vraiment socialiste de la société.

La controverse actuelle sur l'énergie atomique est, à ce propos, significative. Le capitalisme s'avère condamné à développer l'énergie atomique aussi bien pour des raisons économiques que pour des raisons militaires. Il développera donc cette nouvelle force productive qui risque de s'imposer aussi à la société de transition à travers son Etat.

Or, il est fort douteux qu'à l'étape actuelle de la science et de la technologie, la force nucléaire soit un « développement économique » positif, un « progrès » véritable.

Faut-il s'engager dans cette voie, ou rompre avec cette manière d'envisager le « progrès matériel », en recourant à d'autres formes d'énergie (comme l'énergie solaire par exemple), à d'autres techniques, productions, consommations, etc. ?

Dans ce cas là, il serait nécessaire de concevoir le changement, la « voie vers le socialisme », de manière plus radicale, et non pas par la simple conquête et gestion différente de la superstructure de l'Etat et de ses fondements économiques et sociaux créés par le développement capitaliste. C'est-à-dire parvenir à une révolution plus profonde qui brise la logique et le dynamisme de l'ancienne société réorientant dans un autre sens ses tendances actuelles.

Certes, il est exclu qu'on puisse rompre radicalement d'emblée avec celles-ci et restructurer la société sans une certaine période de transition plus ou moins selon les circonstances historiques générales.

Le seul fait d'être obligé de circonscrire le changement dans des limites tout d'abord nationales, tandis que toute véritable solution exige une base internationale développée rapidement sinon planétaire, impose une période de transition.

A celle-ci correspond nécessairement un Etat de transition, mais qui doit constamment dépérir au lieu de se renforcer davantage. Les conditions d'un tel dépérissement, qui détermine l'évolution vers le socialisme, ou non, sont celles de l'introduction d'emblée de l'autogestion, de la démocratie directe, et de la démocratie en général, permettant de décentraliser le pouvoir, le transférer à la société civile et réorienter l'économie et le

genre de vie, 'selon d'autres critères de civilisation dégagés par la réflexion et la décision libres d'une société démocratique composée de citoyens bien formés et informés comme l'avait sommairement mais correctement esquissé le philosophe de la démocratie athénienne, Protagoras.

La révolution ne consiste pas, à conquérir le pouvoir politique par un parti se réclamant le représentant des travailleurs, et l'exerçant par le contrôle de l'Etat sur l'économie et la société tout entière, mais à la structuration d'emblée d'un système de pouvoir politique exercé directement par la majorité et rapidement par la totalité des citoyens dans tous les domaines et à tous les niveaux.

C'est le système de la généralisation progressive de l'autogestion, c'est-à-dire de l'organisation de l'administration démocratique de la vie sociale tout entière qui éliminerait rapidement les fonctions centrales de l'Etat politique de transition et l'abolirait complètement. Un tel projet signifie une préparation idéologique adéquate des travailleurs et des citoyens pour imposer un changement qui va au delà de la conquête et gestion de l'ancienne machine de l'Etat, des entreprises monopolistes gigantesques, et de leur technologie, des agglomérations tentaculaires, de la division du travail nationale et internationale imposée par le développement du capitalisme, etc.

L'autogestion est impossible sans remodeler la société héritée du capitalisme dans tous les domaines, afin qu'elle puisse redevenir contrôlable par la société civile, les collectifs de travail, les quartiers, les communes et toutes les cellules.

Seulement dans ces conditions, il sera possible de réorienter l'évolution sociale vers de nouveaux buts, vers une nouvelle civilisation rompant radicalement avec les tendances et les critères engendrés par l'évolution du capitalisme.

Gigantisme et complexité extrême de la vie moderne sont le résultat de la logique du développement capitaliste à sa phase actuelle, contrôlé par des groupes restreints, de techniciens, d'affairistes, de politiciens, de bureaucrates, dans des centres de décision en dehors de tout regard indiscret des travailleurs, et de l'écrasante majorité des citoyens.

Gérer un tel monde signifierait le perpétuer.

Dans ce cas, l'autogestion n'a aucun sens, elle se limiterait à des activités marginales sous l'égide de l'Etat centralisateur, tout puissant. L'autogestion s'insère comme projet d'une nouvelle société qui démantèle les structures économiques, sociales, politiques actuelles, engendrant l'hypertrophie de l'Etat moderne.

L'autogestion est incompatible avec la tendance au renforcement de l'Etat, étant la condition qui détermine au contraire le processus de son dépérissement jusqu'à son extinction complète.

Le contenu du socialisme n'est pas autre. Il ne saurait exister plusieurs genres de « socialisme » définis par exemple exclusivement ou essentiellement sur la base des « rapports de production », des « rapports de propriété », sans poser simultanément la question de la gestion de ces rapports, de la gestion de l'Etat, des structures introduites d'emblée qui déclenchent le dépérissement de ce dernier.

En partant essentiellement du critère d'une économie étatisée et planifiée et d'un pouvoir politique assumé par le « parti révolutionnaire », on ne déclenche pas l'évolution vers le socialisme, mais au contraire celle vers l'Etat bureaucratique, la bureaucratie d'Etat, et leur mode de pro-

duction particulier. La déviation devient totale, parvenant à des résultats diamétralement contraires à ceux voulus, projetés initialement.

De tels régimes, dans des pays peu développés, leur serviront à résoudre les problèmes de l'accumulation primitive, de l'industrialisation, du « progrès économique », dans le sens qui lui a donné le capitalisme contemporain.

Mais dans les pays avancés, ces régimes entreraient vite en contradiction avec les aspirations profondes des vastes masses des travailleurs et des citoyens pour une véritable réorganisation démocratique de la société, actuellement à la fois nécessaires et possible. Il est normal que le socialisme acquière son contenu là où le progrès matériel et culturel de la société a atteint un haut niveau. Mais en réalité, partant des pays avancés, le socialisme peut devenir la force de civilisation universelle sur la base des nouveaux rapports de coopération et de solidarité entre toutes les parties du monde.

Partout, les hommes bien formés, bien informés, possèdent la capacité de décider sur les affaires de leur société et perfectionner leur aptitude dans ce sens en exerçant la gestion directe de cette société. Les principes édictés par Protagoras gardent leur pleine actualité et restent toujours la base de toute théorie, de la démocratie directe.

Depuis la première expérience de démocratie directe d'importance historique que fut celle d'Athènes, la société des hommes est devenue certes infiniment plus compliquée, aboutissant à la civilisation d'aujourd'hui dominée par l'Etat-Leviathan.

Cependant, les conditions existent également actuellement pour que non seulement les individus, mais surtout leur masse, leur association multiforme, investie des fonctions de gestion de leur société, soit capable d'être au moins égale à l'éloge que faisait d'elle Aristote pensant à l'expérience d'Athènes.

il écrivait en effet dans *La politique*, les lignes qui suivent et qui ne laissent pas sans étonner par leur inhabituelle audace et leur clairvoyance pour l'époque :

« attribuer la souveraineté à la masse, plutôt qu'aux meilleurs, qui sont en petit nombre, pourrait paraître comporter certaines difficultés, mais qui peuvent, en termes de vérité, être résolues.

.. La masse en effet, quoique formée d'individus qui, pris isolément, sont sans grand mérite, peut, une fois réunie, se montrer supérieure à ceux qui en ont - cela non pas de façon individuelle, mais en tant que collectivité

.. Car, comme ils sont nombreux, chacun a sa part de vertu et de sagesse, et leur réunion fait de la masse comme un être unique, ayant de multiples pieds, de multiples mains, de nombreuses sensations et également riche en formes de caractère et d'intelligence.

C'est bien pourquoi la multitude juge mieux les oeuvres musicales et poétiques : si chacun juge bien d'une partie, tous jugent bien du tout.

Le sens collectif est supérieur à celui des gens qui exercent de hautes fonctions, soit individuellement, soit en collège restreint. »

Sans cette confiance en l'homme en tant qu'individu et citoyen, il est naturellement impossible de militer pour le socialisme basé sur l'autogestion, la vraie *Politeia* qui visait déjà au IV^{ème} siècle avant notre ère le philosophe de *La Politique*.

Toute théorie de la démocratie directe est fondée, en dernière analyse, sur cette confiance en l'homme social, qui, bien formé, bien informé, et s'exerçant dans la gestion quotidienne de la société dans laquelle il vit, est parfaitement capable d'assumer cette fonction suprême.

Août 1977 M.N, Raptis

APPENDICES

Appendice n ° 1

Sur l'ouvrage *Problèmes de la démocratie grecque* de Jacqueline de Romilly

L'ouvrage de Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque* est l'analyse la plus exhaustive que nous possédons à ce jour des critiques que philosophes et auteurs grecs anciens ont formulé à l'égard de l'expérience de la démocratie athénienne. Ces critiques mettent en général en question la compétence du peuple à diriger les affaires de la cité.

Elles commencent « *sur le plan théorique, avec l'idée que le peuple est ignorant et s'aggrave avec l'expérience qui révèle en lui des passions violentes* ».

A la fin du V^{ème} siècle et au IV^{ème} siècle, on assiste à l'intervention des philosophes, essentiellement de Platon et d'Aristote. Ce sont cependant les aristocrates, se considérant sans complexe comme « les meilleurs », qui accusent tout d'abord le peuple « d'ignorance » (*amathia*).

On peut très bien établir la correspondance subtile entre oligarchie de naissance ou de fortune et l'intelligentsia de l'époque, dans leur lutte commune contre la démocratie directe et égalitaire.

Ainsi, c'est en dernière analyse la lutte des classes au sein de la démocratie athénienne qui nourrit et conditionne le débat idéologique.

C'est la cause également des autres critiques adressées au système de la démocratie directe partant de « l'anarchie » et des « désordres » qu'il engendre, ou de l'existence de divisions politiques et sociales opposant les « partis » à « l'unité de la cité », à la « patrie ».

Mais dans la mesure où c'est le « peuple », les « pauvres », la majorité écrasante des citoyens de la cité qui est au pouvoir, la démocratie étend ses bienfaits à cette majorité. Dans l'antiquité, les conditions historiques ne permettaient pas encore que la démocratie de la majorité s'étende progressivement à l'ensemble de la population de la Cité et que

s'éteigne en définitive l'Etat démocratique en tant que régime d'une classe, dans la société réellement homogénéisée, sans classes.

Cette possibilité n'existe qu'actuellement.

Comme nous l'avons vu, c'est l'objet de la problématique posée par la « dictature du prolétariat », synonyme d'après les marxistes de la plus large démocratie pour la majorité des travailleurs et des citoyens, évoluant par ce fait vers le dépérissement complet de l'Etat.

L'idée de la « *politeia* » (πολιτεία) d'Aristote, d'une démocratie homogène, n'est applicable que quand les conditions historiques permettant l'extinction réelle des classes sont réunies.

Autrement cet idéal risque d'être un compromis fragile, conjoncturel, entre les classes, au profit essentiel de l'une d'entre elles,

Mais revenons à la manière dont les Anciens abordaient la critique de la démocratie directe, manière décrite en détail dans l'ouvrage de Jacqueline de Romilly. avec citations abondantes puisées aussi-bien dans les écrits politiques que littéraires et philosophiques de l'époque.

L'ignorance engendre l'incompétence, l'incapacité de « *raisonner sciemment en matière de politique* », livrant le peuple aux impulsions des sentiments « *qui sont toujours incontrôlés et souvent impétueux* ».

Héraclite et Thucydide y insistent longuement. Politiciens, philosophes et auteurs élitistes du V^{ème} siècle « découvrent » tous le « mal » inné de la démocratie, qui consiste « *en l'aveuglement du peuple* », et proposent leurs divers « remèdes », tendant à limiter la souveraineté populaire. L'extrême concession est qu'« on devait opposer à l'égalité démocratique une répartition qui tiendrait compte des différences de condition et de mérite ». On doit donc chercher les « meilleurs » et tempérer la démocratie par un pouvoir privilégié accordé à ces « meilleurs ».

Il est significatif que, pour la plupart des apologistes de l'élitisme, les « meilleurs » sont les « nobles » ou les « riches ».

Avec Platon et Aristote au IV^{ème} siècle, les réponses à ces problèmes deviennent plus nuancées. Platon est incontestablement d'un bout à l'autre de sa vie un adversaire résolu de la démocratie directe, mettant constamment en question la compétence de toute Assemblée populaire, de tout corps de citoyens délibérant démocratiquement. L'art politique n'est pas un don auquel chacun peut avoir accès, bien formé et informé, mais l'apanage d'une élite : des philosophes (la République) ou d'un roi (le Politique).

Ce dernier excès manifeste d'élitisme oblige Platon, vers la fin de sa vie (dans *Les Lois*) d'esquisser un retour à une certaine conception démocratique régie précisément par des lois encadrant l'action des « meilleurs » ou du "philosophe-roi". Aristote par contre, tout en visant une société homogène, nous dirions en réalité aujourd'hui sans classes (la vraie *politeia*), il opte résolument pour la compétence des Assemblées, dont il entreprend, comme nous l'avons vu, de donner une justification théorique. Jacqueline de Romilly remarque cependant avec raison que la souveraineté populaire dont Aristote défend le principe a été (vers la fin du IV^{ème} siècle) éentretemps définie et délimitée : elle se délègue à des gouvernants et se soumet toujours aux lois³. Elle ne se justifie plus par l'idée naïve du droit de chacun, mais par celle du bien de tous : et elle ne se fonde plus sur la notion élémentaire que tout homme en vaut un autre, mais sur une analyse profonde qui reconnaît qu'une collectivité est plus qu'une somme d'individus." Elle _ devrait y ajouter que, selon Aristote, la collectivité peut être "meilleure" et plus riche" que l'individu, ou même, qu'un groupe d'individus. L'idée de l'**identité** de tous les individus est en effet une notion élémentaire, simpliste, mais qui ne fait nullement partie de la conception de la démocratie directe. Celle-ci est plutôt basée sur l'idée correcte de la **complémentarité** des individus, représentant chacun des dons propres, des expériences uniques propres. C'était également le raisonnement d'Aristote en cette matière.

Appendice n ° 2

Sur Protagoras

Nous savons relativement peu sur Protagoras d'Abdère (486-415) ami et conseiller de Périclès.

Nous ne possédons que des fragments de ses ouvrages multiples portant les titres sur la « Vérité », « l'Etre », « Réfutation », « les Grands Discours », « Traité des Dieux »,

« Contradictions », « du Gouvernement », « de J'Ambition », « des Vertus », « de la Constitution » (réunis dans H. Ritter et L. Preller, p. 177-182).

Esprit critique, anti-conformiste, et universel, « *expert en tous les divers arts, éducation, grammaire, logique, morale, politique, rhétorique, Protagoras scandalisa les Athéniens par son enseignement* », surtout quand son relativisme critique s'étend également au domaine délicat de la religion. On lui prête l'opinion suivante à ce sujet : « *Impossible de savoir si les dieux sont ou ne sont pas, car bien des obstacles nous empêchent de le savoir, et l'obscurité de la chose et la brièveté de la vie humaine* ». (Diog. Laert. , IX, 51).

Accusé d'impiété, il fut banni d'Athènes et ses livres furent brûlés.

Protagoras appartient aux sophistes présocratiques, mais même Platon, qui, le premier, attachait à ce terme le sens péjoratif qui lui est demeuré depuis, traite Protagoras plutôt comme un vrai philosophe, « *chercheur pénétrant de la sagesse* ».

C'est sous ce jour que Platon présente Protagoras dans le dialogue qui porte son nom, et qui constitue avec l'autre dialogue de Platon *Théétète* écrit peut-être vingt ans après, les deux références essentielles que nous possédons sur Protagoras.

Mais comme c'est Platon, à travers Socrate, qui présente ces idées, de façon du reste fort différente dans les deux dialogues, il est hasardeux d'en conclure avec certitude sur le contenu exact de celles-ci.

Nous ne nous intéressons pas ici aux idées de Protagoras concernant sa théorie de la connaissance et sa morale, que Platon expose dans *Théétète*.

Contentons nous de signaler qu'il paraissait partager le principe commun à tous les philosophes grecs qu'on ne pense pas ce qui n'est pas

(*Théétète*, 167a). Il paraissait également fonder son relativisme critique sur la conviction que la pensée est nourrie de la connaissance sensible, changeante, partageant avec Héraclite le perpétuel devenir de tout :

(*Théétète*, 152d). C'est sur ces considérations que Protagoras basait sa maxime fameuse inscrite en tête de son ouvrage sur *La Vérité*

: « *l'homme est la mesure de toutes les choses, de l'être de celles qui sont, du non-être de celles qui ne sont pas* ».

A quoi Platon opposera, dans *Les Lois*, que ce n'est pas l'homme, c'est bien plutôt Dieu qui est pour nous la mesure de toutes choses. Protagoras, matérialiste critique, procède d'Héraclite et de Démocrite, tandis que Platon reste le fondateur idéal de l'idéalisme absolu.

C'est dans *Protagoras* de Platon qu'il faut chercher les véritables opinions politiques de l'ami et conseiller de Périclès, imbus tous les deux de la pratique de la démocratie directe athénienne. Protagoras y développe l'idée que tous les hommes ont le don de « l'art politique », de la « politique », de la « vertu politique », en utilisant ces termes pour des notions plus ou moins identiques, mais qui se résument à ceci : que tous les hommes ont la capacité de porter un jugement correct sur les affaires générales de la cité, afin que la vie en commun, en société, soit possible, dans la justice, la vertu, l'amitié, qualités que les grecs anciens considéraient comme les qualités civiques par excellence. Notons que toutes ces qualités signifiaient pour eux fraternité dans l'équité de tous. Il y avait donc dans ces « vertus », dans ces qualités la prépondérance avant tout de l'élément démocratique

Protagoras, se référant au mythe de l'Epiméthée et de Prométhée, qui fait partie de la technique de la discussion à la fois démonstrative et dialectique des Anciens, insiste sur le caractère quasi inné de ce don de « l'art politique », quand il attribue à Zeus la manière selon laquelle doivent être données aux hommes « la pudeur et la justice » : pas comme les autres arts professionnels dans lesquels certains seulement excellent, mais équitablement, entre tous. « *Entre tous, dit Zeus, et que chacun en ait sa part : car les villes ne pourraient subsister si quelques uns seulement en étaient pourvus, comme il arrive avec les autres arts* ».

Ensuite, Protagoras affirme que ce don équitablement partagé entre tous les citoyens par prédisposition se renforce et se transmet par l'application, l'exercice et l'éducation, insistant sur l'apport de la vie publique active dans la cité, de la partici-

pation active aux affaires (comme le fait par ailleurs Périclès dans son éloge funèbre, cité par Thucydide) pour obtenir ce résultat. Protagoras croit fermement que « l'art politique », la « vertu politique », s'enseignent et se transmettent par la pratique et l'éducation, formant des citoyens actifs capables de gérer les affaires de la cité. Les Athéniens, selon Protagoras, partant de ces convictions, n'avaient pas tort « *d'écouter sur la politique les avis d'un forgeron ou d'un corroyeur* » et en second lieu de juger « *que la vertu (la vertu politique, l'art politique, la politique) peut s'enseigner et se transmettre* ».

Les pratiques de la démocratie directe étaient les meilleurs moyens pour arriver à ce dernier résultat.

Bibliographie : Parmi les meilleurs ouvrages et textes concernant Protagoras, citons : H. Gomperz, *Sophistik und Rethorik*, Berlin, 1912. G. Morrison, *The place of Protagoras in Athenian public life, 460-415* (Class. Quart., 1941). D. Lone, *Protagoras and the greek community*, Amsterdam, 1942. G. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, 1939. A. Levi, *The ethical and social thought of Protagoras*, Mind, 1949.

Appendice n° 3

Sur les citations de Lénine en 1917-1918.

La plupart des citations proviennent de l'ouvrage de Marcel Liebman, *Le léninisme sous Lénine* (Paris, Seuil, 1973). Les chapitres : « Le léninisme-et la démocratie révolutionnaire » (Tome I) et « Réalités et limites de la démocratie soviétique » (Tome II) de cet ouvrage sont en réalité à citer en entier. Et ceci pour illustrer entre autres dans quel esprit profondément démocratique Lénine a écrit son ouvrage inachevé, passablement bâclé (à cause des circonstances qui l'appelaient à l'action pour la Révolution), *L'Etat et la Révolution*. Pour expliquer également les multiples et significatifs accents « libertaires » qui fourmillent dans ses discours et écrits de la période allant de la veille de la Révolution d'Octobre jusqu'au printemps 1918, quand Lénine est amené à reconnaître que « *les briques qui serviront à bâtir le socialisme ne sont pas encore faites* », et s'amorce le tournant de Brest-Litovsk.