De colloques en séminaires, d'articles en tribunes, la thèse a fait son bonhomme de chemin, au point d'acquérir la force tranquille d'un lieu commun: c'est à Marx en personne, et non à Staline ou à Lénine, que remonterait le péché originel et la métamorphose implacable du paradis socialiste en enfer totalitaire. Il porterait l'écrasante responsabilité d'avoir réduit la Loi à un simple artifice de domination, d'avoir nié l'instance juridique et dissout la sphère spécifique du droit dans celle du pouvoir, d'avoir liquidé toute théorie du politique et de l'État au profit d'un vulgaire déterminisme économique.

Ce grand vide théorique et institutionnel serait devenu la terre promise du parti unique et polymorphe, le berceau de l'Etat totalitaire qui, dans son principe même, dénie le droit et exclut toute possibilité d'opposition interne à la société. A la racine même du péché, il y aurait enfin une double illusion métaphysique en la mission émancipatrice du prolétariat et en l'idée de révolution.

L'enjeu est de taille, pour plusieurs raisons. D'abord parce que l'état de siège décrété contre le marxisme dépasse de loin le domaine de la joute idéologique. Il participe d'une offensive générale contre la classe ouvrière et les peuples opprimés. Ensuite, parce qu'un faux procès peut parfois cacher un vrai problème ou dissuader d'y répondre, sous le prétexté bien connu de ne pas hurler avec les loups.

Le procès instruit contre Marx est un échafaudage d'ignorances et d'inconsistances nouées ensemble.

1) Il est faux que Marx ait liquidé tout statut spécifique du politique

Avant d'asséner pareille énormité, il faudrait se donner la peine de relire, ou de lire quantité de pages, de la " Critique de la philosophie de l'État de Hegel " à la " Critique du Programme de Gotha ", en passant par " Le 18 Brumaire " ou les écrits sur l'Allemagne et la guerre de sécession. Il serait difficile de montrer que ces textes ne contiennent aucune théorie de l'État, ou la réduisent à un simple reflet des rapports économiques.

Le véritable reproche que ses détracteurs adressent à Marx est au fond plus précis: ils l'accusent d'avoir quitté le terrain de la philosophie politique classique. Cette philosophie était à la recherche du système politique qui sauverait l'unité d'une société tendanciellement atomisée par la généralisation des rapports marchands et la loi de la concurrence. Elle était à la recherche de critères de légitimité pouvant faire accepter un pouvoir particulier comme incarnation de l'intérêt général.

Les questions que se pose Marx sont effectivement ailleurs. Il passe du débat sur les équilibres institutionnels à celui sur les fondements de l'État, sur ses déterminations historiques et sociales, autrement dit sur son enracinement de classe. Dès lors, ses efforts l'engagent sur des voies qui, pour exclure toute spéculation institutionnelle sur la société future, n'en sont pas moins profondément politiques:

- Les conditions d'accès du prolétariat à la lutte politique, c'est-à-dire les formes organisationnelles, syndicales et partisanes du mouvement ouvrier ;

- Les conditions stratégiques d'émancipation politique du prolétariat, c'est-à-dire (à partir de l'expérience de la Commune) la destruction de la vieille machine d'État bourgeoise, qui ne signifie pas l'abolition pure et simple de l'État en tant que tel, mais ouvre la possibilité de son "dépérissement".

- Les conditions économiques et sociales enfin de ce dépérissement, qui indiquent seulement une tendance historique, dont il serait vain et prétentieux de vouloir prédéterminer les formes.

Voilà autant de problèmes proprement politiques, qui ne sont, pour les nostalgiques de la philosophie classique, que des diversions par rapport à leur inépuisable dissertation sur le par-tage et l'équilibre des pouvoirs.

2) Il est faux que Marx ait traité avec mépris, ou même avec légèreté, les libertés démocratiques élémentaires

L'œuvre de Marx, c'est aussi son combat incessant contre les privilèges, les inégalités, le despotisme, et pour les libertés civiles, pour les droits d'organisation et d'expression, pour la libération des femmes et l'autodétermination des peuples opprimés. Ceux qui font de Marx le père fondateur du "totalitarisme" voient volontiers dans " La Question juive " le manifeste et le bréviaire de l'apprenti dictateur. C'est pourtant dans ce même texte que Marx souligne l'acquis indispensable des conquêtes démocratiques bourgeoises, tout en analysant leur relativité et leurs limites. Il y qualifie "l'émancipation politique" bourgeoise de "grand progrès", "la dernière forme de l'émancipation humaine dans ses conditions actuelles".

Ce qu'il met en cause, précisément, c'est "l'imperfection de l'émancipation politique", non pour en nier la portée, mais pour ouvrir la perspective de son "dépassement dans un sens qui implique la conservation et la transformation qualitative de ces libertés.

Ces limites théoriques de la démocratie politique bourgeoise ne tarderont pas à trouver leur vérification pratique dans les révolutions de 1848, et notamment les journées de juin, qui tracent entre prolétariat et bourgeoisie une frontière sanglante.

"Marx laisse tomber une lumière bien plus chaude même sur les droits de l'homme. Il a montré qu'ils avaient un contenu de classe bourgeois - et cela avec une netteté inégalable. Mais ils ont tout autant un contenu à venir qui, alors, n'avait pas encore d'assise. Il a découvert que la propriété privée est déterminante parmi les autres droits de l'homme; mais alors les autres droits de l'homme n'en apparaissent que plus comme des droits tronqués, suspendus. Lorsqu'il indique la propriété privée comme une limite bourgeoise à l'intérieur des droits de l'homme, Marx rejette-t-il la liberté, la résistance du peuple à l'oppression, la sûreté - autant de déclarations de l'état de justice? Absolument pas... La liberté est si peu critiquée chez Marx qu'elle est au contraire le droit de l'homme qui, par son état et son humanité lui permet de critiquer la propriété privée." (1)

3) Il est faux que Marx ait résorbé la sphère propre du droit dans l'arbitraire sans limite du pouvoir

Tout comme l'État, le droit, en tant que sphère spécifique institutionnalisée, n'est pas aboli par la révolution prolétarienne. Il est seulement appelé à dépérir. Dès " Le Manifeste communiste ", Marx situe l'avenir du droit, de même que celui de la religion et de la morale, dans une perspective historique: "ces formes de conscience ne disparaîtront complètement qu'avec la complète disparition de l'antagonisme de classe", c'est-à-dire à l'horizon de la société communiste.

Dans la "Critique du Programme de Gotha", il revient sur la question avec une profondeur qui échappe totalement aux détracteurs. Le droit égal est inégal parce qu'incapable de définir une égalité effective entre individus concrets, saisis dans l'ensemble de leurs déterminations sociales. Pour pouvoir les mesurer à la même toise, ce droit est contraint de les réduire à une abstraction juridique, de la même manière que le salariat réduit le travail concret à du travail abstrait, et la force de travail vivante à une marchandise.

Cette égalité juridique formelle n'en est pas moins un progrès considérable. Elle ne saurait être dépassée que dans une société d'abondance, où les différences entre individus contribuent directement à l'épanouissement de la créativité collective, au lieu de se trouver transformées par le mécanisme de la concurrence en inégalités et en humiliations. C'est pourquoi Marx dit que "l'horizon du droit bourgeois" ne pourra être dépassé que "dans la phase supérieure de la société communiste ". On est bien loin de la simple négation du droit.

Diversité de la classe, pluralisme, représentation

C'est Fichte, et non Marx, qui envisageait la dissolution de l'Etat dans le "royaume de la raison", et celle du droit dans la moralité. C'est la bureaucratie stalinienne, et non Marx, qui décrète réalisées l'unité sans faille du prolétariat, et l'identité de la société et de l'Etat, qui écrase les contradictions de la conscience collective en mouvement sous l'impératif de la Raison d'État, qui fond dans la sphère du droit public toutes les branches du droit. Marx voyait le dépérissement de l'État, du droit, de la famille, comme un long processus, marquant le passage de l'ère de la nécessité (du travail forcé) à celle de la liberté, de la préhistoire à l'histoire.

Dès lors que la transparence des rapports sociaux n'est pas effectivement réalisée, mais autoritairement décrétée, il n'y a plus déplace pour la contradiction, pour la divergence, pour la pluralité d'opinion; toute différence devient délit ou déviance. Pourtant, Marx lui-même avait nettement perçu la dialectique historique de la conscience de classe dans le mouvement d'auto-émancipation du prolétariat: aucun parti, au "sens éphémère" du terme, ne peut

prétendre incarner la totalité du "parti au sens historique", c'est-à-dire la somme des expériences de la classe dans leur diversité. Doutant plus que le maintien des grandes divisions entre ville et campagne, entre travail manuel et travail intellectuel, entre hommes et femmes, ne cesse de nourrir des différenciations sociales objectives au sein même de la classe.

La position de Lénine dans le débat sur la question syndicale en URSS, en 1921, montre qu'il était lui aussi conscient de la nécessité de mécanismes institutionnels garantissant la formulation et l'expression de besoins différents au sein de la classe, conscient de l'incapacité de l'État à représenter et à unifier ces besoins parfois contradictoires.

Enfin, Trotsky a pu contribuer dans certains textes du début des années 20, notamment "Terrorisme et Communisme", et même "Cours Nouveau", à la confusion de l'exception et de la règle, à la justification de l'arbitraire du pouvoir, au nom de l'adéquation postulée entre la classe historique et le pouvoir censé la représenter pleinement. Mais il lui revient le mérite, à travers l'analyse de la dégénérescence bureaucratique, d'avoir clarifié théoriquement et systématisé ce qui, chez Marx et Lénine, restait des intuitions fragmentaires.

Dans "La Révolution trahie", il défend le principe du pluripartisme, dans une société de transition au socialisme, en fonction de "la diversité du prolétariat": "parce que la conscience d'une classe ne correspond pas exactement à sa place dans la société", "parce qu'une classe est déchirée d'antagonismes internes", elle peut "former plusieurs partis".

Ce seul constat est lourd de conséquences. En effet, dès lors "qu'est reconnu le droit à la pluralité des partis, il implique nécessairement la distinction entre ces partis et l'appareil d'État, ainsi qu'une définition institutionnelle de leurs conditions de fonctionnement, d'expression, et de participation à l'exercice du pouvoir; autrement dit la codification d'un droit public distinct du pouvoir, d'une véritable légalité de transition.

Il faut noter à ce propos que la façon dont est souvent posée l'alternative entre démocratie directe et démocratie représentative, y compris dans le mouvement révolutionnaire, obscurcit la question. Il est vrai que Lénine et l'Internationale communiste ont rejeté toute tentative de conciliation entre les formes de démocratie soviétiques (comités, conseils) et les formes parlementaires de démocratie représentative. A la lumière de la révolution russe l'enjeu de ce débat contre Kautsky ou les austro-marxistes, était stratégique; il s'agissait de savoir qui l'emporterait des deux pouvoirs en présence dans une crise révolutionnaire, alors que les réformistes s'efforçaient de sauver l'État bourgeois en tolérant, faute de pouvoir les éliminer,

des formes soviétiques, à condition de les subordonner à la souveraineté des institutions parlementaires.

Mais, à partir de là, les détracteurs de la démocratie socialiste et apologues de la démocratie parlementaire, prétendent prendre au pied de la lettre la notion de démocratie directe. Niant toute forme de représentation, elle ne pourrait engendrer qu'une somme contradictoire d'intérêts corporatifs et dégager leur plus petit dénominateur commun. Elle serait incapable de donner naissance à une vision d'ensemble et à une volonté générale cohérentes. Ainsi impuissante, elle ferait nécessairement le lit du Parti unique et totalitaire venant se surimposer à l'atomisation d'organes enfermés dans l'horizon borné de leur entreprise, de leur quartier ou de leur village.

Pourtant, la démocratie directe n'est pas forcément une pyramide fonctionnant unilatéralement de la base au sommet, au s détriment de toute synthèse. Si Lénine tient à la révocabilité des élus, il n'en déduit pas le principe du mandat impératif. Le mandat impératif paralyserait la discussion et la modification réciproque des points de vue par leur insertion dans une vision collective plus vaste. De même, un système de démocratie directe n'est pas nécessairement un système inarticulé, sans médiations, procédant par addition de besoins parcellaires. Il peut être un mécanisme de choix entre des grandes options politiques, économiques et sociales, à condition qu'existent les médiations permettant l'élaboration de ces choix. C'est bien là la fonction du pluralisme, qu'il prenne la forme d'une pluralité de partis, d'existence de courants ou tendances dans un même parti (mais le droit de tendance ne serait rien sans le droit à la séparation), ou d'existence d'un syndicalisme démocratique indépendant de l'État.

Or, par définition, l'organisation en parti politique introduit inévitablement un certain degré de "représentation" du tout par la partie qui s'en constitue l'interprète. C'est que l'antinomie entre démocratie directe et démocratie représentative est souvent posée abstraitement, d'un point de vue exclusivement institutionnel, sans prendre soin de rapporter le système des médiations politiques à l'organisation des rapports de production. Lénine avait raison de rejeter radicalement tout compromis, toute tentative de "démocratie mixte", qui revient, dans le cadre de rapports de production capitalistes fondés sur la propriété privée des moyens de production et sur la loi du marché, à sauvegarder et légitimer sous une forme parlementaire la dictature de la classe dominante.

Mais une fois brisée "la vieille machine" de l'État bourgeois, les moyens de production expropr iés, socialisés, l'économie régie par la planification, alors les mécanismes de représentation s'insèrent fonctionnellement dans un contexte nouveau. La démocratie mixte que revendiquent par exemple Ferenc Feher et Agnès Heller prend un autre sens sur la base d'une économie

planifiée. Aussi faut-il voir dans les des débats de Solidarnosc en 1981, sur la revendication d'élections libres à la Diète, ou sur l'instauration d'un bicamérisme par la formation d'une Chambre économique rassemblant les délégués des conseils d'usines, la tentation de ressusciter le vieux parlementarisme.

Ces revendications démocratiques institutionnelles, comme toutes les revendications démocratiques (liberté de presse et d'organisation) dans un État bureaucratique post-capitaliste se chargent très vite d'un contenu social concret : au lieu de rétablir une représentation formelle, dans le dos de laquelle la propriété privée continue de dicter sa loi, elles ouvrent la voie à la libre association des travailleurs et à la socialisation effective de la production.

Parce qu'il était allé le plus loin dans l'analyse et la critique de la dégénérescence bureaucratique, Trotsky fut le premier à saisir avec profondeur le sort d'une société dévorée par l'État: "L'État c'est moi! est presqu'une formule libérale en comparaison avec les réalités du régime totalitaire de Staline. Louis XIV ne s'identifiait qu'avec l'État. Les papes de Rome s'identifiaient à la fois avec l'État et avec l'Église... L'État totalitaire va bien au delà du césaro-papisme car, il embrasse toute l'économie du pays. A la différence du roi soleil, Staline peut dire à bon droit : La société, c'est moi!".

Il fallait arriver aussi loin pour pouvoir tracer une frontière définitive entre révolution et contre-révolution entre marxisme révolutionnaire et totalitarisme bureaucratique.

Légalité de transition, droit, morale

Le statut du droit, de la morale, de la connaissance, et leur autonomie relative par rapport au pouvoir, s'inscrivent logiquement dans cette légalité de transition.

L'économie planifiée initie une socialisation progressive de la production, elle ne supprime pas d'un coup les rapports marchands, qui survivent sous la contrainte et le contrôle du plan: l'accès à la consommation n'est et ne peut être planifiée. Il passe par la médiation d'un revenu conservant la forme salaire. L'individu continue donc à mener partiellement une double vie, de producteur et de consommateur, dont la réconciliation suppose toujours et encore l'existence de médiations politiques. C'est ce qu'avait notamment entrevu Pasukanis: "Dans la période de transition actuelle, le prolétariat doit nécessairement user, dans son propre intérêt de classe, de

ces formes héritées de la société bourgeoise, et par la même les épuiser jusqu'au bout [...] Le prolétariat doit adopter une attitude sensée et critique, non seulement à l'égard de l'État et de la morale bourgeoise, mais encore vis-à-vis de son propre État prolétarien." (3)

Percevant l'enracinement du droit dans les rapports marchands, Pasukanis affirme qu'il ne peut être supprimé, mais qu'il doit dépérir. Il limite cependant cette compréhension à ce qu'il est convenu d'appeler le "droit privé", sans tirer toutes les conséquences de son argumentation sur le terrain du droit public et des institutions. Son silence en la matière permet paradoxalement à la bureaucratie stalinienne de le condamner comme gauchiste, au moment où elle tourne le dos à Marx en proclamant la nécessité du renforcement de l'État, et où son homme de main, Vichynsky entreprend de théoriser "le droit socialiste" comme un système de normes déduites de la volonté de la classe dominante (le prolétariat). Ce déterminisme sociologique évacue au passage la question décisive: qui interprète cette volonté et qui garantit l'authenticité de cette interprétation?

Avec Vichynsky, le droit soviétique n'est donc plus un droit bourgeois épuré, mais un droit de type nouveau, dont la définition tautologique postule la transparence des rapports sociaux; le droit est désormais "la totalité des règles de conduite humaines établies par l'État en tant que pouvoir de la classe dominante". En fondant en dernière instance la légitimité de ce droit sur une métaphysique de l'instinct de classe, directement interprété par le parti unique ou par son chef, il érige en règle l'arbitraire et l'oppression.

Ici encore, il est bon de considérer le dilemme historique avec le recul du philosophe, instruit par la double expérience du nazisme et du stalinisme. Chaque mot d'Ernst Bloch pèse à ce propos son poids de tragédie et de lucidité : " Il n'est aucune forme sûre d'État - tant qu'il en existe une en général - qui ne doive tenir en honneur dans la démocratie, cet hommage du vice à la vertu que représentait l'État de droit bourgeois; même chose évidemment lorsqu'il s'agit d'une vertu authentique qui n'utilise l'État que comme moyen dans le but de le faire dépérir. Si le formalisme juridique, aussi dissimulateur que vide, disparaît, il ne s'ensuit pas qu'avec le contenu qui n'a plus besoin de masque disparaisse aussi la forme juridique démocratique, qui désormais ne comporte ni vide ni imperfection. L'État de droit bourgeois, qui rabâchait les droits de l'homme bourgeois, dis paraîtra avec l'État bourgeois, mais les droits de l'homme bourgeois peuvent d'autant moins disparaître lors de la construction socialiste qu'ils ne peuvent être accomplis que dans la mesure où ils sont non bourgeois. On ne peut entrer dans le socialisme avec l'État de droit bourgeois au dessus des pauvres et des riches, dans la mesure où il s'agit d'un instrument formel, idéologique, et en fin de compte fallacieux. Mais si l'on est dans le socialisme, l'un de ses signes, c'est qu'on a ramassé, nettoyé et hissé le drapeau des droits de l'homme dont l'Étal de droit bourgeois avait méjugé, et que l'Étai d'illégalité fasciste, en tant que despotisme, avait anéanti." (4).

Bloch affirme et maintient les droits de l'homme comme "teneur utopique concrète d'une promesse à laquelle peut se tenir la révolution réelle". En ce sens, ils renvoient "bien au-delà de l'horizon bourgeois." Cet humanisme critique ramène à Marx bien plus qu'il ne s'en éloigne. Pourtant, pour sauver le besoin d'un droit de transition contre les abus bureaucratiques, Bloch ne trouve d'autre issue que de récupérer la vieille tranchée du droit naturel face au droit positif. Le réfèrent de ce droit naturel échappe à l'histoire. Il réside dans un postulat éthique absolu, celui de la dignité humaine.

Répétant après Brecht que l'être humain, et pas seulement sa classe, n'aime pas prendre la botte sur la figure, Bloch appelle ainsi à la rescousse "l'être humain", dans sa généralité abstraite, et retombe dans la vieille antinomie de l'individu et de la collectivité.

Sa conclusion, "pas de démocratie sans socialisme, pas de socialisme sans démocratie", n'aurait pourtant pas eu besoin de cette diversion philosophique aux lisières de l'histoire. Le fondement d'un droit et d'une morale non subordonnés au pouvoir peut se jouer dans la diversité de la classe elle-même, dans la dialectique de l'universel et du particulier qui continue à la traverser, bien au delà de l'abolition du capitalisme. La transformation de la division du travail et des mentalités ne marche point au même pas que les décrets sur l'abolition de la propriété privée des moyens de production et sur la planification de l'économie.

Le sort de la morale a dans une large mesure partie liée à celui du droit. Dans la société capitaliste, il faut que la main gauche du bourgeois puisse ignorer ce que fait la main droite. Dès lors que les rapports entre individus sont régis par un droit qui a perdu ses attributs divins ou naturels, s'ouvre la possibilité d'un refuge où se retranchent les droits subjectifs- et la liberté de conscience. Laïcisée, la morale maintient ses distances envers les péripéties du droit positif.

Bloch affirme qu'une société ne pourra se dispenser de "cet asile intérieur", que le jour où il n'y aurait "plus de raison de s'opposer à une société vraiment bonne". Pourtant, une interprétation vulgaire veut que le marxisme ait aboli cet asile de jugement autonome, fragile de toutes ses incertitudes et ses ambiguïtés, en lui imposant une norme externe et universelle: la subordination de la fin aux moyens. L'idée que tout sent permis à un athée pouvait donner le vertige de Dostoïevsky. Pourtant, Plekhanov, Lénine, Trotsky sont le contraire de cyniques ou de démagogues. Ils distinguent les manoeuvres et les ruses inévitables en politique, face à des ennemis puissants et sans scrupules, d'une conduite morale dont les critères sont rigoureux et contraignants.

Cette morale pratique s'accommode mal des compromis quotidiens entre l'intention et l'action, entre la vie publique et la vie privée. Elle ne bénéficie pas des indulgences du confessionnal. Elle ne propose le repêchage d'aucun purgatoire. Ses critères, pour être immanents au processus historique, n'en sont que plus exigeants.

Ils ont pour boussole l'éveil et l'élévation de la conscience collective du prolétariat. C'est pourquoi Lénine prend au sérieux sa formule selon laquelle "seule la vérité est révolutionnaire". C'est pourquoi Trotsky considère moral "ce qui contribue à l'accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature et à l'abolition du pouvoir de l'homme sur l'homme". C'est pourquoi Guevara donne aux "vertus" dévaluées de la bourgeoisie, au courage, à l'honnêteté, au dévouement, un contenu historique nouveau et concret.

La médiation pratique de la lutte de classe, le fameux "critérium de la pratique", cher à Lénine, tend à faire coïncider la politique et la morale, le jugement de fait et le jugement de valeur. Mais il y a encore loin de la tendance à son aboutissement. Pas plus que le droit, la morale ne se dissout immédiatement dans la politique, ni même dans le droit. Elle reste inscrite dans la distance qui demeure entre la partie et le tout, entre la classe et le parti (même le plus révolutionnaire), entre l'humanité émancipée et la classe qui commence seulement à se libérer de ses chaînes. Même débarrassée de la religion, notait Pasukanis une morale reste une morale, une interprétation subjective et intime des intérêts historiques. Même si la morale ne peut plus ignorer ses amarres sociales et politiques, elle continue, au nom d'une anticipation historique, à exercer sur elles une tension salutaire.

En récusant un despotisme éclairé d'un genre nouveau qui ne percevrait plus les personnes qu'à travers leur classe, qui les réduirait à l'état de simples récipients ou d'accidents de cette classe érigée en essence, Bloch a encore débusqué la métaphysique qui hante le marxisme bureaucratisé. "Toute substitution réciproque de la morale et de la politique est inauthentique [...] Il y a dans la conscience morale, malgré tous les abus qu'on en a faits, assez d'éléments qui appartiennent à demain et à après-demain. Qui eux-mêmes jugent la poussière et l'hypocrisie que la morale est devenue; car l'hypocrisie par quoi d'autre pourrait-elle être jugée sinon par la morale ". (5)

Pourtant, comme pour le droit, il justifie l'actualité et l'avenir d'une éthique, au nom du conflit non résolu entre l'individu et la communauté, alors qu'ils renvoient plus concrètement à l'excédent historique de la classe sur ses représentations éphémères et, au-delà, de l'humain sur la classe. Pour Marx, dès les Manuscrits de 1844, l'identification parfaite de l'individu à la société, l'humanité pleinement socialisée ne sont qu'un horizon historique qui suppose que tous les hommes et les femmes, dans leur existence particulière, aient une relation consciente au

genre humain. Qu'il ait par la suite défini les premiers pas et les moyens politiques pour s'engager dans cette voie n'autorise aucun raccourci qui permettrait de bondir d'un saut aux limites de cet horizon.

Science, savoir, conscience

Ceux qui veulent voir aujourd'hui dans le marxisme la source logique du "totalitarisme" puisent volontiers chez Hannah Arendt le matériau de leur discours. Or, pour elle, le péché originel touche à la théorie de la connaissance. S'il y existe une rationalité de l'histoire, une rationalité exhaustive du réel historique régie par un principe de causalité, alors le Parti en est le révélateur scientifique tout puissant.

C'est encore passer à côté de Marx sans le voir, sans mesurer la rupture qui l'arrache à Hegel ni la distance qui le sépare du positivisme. La bureaucratie a dressé la Raison d'État contre la conscience historique. Elle a réhabilité le rationalisme abstrait au moment même où elle sombrait dans le délire de la terreur. Elle a travesti le "socialisme scientifique" en "science socialiste". Elle a assassiné Marx au nom de Marx. En accréditant sa supercherie, Raymond Aron ou Castoriadis, sous leur apparente intransigeance démocratique, lui rendent un fier service: ils authentifient en quelque sorte l'usurpation.

Le marxisme révolutionnaire et militant n'a pas la nostalgie de la science exacte. Il n'a pas besoin de vérité absolue ou révélée.

Enraciné dans l'histoire qui se fait, il est un savoir révolutionnaire, une théorie critique, une interprétation sans cesse corrigée, "une vérification indéfinie". L'avenir qu'il scrute n'est pas une fatalité, mais une probabilité. Du point de vue de l'action à accomplir, ce probable est réel. La rationalité historique n'est pas formelle et univoque, elle est ouverte et dialectique. Inscrit dans cet horizon, le parti révolutionnaire n'est pas une réédition technocratique du "grand horloger" ni une réincarnation du sujet pleinement lucide et unifié de la psychologie classique. Il est le nœud difficile entre des conditions héritées et un projet, entre l'action et la conscience, entre l'objectif et le subjectif. Sa médiation ne laisse pas les deux termes disjoints et intacts.

C'est pourquoi, s'il ne peut prétendre dire tout net "le vrai sur le vrai", il peut traduire en actes une part de cette vérité historique dans laquelle il se trouve "en exclusion interne". Dans

l'Invention démocratique, Lefort souligne la tendance de toute société à donner au pouvoir un corps, à "l'incorporer".

Du monarque absolu au petit père des peuples, en passant par toutes les variantes militaires ou présidentielles du bonapartisme, les figures de cette incorporation ne manquent pas. Accusé de porter en lui le totalitarisme, le marxisme lance au contraire le défi le plus radical à toute forme d'incarnation du pouvoir. En traçant la perspective du dépérissement de l'État, il envisage l'exercice transitoire d'un pouvoir délocalisé et "désincorporé", d'une démocratie sociale qui marquerait réellement la sortie de notre préhistoire religieuse et mythologique. Rien d'étonnant à ce qu'un tel saut implique une révolution dans les notions de savoir ou de vérité. Seule une vision non religieuse de l'histoire permet d'agir responsablement, de s'engager et de lutter, de prendre si nécessaire les risques les plus extrêmes, sur la base de convictions et de vérité que Lénine disait "relatives"; autrement dit, sans avoir besoin de se doper à quelque absolu que ce soit.

Arraché aux défigurations et aux diffamations, le marxisme révolutionnaire est un anti-totalitarisme radical.

Août 1984

Notes:

1. Ernest BLOCH, Droit naturel et dignité humaine, Paris, Payot

2. Léon TROTSKY, Staline, Paris, Grasset 1948.

3. Eugène PASUKANIS, La Théorie générale du droit et le marxisme, Paris, EDI 1970

4. Ernst BLOCH, op. cit.

5. Ernst BLOCH, op. cit.