

## Démocratie directe

*« La “démocratie directe” est une fausse bonne idée. Elle partage avec sa grande sœur la démocratie tout court le fétichisme de la forme. Elle pense que la manière d’organiser une discussion collective préexiste à la discussion elle-même, et que cette méthode est valable partout, en tout temps, et pour tous types de propos.*

*Défendre la démocratie directe, l’opposer, comme “démocratie réelle”, à la fausse démocratie politique qui régit l’État, c’est croire que notre nature véritable serait enfin révélée si d’aventure on se libérait des contraintes que le système fait peser sur nous : mais se libérer de ces contraintes suppose une telle transformation qu’à la fin du processus nous ne serions plus nous-mêmes, du moins nous ne pourrions plus être ce que nous sommes dans la civilisation du capital. »*

Léon de Mattis, *Mort à la démocratie*, p. 74

*« Cette démocratie, c’est du bobard »*

Alain Finkielkraut, *Libération*, 17 avril 2016

Le mouvement des squares lors du printemps arabe, les différents « Occupy » et les « Indignados » en 2011, le parc Gezi en 2013, Nuit Debout en 2016... Que ce soit en France ou ailleurs, les exemples d’assemblées ouvertes dans les mouvements sociaux abondent. Ces assemblées diverses partagent une volonté d’affirmation, par des citoyens anonymes, du droit à la parole sur une place publique, et véhiculent, de manière plus ou moins explicite, une revendication de démocratie immédiate. Mais s’organiser sans hiérarchie, sans porte-parole et sans représentant, est-ce nécessairement de la « démocratie directe » ? Doit-on qualifier ainsi ces assemblées et au-delà les pratiques antiautoritaires développées au cours des luttes ?

Cette question ne porte pas seulement sur le vocabulaire. S’organiser suppose des choix qui sont autant de prises de positions. Une assemblée générale est-elle réservée à certains – par exemple aux travailleurs en lutte de telle usine, aux étudiants de telle université – ou au contraire ouverte à tous ? Cette assemblée doit-elle voter ? Comment la parole doit-elle s’y distribuer ? L’assemblée générale est-elle habilitée à prendre des résolutions qui engagent ensuite ses membres ? Doit-elle être considérée comme « souveraine » ?

Toutes ces questions reçoivent bien souvent une réponse exprimée sous la forme d’une évidence : les assemblée générales sont « démocratiques ». On désigne des « facilitateurs », on établit des listes de tours de parole, on invoque un certain nombre de règles pour débattre, et on finit parfois par voter des motions plus ou moins en rapport avec la lutte en cours.

Pourtant, il n'y a là aucune évidence. Lorsqu'on mène une lutte, il est très certainement nécessaire de débattre, de se mettre d'accord ou parfois de s'opposer. Mais, tout d'abord, ces discussions n'ont pas lieu seulement lors des grands rendez-vous des assemblées : elles peuvent aussi se tenir de manière très informelle dans toutes sortes d'occasions, autour d'un café, au long d'une occupation, pendant une pause. Ensuite, une lutte ne se mène pas que par des paroles. Par définition, il faut aussi des actes qui vont de la participation à une manifestation à l'organisation d'une grève, d'une occupation ou d'un blocage. Tous ces actes s'accompagnent de discours, et tous les discours, si possible, doivent s'accompagner d'actes, tant est si bien qu'une pratique de lutte réunit indissociablement l'un et l'autre.

Mais alors qu'un blocage, une grève ou une occupation requièrent la participation active et déterminée des personnes en lutte, le vote en assemblée générale relève de la même passivité que le vote lors des élections officielles. On peut voter une grève ou une occupation, mais on ne la rend réelle qu'en la faisant. Et pour se mettre en grève ou pour occuper, pourquoi devrait-on demander une autorisation préalable ? La grève ou l'occupation ne sont possibles que si un nombre conséquent de personnes déterminées s'y rallient : elles sont donc, par elles-mêmes, une manière de montrer qu'on est nombreux. Une assemblée peut être un moment important pour compter les forces et se donner mutuellement le courage de passer à l'action. Mais ce qui importe alors, ce n'est pas le formalisme de la discussion, et même le contenu de celle-ci n'est parfois que secondaire. Dans les assemblées d'Occupy, de La Puerta del Sol ou de Nuit Debout, l'essentiel n'est pas ce que disent celles et ceux qui prennent la parole, mais le fait même d'occuper une place pour s'exprimer.

Quant aux procédures de la démocratie directe, elles révèlent les mêmes tares que celles de la démocratie représentative. Les militants professionnels des petites ou grandes organisations y expérimentent les mêmes procédés truqués. Qui a déjà assisté aux menées de tel ou tel syndicat dans les coordinations ou les assemblées de grève comprendra parfaitement de quoi il est question. Invoquer la démocratie lors des assemblées générales revient à présupposer ce que doit être la forme d'une décision collective. On imagine que seules des procédures qui singent celles de la démocratie d'État permettent d'adopter des résolutions communes. On prend pour des données intangibles ce qui n'est que le fruit d'un rapport social spécifique. Comme pour l'économie, la justification de la démocratie procède de la naturalisation de réalités qui sont le produit d'une époque historique déterminée.

Le problème soulevé par les quelques lignes citées au début de cet article est toujours d'actualité. Montrer que la critique de l'État doit s'étendre aussi à la notion de démocratie directe est un enjeu théorique et pratique pour les luttes actuelles.

Cette critique n'est pas à mener au nom d'un principe hiérarchique, mais dans la perspective contraire. Il ne sera pas question ici des doctrines qui encensent l'autorité et qui réclament un homme à poigne à la tête de l'État. Si ces idéologies peuvent s'accommoder d'élections<sup>1</sup>, elles ne goûtent guère la notion de démocratie directe puisqu'elles posent pour principe que c'est le leader qui doit montrer la voie au peuple. On ne peut pas minimiser ce que la démocratie directe peut représenter comme charge symbolique contre ces idéologies du chef ou du caudillo. Mais cette question doit être mise à part, car c'est seulement entre celles et ceux qui entendent contester le principe de toute autorité que le débat est posé.

---

<sup>1</sup> Des dictateurs patentés comme Poutine ou Erdogan sont régulièrement réélus dans leurs pays, au prix, il est vrai, de quelques libertés avec les standards communément admis de « l'État de droit ».

\*\*\*

La question à laquelle la démocratie est, dans son principe, une réponse, pourrait se formuler ainsi : comment un grand nombre de volontés individuelles peuvent-elles se mettre d'accord sur les sujets qui les concernent collectivement ? Il faut signaler que cette question, ou une question très proche, ne concerne pas que la démocratie, mais toute forme d'organisation étatique. La seule différence est que la revendication d'égalité entre les volontés particulières, propre à la démocratie, disparaît quand il s'agit d'un État autoritaire. Mais la nécessité de devoir prendre des décisions au nom de tous est bien la justification élémentaire de tout État. La démocratie se contente d'affirmer que ces décisions doivent être prises par l'ensemble des membres de la communauté et non par une élite. Quant à la démocratie directe, elle ne fait que reprocher à la démocratie représentative de trahir cette promesse d'égalité.

La question ainsi formulée s'applique aussi à des organisations qui, sans être des États, partagent avec lui la même problématique. C'est le cas, par exemple, des partis ou des syndicats qui élisent des délégués, organisent des congrès et désignent des dirigeants. Ces organisations politiques ont en commun avec la démocratie représentative d'État les notions de mandat, de porte-parole et de direction élue pour mettre en œuvre la « volonté » majoritaire.

La démocratie directe semble s'opposer à l'État parce qu'elle peut concerner des formes politiques auto-organisées et non-étatiques. Mais cette opposition n'est qu'apparente. D'abord, il existe des formes de démocratie directe d'État : tel est le cas des fameux cantons suisses toujours donnés en exemple. Ensuite, le formalisme de la démocratie directe peut être largement aussi poussé que celui de la démocratie représentative : c'est le cas de ces assemblées qui choisissent d'adopter les règles délibératives des « codes » publiés en Amérique du Nord, comme ceux de Victor Morin ou Henry Martin Robert. Le lien entre démocratie « directe » et « indirecte » est ici évident puisque ces auteurs avaient pour premier objectif de trouver la forme idéale du débat au sein des assemblées parlementaires. De fait, les questions de principe que doivent résoudre des assemblées générales auto-organisées et des assemblées parlementaire sont à peu près les mêmes, à ceci près que les parlementaires de la démocratie représentative sont les obligés des lobbys qui les ont soutenus. Ici la démocratie directe se présente comme le modèle dont la démocratie représentative ne serait que la forme dévoyée.

Nous pouvons donc dire que la démocratie, directe ou représentative, et un certain nombre d'organisations politiques non étatiques partagent le fait de chercher à être une réponse à une question commune : et que même les États non démocratiques sont une réponse à une question assez proche, à cette seule différence que l'égalité de principe entre les membres de la communauté disparaît. Ajoutons que les États non démocratiques et même certains États démocratiques imposent leur volonté à des personnes qui ne sont pas des membres à part entière de leur communauté. Ces populations soumises ou colonisées n'ont pas voix au chapitre pour élaborer les décisions auxquelles elles devront néanmoins se plier. Dans tous les cas, l'objet affiché est de trouver la forme d'organisation collective qui transcende les divergences individuelles. Ce n'est que dans la méthode pour donner une direction commune au rassemblement des volontés particulières que dictature et démocratie se différencient.

Encore une fois, on ne dira pas ici que toutes les réponses à cette problématique sont égales et se valent. Ce n'est pas la même chose de dire que quelques uns doivent décider pour tous sous prétexte de leurs mérites, de leur pureté raciale ou parce qu'ils ont été choisi par Dieu, et de

dire que tous les êtres humains sont égaux pour participer aux décisions communes. Ce n'est pas la même chose non plus de proclamer cette égalité dans les discours tout en la niant dans les faits, comme le font si bien les démocraties capitalistes, ou de la rechercher sincèrement. Néanmoins, et c'est là le point théorique crucial, toutes ces solutions sont une réponse à un problème commun : et c'est bien le drame de celles et ceux qui cherchent à échapper à l'emprise autoritaire de l'État que de se situer dans la même problématique que lui. Ce n'est pas sur les solutions divergentes mais sur la question elle-même qu'il faut porter notre attention.

\*\*\*

Cette question a pour première caractéristique qu'elle semble être une évidence. Il n'est pas possible, semble-t-il, de poser le problème des décisions qui concernent un certain nombre d'individus d'une autre manière. Puisque nous sommes des milliards d'être humains sur terre, il faut bien qu'on arrive à s'accorder. Chacun a ses envies, ses intérêts, ses idées particulières : trouver une manière de vivre ensemble suppose un accord généralisé des volontés. Cette manière de voir est très proche de celle du « contrat social ». La pensée du contrat social est celle qui voit l'être humain à « l'état de nature » comme une personne isolée, reliée dans son enfance à ses parents, puis une fois adulte sans relations sociales d'aucune sorte sinon pour fonder une nouvelle famille restreinte. Dans l'esprit des théoriciens du contrat social – de Grotius à Hobbes, de Rousseau à Locke – l'état de nature ne représente pas une période historique dont on se doute bien qu'elle n'a jamais existée. Il s'agit seulement de se figurer l'abstraction d'un être humain non socialisé afin de s'interroger sur l'étendue de ses droits face à la société. Il n'en reste pas moins que la conception que l'on se fait de l'individu se reflète dans cette manière de voir, et on peut dire que cette conception est celle qui a fondé la majeure partie des théories politiques contemporaines.

Il existe d'autres exemples de formes sociales qui paraissent « naturelles » mais dont on a pu comprendre, par la comparaison avec d'autres sociétés, qu'elles sont en fait le produit de l'histoire. C'est le cas du travail, par exemple. Envisagé sous un angle général, le travail paraît être une donnée évidente et éternelle. Il faudra toujours travailler puisqu'il faudra toujours manger. Mais le « travail » en tant qu'activité spécifiquement productive et identifiable comme telle, séparée donc d'autres types d'activité humaine au point qu'on puisse les lui opposer n'est pas apparu spontanément. On sait que les premiers anthropologues à avoir voulu mesurer le « temps de travail » dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs ont été confrontés à des problèmes insolubles. Fallait-il considérer les rites qui précèdent la chasse comme faisant partie de celle-ci ou comme un ornement surajouté ? Incontestablement, les chasseurs-cueilleurs passent, dans leur journée, un certain temps consacré à rassembler de quoi se nourrir, se vêtir, etc. Mais comptabiliser ce temps en le différenciant d'un temps consacré à des occupations sociales, rituelles ou difficilement classables s'est révélé une tâche ardue et en partie arbitraire.

Pour que la notion de travail soit à ce point familière qu'elle paraisse évidente, il faut donc tout sauf un état « naturel ». Bien au contraire, une fort longue habitude, ancrée dans l'histoire, est nécessaire. *« L'indifférence à l'égard d'un genre déterminé de travail présuppose l'existence d'une totalité très développée de genres de travaux réels dont aucun n'est plus absolument prédominant (...) L'indifférence à l'égard de tel travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à l'autre et*

*dans laquelle le genre précis de travail est pour eux fortuit, donc indifférent.* »<sup>2</sup> Cette catégorie si simple et si générale qu'elle semble devoir être éternelle ne pouvait véritablement s'épanouir que dans une société où le travail est au fondement des relations sociales.

De la même manière, la nécessité d'une forme d'organisation permanente pour s'occuper de ce qui est commun ne peut émerger qu'à la suite d'un processus historique déjà à l'œuvre durant l'Antiquité. À l'apogée de ce processus s'épanouit la notion d'autonomie de la volonté individuelle, notion qui a connu son essor avec la montée en puissance de la société bourgeoise puis a triomphé avec le développement du capitalisme industriel. Non pas qu'une telle idée soit impossible à exprimer, sans doute, dans toutes sortes d'époques différentes : mais pour qu'elle devienne à ce point une évidence, il faut la longue histoire d'une société marquée par la séparation entre les producteurs et leurs produits. Il faut cette habitude, profondément ancrée dans les mœurs et les consciences, de trouver les éléments nécessaires à la vie de tous les jours en échangeant son travail contre de l'argent et cet argent contre des marchandises : autrement dit, de n'avoir, sur les choses produites et consommées, qu'une vision étroite, individuelle et séparée, sans qu'aucune perspective d'ensemble ne s'impose jamais sur le pourquoi et le comment d'une telle production et d'une telle consommation. C'est ce rapport séparé à l'accès de ce qui est nécessaire à la vie de tous les jours qui fortifie cette vision segmentée de l'individu dans son rapport à la société. Certes, il est possible de penser différemment dans la société actuelle : après tout, ce texte en est un bon exemple. Mais nous parlons de ce qui s'impose massivement et majoritairement dans les consciences, et qu'on ne peut remettre en cause que par des raisonnements aussi longs à développer que ceux qui sont exposés ici. De toutes les façons possibles de penser le rapport entre individu et collectif, celle qui semble le mieux correspondre à notre expérience immédiate prend la forme de l'évidence pour beaucoup d'entre nous.

C'est donc dans une société comme la nôtre, où chaque instant de la vie commune paraît sans lien les uns avec les autres, que la prétendue nécessité d'accorder ces volontés suppose un mode d'organisation particulier. Ce mode d'organisation, et la manière de le penser, a un nom : c'est la politique. L'idée même de « politique » présuppose que ce qui concerne la vie en commun se pose de manière spécifique par rapport à la vie individuelle. Certains événements quotidiens, pourtant aussi sociaux que les autres, ne rentrent pas dans le champ de la « politique » mais dans l'espace de la vie privée, tandis que d'autres font partie de la vie publique et politique.

Cette conception qui voit la société comme une collection d'individus et, partant, les décisions collectives comme une somme de décisions individuelles additionnées les unes aux autres, bien qu'adéquates aux apparences de la vie sous le capitalisme, est une vision quelque peu déformée. Les décisions collectives ne sont jamais une somme de décisions individuelles, de même que la vie en société n'est pas la reproduction, sur une échelle élargie, de la vie individuelle. On sait d'ailleurs très bien que les choix des électeurs ne sont soumis à nulle fantaisie particulière. Il existe une science électorale qui sait expliquer, par de multiples facteurs historiques et sociologiques, pourquoi on vote de telle manière dans telle région ou dans telle catégorie sociale. Si l'on s'en tient à un niveau individuel, certes, des exceptions variées et fantaisistes surviennent continuellement. On peut être issu de tel milieu, avoir connu telle expérience ou telle histoire, et ne pas se comporter comme la plupart de celles et ceux qui sont dans notre cas. Mais précisément nous ne parlons pas ici de ce niveau. Si l'on

---

<sup>2</sup> Karl Marx, « Introduction de 1857 », *Grundrisse*, T. 1, éd. sociales, pp. 38-39

demeure sur leur terrain, celui des grands nombres, alors de tels déterminismes sociaux sont absolument incontestables.

Il y a une science pour décrire ces déterminismes et même une science pour les manipuler : comme, par exemple, le marketing et la communication politique, techniques destinées à vendre des marchandises et des politiciens auprès des consommateurs-électeurs. Mais la question, ici, n'est pas de les recenser et encore moins d'en commenter les divers aspects sociologiques. Il s'agit juste de faire remarquer que tout ce que ces sciences sociales nous démontrent jour après jour va à l'encontre de cette idée que la démocratie permettrait de faire des « choix » et représenterait la « volonté » des électeurs.

On peut aussi facilement comprendre intuitivement combien les « choix » exprimés dans les élections n'en sont guère. On vote plus souvent pour éliminer un politicien dont on ne veut pas plutôt que pour une politique qu'on appelle de ses vœux. Lorsque le bulletin que l'on glisse dans l'urne ne vise qu'à faire barrage à un populiste réactionnaire et alors qu'on sait pertinemment que celui pour qui on vote n'améliora en rien notre condition, où est le choix ? C'est bien de cette manière, pourtant, que se présentent les élections dans la période actuelle. La séquence inaugurée par le second tour des élections présidentielles en 2002 n'est pas prête de se refermer.

Et de manière plus générale, face à un personnel politique obnubilé par sa conquête du pouvoir et des médias qui confisquent toute parole publique, comment parler de « volonté populaire » ? Mais on se trompe souvent sur l'ordre de la causalité. Ce n'est pas parce que le personnel politique est avide de pouvoir et que les médias pratiquent la censure que la démocratie ne représente pas la « volonté populaire ». C'est bien plutôt parce qu'il n'existe de toute façon aucune « volonté populaire » autre que celle façonnée par le système démocratique que les choses sont ainsi. La cupidité des politiciens et la bassesse des journalistes sont indéniables. Mais ni cette cupidité ni cette bassesse ne sont des causes de la corruption du système tout entier. Elles en sont plutôt les conséquences<sup>3</sup>.

D'ailleurs, si les politiciens ont tout le temps à la bouche des expressions comme « le choix des électeurs » ou « la volonté des Français », on sait bien qu'il ne s'agit là que de formules qui ne prêtent pas à conséquence. Les théoriciens de la démocratie représentative reconnaissent explicitement que l'élection ne revient pas à laisser le peuple décider de la politique menée par le gouvernement. Comme l'écrit fort justement un professeur de sciences politiques dans une tribune du journal *Le Monde* : « Le vote vise principalement à produire la légitimité, à fabriquer du consentement à l'autorité »<sup>4</sup>. Il faut se souvenir de la manière dont le suffrage universel a été établi progressivement dans un pays comme la France. C'est par élargissements successifs et prudents et avec la fabrication concomitante d'un « citoyen » adéquat à ce système que la démocratie représentative y a été introduite. Les conservateurs intelligents qui ont le plus œuvré en ce sens – les Tocqueville, les Thiers – illustraient bien la formule mise dans la bouche d'un de ses personnages par l'écrivain Tomasi di Lampedusa : « Il faut que tout change pour que rien ne change ». Il s'agissait de s'assurer que les pouvoirs concédés aux électeurs n'allaient pas bouleverser les hiérarchies et le rapport social : la République les aura, de ce point de vue, entièrement rassurés. C'est que le système

---

<sup>3</sup> Il ne s'agit pas d'exonérer les politiciens de leurs responsabilités. De Le Pen à Mélenchon, de Chavez à Ocalan, de Lénine à Che Guevara, de Trump à Bernie Sanders, *ce sont bien tous les mêmes*. Mais ce qui est affirmé, c'est que remplacer ceux-ci par d'autres ne changerait rien, fondamentalement, à la question.

<sup>4</sup> Tribune parue dans le monde daté du 12 octobre 2016 et intitulée : « L'électeur de gauche n'aura-t-il qu'un choix par défaut ? »

démocratique ne repose pas sur un « accord des volontés » mais sur l'approbation passive des citoyens du bas de l'échelle aux actes des élites qui les gouvernent<sup>5</sup>.

C'est pourquoi les tenants de la démocratie directe sont un peu dans la situation des idiots du village : ceux qui croient dur comme fer à la fable à laquelle les autres ne font que mine d'adhérer. Dans un monde où règnent les mœurs aliénées de la civilisation du capital, ce sont les égoïsmes, les aigreurs et les socio-pathologies qui s'expriment d'abord quand on laisse tout un chacun donner son opinion dans son coin. Qu'est-ce que serait une « démocratie directe » qui se donnerait comme tâche d'assumer ce qu'un État moderne contemporain organise de nos jours ? Un chaos indescriptible d'opinions et d'avis divergents dont rien ne sortirait, sinon qu'il faut bien, à un moment, choisir les quelques responsables qui finiront par prendre les décisions qui s'imposent...

On aurait donc tort de croire que les tares de la démocratie représentative pourraient être corrigées par la « démocratie réelle ». Le mal est plus profond et la solution plus complexe. La « démocratie directe » n'est pas le remède aux défauts de la démocratie représentative : on ne pourrait pas y exprimer plus de « choix ». Et même dans la démocratie parlementaire, il n'y a pas que les électeurs pour être privés de pouvoir. En 2005, le rejet du traité constitutionnel européen lors des référendums français et irlandais conduisait à faire voter un nouveau texte, très proche de l'ancien. On criait alors au déni de démocratie, puisque l'élite politique, faisant fi du souhait des électeurs, s'arrangeait pour continuer la construction européenne dans le sens libéral qu'elle souhaitait. Mais on n'a que très peu commenté un autre magnifique « déni de démocratie » qui concernait les élus eux-mêmes. En 2008, l'intervention de l'État fédéral américain était indispensable pour sauver le système financier mondial. Quelques sénateurs conservateurs ne purent se résoudre à jeter aussi vite à la poubelle le crédo ultra-libéral professé depuis tant d'années par les politiciens américains. Le plan de sauvetage des banques, appelé le plan « Paulson » du nom du secrétaire d'État au trésor américain, fut rejeté par le Sénat. On dut s'arranger pour faire voter à ce même Sénat un second plan, clone du premier, pour éviter la débâcle, et les sénateurs récalcitrants ne purent faire autrement que d'acquiescer. La nécessité qui s'était alors emparé de l'État pour sauver le système financier international était de celle contre laquelle aucune volonté ne pouvait s'opposer, pas même celle des élus du parlement de l'État le plus puissant du monde.

La « volonté populaire », quelle que soit la manière dont on choisit de la faire s'exprimer, ne peut vouloir que ce qu'il est possible de vouloir. La contrainte doit se chercher au plus profond du rapport social.

\*\*\*

Qu'il soit dit ici, en passant, deux mots de cette contrainte que nous venons d'évoquer. C'est en effet un des points les plus mal compris et les plus caricaturés de la théorie de Marx et Engels. On a trop souvent cru y voir une relation mécanique entre deux niveaux, un « culturel » et un « économique », le premier étant déterminé par le second. On fait ainsi de la pensée de Marx et Engels une sorte de déterminisme économique aussi vulgaire que celui des économistes capitalistes. Il va de soi que cette lecture est largement biaisée. Avant tout, le rapport social est un rapport entre des êtres humains, plus précisément entre des groupes d'êtres humains. Il n'est pas possible de détailler ici comment les nécessités de « la

---

<sup>5</sup> Sur un plan strictement juridique, c'est tout le « contrat social » qui devrait être frappé de nullité, puisque le consentement n'y est donné que par un mélange d'erreur idéologique, de violence étatique et de dol politicien.

production et la reproduction de la vie immédiate » impriment leur marque dans les corps et les esprits. Il faut simplement comprendre que les représentations conceptuelles de ceux qui agissent, de même que leur « volonté », c'est à dire les buts et choix conscients qu'ils se donnent dans leurs actions, sont nécessairement inscrits dans ce rapport social général.

Un tel déterminisme doit cependant être compris d'une manière assez fine. Tout d'abord, on n'insistera jamais assez sur le fait qu'il ne doit pas être pris comme un déterminant des positions très marginales. L'imagination humaine se caractérise par son exubérance chaotique et baroque : dans une époque donnée, beaucoup peut être pensé et dit. Mais quel que soit l'intérêt qu'on peut porter aux marges, il n'en reste pas moins que ce qui est déterminant pour qu'une représentation idéale devienne prédominante, c'est sa capacité à être en adéquation avec les données les plus ordinaires de la vie sociale. Entendons-nous bien : « en adéquation » ne veut pas dire « vrai », au sens où les idéologies dominantes sont conditionnées par l'intérêt de la domination sociale. Mais elles sont néanmoins « vraies » en ce qu'elles expriment quelque chose d'existant dans ce rapport social, sinon elles n'acquerraient pas une telle force. Il n'existe de toute façon pas une seule idéologie dominante mais plusieurs, contradictoires entre elles et qui s'affrontent allégrement avec les forces capitalistes dont elles sont l'expression.

Le capitalisme, logiquement marqué, à ses origines, par le contexte historique de son apparition, s'est remarquablement adapté depuis deux siècles. Durant cette période, il s'est étendu jusqu'à régner sans partage sur l'ensemble de la planète. Ce faisant, le capitalisme a subverti les sociétés traditionnelles qu'il a pénétrées : mais il s'est lui-même transformé au contact de ces sociétés. Il a ainsi évolué dans ce qu'il peut avoir de plus souple, à savoir ses justifications idéologiques et existentielles.

Les caractéristiques de la circulation de la valeur et de l'extraction de la survaleur sont restées globalement les mêmes depuis l'analyse qu'en a fait Marx. Le rapport entre capital et travail demeure identique alors même que les particularités sociologiques de la classe capitaliste et du prolétariat ont été bouleversées. L'idéologie bourgeoise du travail, du progrès technique et du parlementarisme, si prégnante au XIX<sup>e</sup> siècle qu'elle pouvait alors paraître comme un attribut nécessaire de ce mode de production, n'est plus qu'une vision parmi d'autres qui sont tout aussi capitalistes qu'elles. Fascismes et « socialisme réel<sup>6</sup> » avaient déjà disputé l'hégémonie idéologique au capitalisme libéral au cours du XX<sup>e</sup> siècle. À présent, le pire obscurantisme religieux s'accommode sans sourciller de toute la science et la technique capitaliste tant que celle-ci lui permet d'assouvir ses rêves de domination. Le même rapport social peut se présenter tour à tour sous un jour démocratique ou autoritaire, nationaliste ou transnational, laïc ou théocratique sans que son fonctionnement n'en soit fondamentalement affecté. Toutes ces idéologies sont au service d'États qui sont en réalité soumis aux déterminations imposées par la circulation de valeur : mais celles-ci sont si profondément enfouies sous le fatras des idéologies qui s'affrontent<sup>7</sup> qu'elles finissent par ne plus être remarquées. Il y a des lois sur les entreprises, la finance et les contrats de travail en Iran comme aux États-Unis, en Israël comme en Turquie, en Chine comme au Brésil. Bien entendu, ces lois et les réalités qu'elles encadrent diffèrent en fonction de l'insertion du pays dans le marché mondial, de la puissance de son économie et de son administration. Mais les principes en sont partout les mêmes, et les différences sont motivées par la même logique globale.

---

<sup>6</sup> Les régimes « soviétiques » ou « socialistes » d'après la révolution de 1917 sont une forme de capitalisme monopolistique d'État caché sous les oripeaux du marxisme.

<sup>7</sup> Elles s'affrontent réellement, mais le capitalisme est dans tous les camps, de même, d'ailleurs, que les prolétaires embarqués dans des guerres qui ne sont pas les leurs.

Dans les faits, outre les nécessités du rapport social capitaliste en tant que telles, bien d'autres contraintes viennent aussi se mêler, issue de l'évolution des mœurs, du poids des archaïsmes religieux et de la force que les clergés exercent encore sur les soupirs de la créature opprimée. Le déterminisme du capital est le déterminisme le plus profond sur lequel viennent s'empiler d'autres nécessités sociales et historiques. Dans le chaos des situations historiques, seules des solutions compatibles avec le fonctionnement de la circulation de valeur peuvent émerger et prendre le pas, dans un contexte donné, sur les autres.

Il est certain que le capitalisme peut adopter une souplesse politique et idéologique plus étendue que les modes de production antérieurs : souplesse qui sera d'ailleurs d'autant plus accentuée que l'on s'éloignera des questions « économiques » pour s'élever dans les hautes sphères des représentations culturelles. Alors, oui, on peut décider de légaliser le mariage entre personnes de même sexe, ou refuser de le faire, sans que l'une ou l'autre de ces solutions ne gêne fondamentalement l'exploitation et l'extraction de la survalueur. Depuis que la contestation culturelle, qui fut une composante de la poussée prolétarienne au cours des années 1960 et 1970, a été définitivement récupérée par la civilisation du capital, on peut être libéral de mœurs sans que cela ne change rien à la problématique centrale de domination du capital et de la marchandise. Que ces questions soient l'objet d'affrontements violents entre idéologies toutes également capitalistes ne change rien au problème.

C'est cette remarquable plasticité sociale, associée à la puissance technique du développement industriel, qui a rendu la victoire du capitalisme incontestable à la surface de la planète. Mais il en résulte qu'on peut croire que toutes sortes de « sociétés » existent sans voir qu'il s'agit toujours de sociétés du capital. On nous parle du « choc des civilisations » au moment précis où celui-ci est achevé. Il n'y a plus rien pour entrer en collision avec la civilisation du capital. Le seul choc qui demeure, c'est celui des sous-civilisations capitalistes entre elles. Le heurt est potentiellement violent, mais il n'en reste pas moins interne à un système.

Associée à l'histoire particulière du capitalisme, l'illusion que l'État peut faire des choix est née dans les siècles de la révolution bourgeoise. En réalité, les contraintes de la valorisation sont absolues et ne peuvent être défiées. Seules les combinaisons idéologiques qui les respectent ont une chance de s'établir durablement comme modèle. Les héritages sociaux et historiques, quant à eux, fondés sur le poids des habitudes, des mœurs, des structures sociales, et venus tout droit de modes de production antérieurs, sont beaucoup plus fragiles : les contraintes de la valorisation les font voler en éclat ou les recomposent à sa façon. Certains disparaissent corps et bien mais d'autres, parce qu'ils s'enchaînent d'une manière ou d'une autre dans la nouvelle forme d'exploitation, connaissent au contraire une forme de modernisation.

Le rapport social capitaliste n'est en lui-même ni raciste, ni patriarcal, ni colonial. Il a montré dans l'histoire comment il peut en revanche aisément se combiner avec toutes ces dominations et les utiliser à son profit. Il est toujours possible de combattre avec succès l'une d'elle et de la faire reculer, par des luttes, dans un espace et une époque donnés. Mais ce recul, d'une part, se fera sentir surtout dans les couches les plus aisées, puisque la liberté dans le monde du capital suppose toujours de disposer des ressources nécessaires pour la rendre effective, et d'autre part se paiera de l'avancée d'une autre forme de domination quelconque destinée à remplir la même fonction que la première : justifier la place réservée à certains ou à certaines dans les rapports de production. Le capitalisme doit sans cesse reproduire ce moment où le prolétaire vend sa force de travail au capital, lequel doit donc disposer, à un

coût raisonnable, de travailleurs dans toutes les branches et à tous les niveaux. L'assignation d'une part de la population travailleuse à telle ou telle tâche suppose donc bien une domination dont l'ancienneté et l'ancrage dans les mentalités et les habitus sociaux permet d'asseoir la légitimité. Le capitalisme peut se passer, en partie au moins, de telle ou telle domination opportunément remplacée par une autre. Il ne peut pas se passer de domination en général parce que, comme rapport d'exploitation, il est et sera toujours un rapport de dominants à dominés.

Face au capitalisme, il faut réaffirmer la nécessité de penser un rapport social qui tranche absolument avec ces déterminations. Dans un tel rapport social, il n'y a pas de « démocratie » parce qu'il n'y a pas de « politique » comme moment séparé de la vie quotidienne. L'abolition du travail n'est pas la disparition de l'activité, mais abolition de la distinction entre travail et non-travail, car seule une société fondée sur l'exploitation a réellement besoin que cette distinction soit centrale. L'abolition du genre n'est pas l'anéantissement des caractéristiques biologiques, mais abolition de l'importance de ces caractéristiques, car seule une société patriarcale a besoin de faire d'une caractéristique biologique le marqueur d'une distinction sociale. De même, l'abolition de la politique n'est pas la disparition de la nécessité de décisions prises en commun, mais seulement de l'organisation séparée qui serait dédiée à cette tâche, car seule une société de classe a besoin que les rapports sociaux soient régulés par une instance spécifique.

Dans un monde libéré du capitalisme, il n'y a aucune négation de l'individu. C'est le capital qui nie l'individu en en donnant une vision étriquée. Si la liberté s'arrête là où commence la liberté d'autrui, alors ce sera forcément une liberté limitée, et d'autant plus limitée qu'autrui est innombrable. La richesse de la vie ne se mesure pas à l'autonomie des choix individuels. Les choix de l'individu du capital, supposés indépendants, ne le sont pas : ce sont des choix contraints par les nécessités matérielles et les impératifs idéologiques. La véritable liberté ne peut résider que dans l'élargissement des possibles tant individuels que collectifs. Un tel élargissement se gagne par un agencement multiple et différencié de la vie sociale. Si la liberté est la multiplication des possibilités par l'extension maximum des manières de vivre, alors le communisme est véritablement le règne de la liberté individuelle et collective.

\*\*\*

Ce long détour par le rapport entre les soi-disant choix politiques et les nécessités réelles de l'organisation collective dans le mode de production capitaliste nous ramène à une conclusion simple. La démocratie, directe comme indirecte, est une réponse à une question qui est l'expression d'une contrainte du monde capitaliste et des rapports de classe. Ce n'est pas la réponse qu'il faut chercher, c'est la question qu'il faut abolir.

Mais « abolir la question », autrement dit abolir le rapport social capitaliste reste une tâche difficile : le fruit d'une révolution, ni plus ni moins. Une telle abolition ne se décrète pas d'un coup de baguette magique. En attendant, l'individu tel que nous le connaissons, c'est l'individu du capital. C'est donc bien avec lui que se construit le mouvement qui vise l'abolition du capitalisme. N'est-ce pas par la démocratie directe, vue cette fois non comme une fin, mais comme un moyen, qu'une telle abolition est possible ? Le changement de mode de production pourrait-il être la conséquence d'un « choix » qui se serait exprimé par des formes d'auto-organisation proches de la « démocratie directe » ? Autrement dit, la révolution peut-elle débiter par l'instauration d'une forme de démocratie directe qui sans être une fin en soi serait le premier pas de toute transformation ?

Pour comprendre pourquoi cela est impossible, il faut saisir que le changement du rapport social lui-même ne peut pas être la conséquence d'un « choix ». Si le changement ne peut être le fruit de la « démocratie directe », c'est parce que le système ne peut pas être changé sous l'effet d'une quelconque volonté qui serait l'expression d'un accord unanime ou majoritaire. Aucun rapport social n'est jamais né d'un accord de volontés. La « volonté » est le fruit du rapport social : comment pourraient-elle en être l'origine ? Il y a bien une affaire de volonté dans la révolution, mais c'est une volonté qui ne peut s'exprimer qu'au sein d'une structure sociale déjà caractérisée. La volonté de changement ou de révolution est elle-même le produit du rapport social.

Dans le capitalisme, les deux pôles liés à la valeur, le capital et le travail, entretiennent un rapport conflictuel qui alimente le rapport social et en même temps possède la possibilité de l'abolir. Ce n'est que dans ce cadre conflictuel et contradictoire que la volonté de changement peut prendre corps. On peut sans aucun doute se rassembler pour discuter à nombreux du monde dont on rêve, mais on ne peut prendre, dans ce rassemblement de rêveurs, aucune initiative concrète pour le faire advenir. C'est au cours des luttes qui s'inscrivent dans le rapport conflictuel entre capital et travail qu'il est possible d'entrevoir, de manière pratique, les éléments concrets du changement.

Même si la volonté peut prendre en considération, de manière abstraite, la transformation de l'ensemble du rapport social, elle ne peut s'exercer véritablement que sur les questions immédiates de la lutte. Autrement dit, on peut sans doute *vouloir* l'abolition du rapport social capitaliste mais on ne peut pas le *choisir*. Le processus par lequel l'histoire accouche d'un nouveau rapport social est le fruit d'une multitude de facteurs entremêlés au cours duquel les choix sont d'abord le reflet des nécessités immédiates. Il y a certes bien des manières de répondre à une nécessité, et la vision d'un futur possible peut sans doute, aux côtés de multiples autres facteurs, jouer un rôle dans le processus. Mais ce n'est jamais l'élément déterminant et au total une révolution n'est pas l'expression d'*un* choix. Se poser la question de la manière d'exprimer ce choix est donc une fausse question.

S'en tenir aux problèmes du mode d'organisation politique, c'est se limiter à ce que la politique peut organiser, c'est à dire aux rapports entre des individus qui ont admis que ce monde, le monde du capital, est leur horizon indépassable. Pour qui veut agir dans une perspective de critique radicale du rapport social capitaliste, il est indispensable de se poser la question d'un fonctionnement égalitaire dans la lutte qui ne se laisse pas paralyser par l'idéologie démocratique.

\*\*\*

La critique de la démocratie ne vise pas à proposer un « meilleur » mode d'organisation que celui qui est prôné par l'idéologie démocrate, mais à montrer que, contrairement à ce que cette idéologie veut nous faire croire, il n'y a pas de modèle à suivre. Il n'est donc pas question de trouver une réponse définitive aux questions qui ont été posées dans l'introduction de ce texte (qui doit participer à une assemblée générale, comment la parole doit-elle s'y distribuer, comment les décisions y sont-elles adoptées, etc.). Les solutions se trouvent dans le cours de la lutte, et les critères qui conduisent à l'adoption de certaines et au rejet des autres ne sont pas à puiser dans les principes abstraits de l'idéal démocratique. Ces critères ne peuvent venir que du contenu de la lutte elle-même.

Pour pouvoir avancer un peu dans la réflexion, il faut préciser ici ce qu'on entend par les « mouvements sociaux » évoqués au début de ce texte et, de manière plus générale, par la notion de « lutte ». « La lutte » peut s'accomplir selon des modalités très diverses, et on ne peut pas en donner une définition uniquement formelle. Pour appréhender la question de la lutte, il faut partir du rapport social en général. L'existence de la monnaie, du salaire et du travail et leur rôle central dans tous les aspects de la vie sociale témoignent de la persistance de l'exploitation et du rapport de classe<sup>8</sup>. Inscrire les luttes dans le face à face de la classe capitaliste et du prolétariat offre un critère de compréhension et de jugement sur celles-ci. Disons-le donc clairement : la « lutte » dont il est question dans ce texte, c'est la lutte des classes.

La lutte des classes prend des formes très diverses : revendications catégorielles, révoltes individuelles, « délinquance », etc. Elle ne se cantonne pas au domaine d'action des syndicats et ne porte pas seulement sur la question du travail. Dans un monde où le capitalisme prend en charge la totalité de la reproduction de la vie sociale, les mouvements de chômeurs, de mal-logés, de sans-papiers ou les oppositions aux projets d'aménagement du territoire en font partie. Elle n'est pas à catégoriser comme « révolutionnaire » ou « réformiste ». Les luttes suivent souvent le même schéma : elles commencent par des revendications spécifiques puis éventuellement s'élargissent à mesure des remises en cause pratiques qu'elles rendent possibles. D'un côté, on pourrait dire que la lutte est toujours défaite tant qu'elle ne devient pas révolution. Mais d'un autre côté, plus la défaite est tardive, moins elle est une défaite. L'enjeu est celui du prix à payer, par le capital, pour un retour à la normale. Plus la lutte aura su s'étendre et s'approfondir, plus ce prix est élevé : plus la lutte, au contraire, sera demeurée confinée quantitativement et qualitativement dans les cadres ordinaires de la reproduction des catégories du capital, plus ce prix sera bas.

La lutte des classes est bifide. Elle est incluse dans le rapport de classe et en ce sens reconduction du rapport de classe. Mais, à l'inverse, il existe dans le rapport capital/travail une contradiction inhérente à la production de la survaleur elle-même, qui se traduit dans la lutte de classe par tout ce qui exprime la caducité de ce rapport. Plus la lutte remet en cause les catégories et les évidences du capital, plus elle ouvre les possibles de son devenir révolutionnaire, et plus elle suppose, pour le capital, des concessions importantes pour la contenir. On peut rattacher à cette notion de « caducité du rapport social » tout ce qui fait qu'au cours de la lutte on cherche à s'opposer à ce que l'on est dans le capital, donc à s'opposer aux catégories dans lesquelles on existe socialement. On n'est jamais « prolétaire » abstraitement. On est toujours un prolétaire situé – de tel genre, telle origine, telle catégorie socio-professionnelle, tel statut juridique, telle place sur l'échelle des rémunérations, tel « capital culturel » et « social » – et cela dans une division qui s'étend à l'infini. Un des enjeux de la lutte est d'atteindre ce moment où elle s'est suffisamment élargie et approfondie pour qu'on puisse se mettre à attaquer notre propre rôle social dans le capital. Cela signifie donc qu'on ne lutte plus pour la catégorie dans laquelle on est socialement situé mais contre cette catégorie, et qu'on ne lutte plus avec les évidences imposées par la société du capital mais contre ces évidences. Quand la lutte est organisée de manière syndicale, citoyenne ou démocrate, elle reste cantonnée dans son rôle de reconduction du rapport social. Quand elle commence à s'affranchir de ces catégories et de ces évidences imposées, elle adopte les formes qui lui permettent de le remettre en cause. Critiquer la démocratie, directe comme

---

<sup>8</sup> Il y a bien des manières d'appréhender la question des classes dans la société du capital, mais il y a aussi une telle segmentation de celles-ci qu'aucune évidence ne s'impose. Appréhender le rapport de classe en partant non de la diversité sociologique d'un prolétariat fractionné mais du rapport d'exploitation lui-même évite de se perdre dans la segmentation infinie du prolétariat comme le font les théories prétendument radicales de nos jours.

indirecte, est donc nécessaire pour une raison pratique précise : l'invocation de la démocratie est une manière de contenir la lutte dans des limites acceptables pour le monde du capital.

S'organiser de manière égalitaire dans la lutte est une nécessité pratique. Il ne s'agit pas de partir d'un principe d'égalité abstraite. L'égalité est un besoin parce que pour que la lutte s'allonge dans le temps, s'approfondisse et s'étende, il est indispensable de briser les cadres sociaux ordinaires. S'en affranchir, c'est nécessairement lutter sans représentants, sans porte-parole, sans discours calibré pour les médias ou pour « l'opinion publique ». Aucune avancée de la lutte ne s'accomplit par les mécanismes qui servent à asseoir la domination de la classe du capital – élections, médias, sondages, etc. Il faut aller au bout de cette remise en cause et admettre que la lutte s'organise de manière égalitaire, mais pas de manière « démocratique ».

S'il n'y a pas de plan ou de modèle pour nier en acte les catégories du capital, il y a en revanche des pièges à éviter. C'est à cela principalement que l'arme de la théorie critique peut servir. La critique de la démocratie ne sert à rien d'autre qu'à critiquer des évidences que le monde du capital prétend nous imposer. Il existe de nombreuses manières d'imaginer une forme d'organisation égalitaire et non démocratique qui permette à la lutte contre le capital de se développer. L'objectif est avant tout de montrer que l'acceptation des diktats de l'idéologie démocrate réduit les mouvements sociaux à l'impuissance et à la passivité.

Dans un certain nombre de cas, l'organisation égalitaire de la lutte, en dehors des cadres syndicaux et hiérarchiques et des catégories imposées par le capital, pourrait paraître assez proche de ce qu'on entend par « démocratie directe ». Il n'est pas exclu en effet que dans le cadre d'une assemblée générale on puisse voter sur un point ou sur un autre, si l'unanimité paraît difficile à atteindre. Il n'est pas exclu non plus qu'il puisse se mettre en place des tours de parole quand celle-ci circule difficilement. La seule distinction avec l'idéologie démocrate est qu'il doit être soutenu clairement qu'il est possible, suivant les circonstances, de se passer tant des votes que des tours de parole.

Mais il y a certains domaines où la « démocratie directe » et l'organisation égalitaire de la lutte se différencient de manière plus visible. On en prendra un seul exemple. Pour l'idéologie démocrate, la question de savoir qui doit participer à l'assemblée est entièrement déterminée par le statut du participant, indépendamment de ses prises de position. Dans le cadre d'un mouvement étudiant, par exemple, on a vu des assemblées générales n'accepter que les étudiants de l'université où se tenait l'assemblée, et exclure les étudiants des autres universités ou encore celles et ceux qui n'étaient pas étudiants. En revanche, les étudiants de cette université, même ceux qui étaient opposés au mouvement, pouvaient prendre part aux délibérations de l'assemblée<sup>9</sup>

Dans d'autres cas, comme lorsque l'assemblée se réunit dans un lieu public, il n'est certes plus question, dans l'idéologie démocrate, d'en restreindre l'accès : mais c'est alors tout un chacun qui, en tant que « citoyen » et au nom de la « liberté d'expression », peut venir prendre part à l'assemblée même si ses positions sont en total décalage avec la lutte en cours.

À l'inverse, l'égalité entre les participants de la lutte suppose évidemment que cette égalité ne concerne que celles et ceux qui s'y engagent. Ceux qui sont ouvertement opposés à la lutte n'ont aucune raison de participer aux assemblées et de prendre part aux décisions communes. On peut même aller plus loin et s'interroger sur le contenu des paroles dont peuvent être

---

<sup>9</sup> Par exemple, à Paris III pendant le mouvement contre le CPE en 2006.

porteuses certaines personnes qui se déclarent pourtant elles-mêmes en lutte. Un certain nombre de discours, par ce qu'ils véhiculent comme idéologie de la soumission, ne sont pas compatibles avec un engagement réel. Telles sont évidemment les positions réactionnaires voire proches de l'extrême droite qui, dans cette époque confuse, se croient autorisées à se considérer elles-mêmes comme rebelles alors qu'elles ne sont jamais qu'un appel à la servilité. Tolérer ce genre d'interventions au nom de principes démocratiques, c'est se condamner d'avance.

Les assemblées tenues dans le cadre de Nuit Debout ne sont toutefois pas systématiquement tombées dans ce piège et ont su à l'occasion expulser ceux qui n'avaient rien à faire là. On ne peut donc pas donner tort à Alain Finkielkraut quand il dénonce le manque de « démocratie » sur la place de la République. Ni lui, ni sa pensée faisandée n'ont de place dans aucune lutte. et aucun principe « démocratique » ne doit jamais empêcher cette simple vérité de s'exercer pratiquement. Tout ce qui freine la lutte, tout ce qui tend à la ramener dans les cadres prédéfinis du capital, tout ce qui contribue à reconduire le rapport social dans ses termes ordinaires mérite d'être combattu de la même manière.