

1 - Sur le vingtième siècle et la politique

Le vingtième siècle va développer une nouvelle figure de la politique, où la notion de parti est centrale. Qu'il s'agisse du parlementarisme et de ses partis, qu'il s'agisse de la vision léniniste du parti social-démocrate telle que Lénine l'expose dans *Que faire ?* en 1902, qu'il s'agisse de la forme parti stalinienne, du parti fasciste italien, du parti nazi, la notion de parti, est décisive dans l'espace politique du vingtième siècle.

Elle se développe sous la forme des partis-Etat, non seulement des formes diverses du parti-Etat unique, mais également du multipartisme étatique parlementaire. Nous soutiendrons que tel est le cas en France à ce jour, où les partis parlementaires sont internes à l'Etat et donc, conséquemment, sont des organisations étatiques au sens où c'est entièrement de l'intérieur de l'Etat et de ses catégories que les partis se déploient, dans la visée d'accéder, par des élections, à la gestion ou à la direction de l'Etat.

Une des caractéristiques de la politique au vingtième siècle est son caractère organisé. Il n'y a de politique qu'organisationnelle, et le mot parti désigne cela.

Il y a là une situation entièrement nouvelle en regard de celle qui, au dix-neuvième siècle, court jusqu'à la Commune de Paris (1871), où l'assise de la politique est l'insurrection. On peut dire donc qu'au dix-neuvième siècle, l'idée de politique est insurrectionnaliste; au vingtième siècle, elle est partidaire. Et c'est de l'intérieur des formes parti que se redéplient les rapports à la question des classes et de la prise du pouvoir. Explicitement, les partis de la Troisième République se constituent contre la Commune de Paris, en même temps qu'ils se déploient comme partis du peuple entier, c'est-à-dire cherchant à recruter et à rallier dans toutes les couches et classes de la population. *La référence de classe* des partis devient alors *idéologique* et *programmatique* : la question de la classe se ne juge plus à l'origine sociale des membres du parti puisqu'il recrute dans toutes les classes de la société, mais à ses positions idéologiques et programmatiques.

Lénine va faire de la mise en place d'une nouvelle conception du parti la condition d'une stratégie révolutionnaire à l'époque de l'impérialisme. Staline organisera et théoriserà la forme du parti-Etat soviétique. Mussolini avec le parti fasciste, et Hitler, avec le parti nazi, auront le parti comme adossement de leur stratégie de prise du pouvoir et, pour part, du moins dans une certaine séquence, d'exercice du pouvoir. Analyser les différentes séquences et situations de la politique au vingtième siècle exige d'analyser le rôle central qu'y joue la forme parti.

Pour procéder à cette enquête, il est indispensable de bien identifier, de bien séparer, de bien disjoindre, l'espace de la politique du dix-neuvième siècle et celui du vingtième siècle ; et ce d'autant plus que vont se déployer des problématisations de la politique visant non pas à disjoindre ces deux séquences qu'il faut considérer comme hétérogènes pour les comprendre, mais au contraire à les lier, à les cumuler. L'exemple le plus patent est la création par Staline de la catégorie de marxisme-léninisme, prétendant donc cumuler une conception de la politique où l'idée maîtresse est celle de la capacité révolutionnaire des prolétaires et celle du parti comme noyau constitutif du processus révolutionnaire. Dans le parlementarisme français, la notion de République va conjoindre dix-neuvième et vingtième siècles. Elle s'effondrera avec Pétain. De Gaulle l'abandonnera au profit du thème de la France ; on connaît les avatars de sa résurgence actuelle.

Cette disjonction entre dix-neuvième siècle et vingtième siècle a des effets considérables. Le solde du dix-neuvième, c'est la péremption de la catégorie de classe comme porteuse à

elle seule de la politique, et le solde du vingtième siècle, c'est la péremption de la forme parti, qui ne peut connaître que la forme du parti-Etat.

D'où les thèses d'une *politique sans parti*, et d'un dispositif non pas visant le pouvoir et l'Etat, mais *du côté des gens*, tout en étant capable de prescrire sur l'Etat, c'est-à-dire de prendre position à son endroit tout en lui restant externe et radicalement hétérogène.

2 - Lénine entre singularité et subjectivité

Point 1 : il y a une œuvre de Lénine, accessible sous la forme de ses œuvres complètes, ce qui ne signifie d'aucune sorte que l'on puisse *a priori* décider que les thèses de ces milliers de textes sont homogènes et cohérentes entre elles. Qu'il y ait œuvre ne signifie par pour autant continuité, homogénéité, unicité. L'enjeu est d'importance pour deux raisons : la première est qu'on peut poser à l'ensemble des écrits de Lénine la question qu'Althusser^[1] a posée à l'œuvre de Marx, et qui était, je le rappelle : à partir de quels textes peut-on dire que Marx est marxiste, séquence qu'Althusser appelait celle " des œuvres de la maturité ", en regard de la séquence des " œuvres de jeunesse ", encore marquées par l'idéalisme hégélien. On sait qu'Althusser travaillait avec la notion de coupure épistémologique, reprise de la tradition bachelardienne. Mais ce n'est pas la coupure épistémologique que je propose de déployer à l'endroit de Lénine. Mon propre mode d'analyse consiste dans la mise en évidence de séquences problématiques afin d'examiner quelles pourraient en être les singularités propres. Ceci est le premier enjeu. Le second, qui n'est pas sans lien avec ce qui précède, tient à la difficulté de la notion de léninisme, dont je soutiens qu'elle est une thématique stalinienne. Le texte de Staline intitulé : *Questions du léninisme*, en est l'illustration la plus connue : il y aurait un noyau unique de l'œuvre qui, à la fois, serait identifiable en tant que tel et qui la traverserait toute. J'insiste dès maintenant sur le fait que, de la thèse de l'existence du léninisme, va suivre la pertinence du marxisme-léninisme. Opter d'emblée pour une démarche de séquentialisation dans les textes de Lénine lui-même amènera nécessairement, à mon sens, à mettre en avant la rupture politique radicale que Lénine opère vis-à-vis de Marx et à montrer que le stalinisme se déploie non pas dans l'hypothèse de la rupture avec Marx, mais dans celle de la continuité, de la cumulation entre Marx et Lénine. Le refus d'une rupture entre Marx et Lénine est ici la condition de la thèse de cumulation et de continuité entre Lénine et Staline. Une approche en termes de séquences singulières dans les textes de Lénine a aussi pour effet extrêmement positif de séparer d'emblée le nom de Lénine et celui de Staline, quitte à reprendre ensuite la question de leur vis-à-vis.

*

Point 2 : l'œuvre majeure de Lénine, qui fonde et installe la séquence que je considère celle de la politique de Lénine — que j'appelle mode bolchevique de la politique— est *Que faire ?* (1902). Cette séquence, que je qualifie dans mes termes de « mode historique de la politique », ici le mode léniniste de la politique, va de 1902 à octobre 1917. Elle est close par la victoire de l'insurrection, par la création de l'URSS, par la création aussi, rappelons-le, du PCUS qui date de 1918. La séquence en question comprend donc, au niveau chronologique le plus général, le tsarisme terminal, le POSDR (Parti ouvrier social-démocrate de Russie), la révolution de 1905, la Première Guerre Mondiale, la séquence révolutionnaire qui court de février à la prise du pouvoir et la victoire d'octobre.

Bien entendu, nul parmi ceux que l'histoire et la politique intéressent, ne contestera le fait

que *Que faire ?* est un texte majeur. Mais il en faut plus.

1°: D'une part, il faut prendre position sur quelles thèses soutenues dans *Que faire ?* en font, quant à la pratique et à la pensée de la politique, un livre majeur, fondateur .

2°: D'autre part, si on applique sérieusement la théorie de la séquentialité, et si l'on admet que la prise du pouvoir est une rupture majeure qui, en elle-même, signifie à la fois la fin d'une séquence et le début d'une autre, alors il faudra trancher sur le fait que les thèses de *Que faire ?* – dans leur historicité, c'est-à-dire dans leur modernité politique, voire dans leur efficacité politique-, sont en tant que telles closes avec la prise du pouvoir. La question de savoir ce qui clôt, dans cette clôture, est bien évidemment de la plus grande importance.

Privilégier *Que faire ?* parce qu'il porte sur la politique, ses conditions et sa pensée ; et non pas les ouvrages sur l'impérialisme (*L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, été 1917), ou sur l'Etat (*L'Etat et la Révolution*, août – septembre 1917) est donc pleinement significatif dans ma perspective. En tout état de cause, je pense absolument essentiel de séparer radicalement les textes d'avant la prise du pouvoir et ceux de la période d'exercice du pouvoir.

Ma thèse personnelle est donc la suivante^[2] : dans *Que faire ?*, Lénine rompt avec la thèse de Marx et d'Engels dans *Le Manifeste* (1848), en regard du caractère spontané de l'apparition de communistes au sein du prolétariat moderne. À la thèse marxiste qui peut se dire ainsi : " là où il y a des prolétaires, il y a des communistes ", Lénine va au contraire opposer conscience spontanée et conscience social-démocrate (révolutionnaire) et tendre à l'extrême cette opposition.

La tension ne porte pas sur ce qu'est un communiste pour Marx et un révolutionnaire conscient pour Lénine. On se souvient que, dans *Le Manifeste*, trois caractéristiques sont proposées : avoir une vision scientifique du cours de l'histoire, privilégier dans les luttes l'intérêt national sur l'intérêt local et, enfin, privilégier l'intérêt du prolétariat mondial en regard de celui d'un prolétariat national. La tension porte sur le fait que, pour Marx, l'apparition de communistes est comme interne à l'existence des ouvriers en tant que classe. Lénine prend le contrepoint de cette thèse, par la critique de ce qu'il appelle la conscience spontanée. La conscience révolutionnaire, l'apparition de militants révolutionnaires, n'est pas un phénomène spontané. C'est un phénomène très particulier qui exige au contraire de rompre avec les formes spontanées de la conscience. Le noyau politique de la conscience non spontanée est l'antagonisme avec l'ensemble de l'ordre politique et social existant. Quant au dispositif de réalisation des conditions qui permettront l'émergence d'une conscience politique, il s'appelle le parti.

Chez Marx, en fait, il n'y a pas de théorie de l'organisation ; il n'y a pas non plus, à proprement parler, de théorie de la conscience politique. Il y a une théorie, majeure et fondamentale, de la conscience historique et de la conscience comme conscience historique — l'histoire de l'Humanité est l'histoire de la lutte des classes. Je tiens qu'il y a, avec Lénine, fondation de la politique moderne, en ce que la politique révolutionnaire est sous condition d'énoncer et de pratiquer les conditions de son existence.

La séquence du mode léniniste de la politique se clôt en 1917. A savoir : se clôt la séquence politique dont la catégorie de parti révolutionnaire était le noyau et où, d'une certaine façon, « parti révolutionnaire » était le nom de la politique. Ensuite, « parti » va être assigné au pouvoir, à l'Etat. Commence, par conséquent, dès Lénine, quelque chose qui relève du Parti-Etat. Il faut donc prendre la mesure de ce que « parti », avant 1917 et après

1917, ne signifie d'aucune façon la même chose, pas plus que tous les autres mots importants, tels que révolution, classe, conscience.

Il faut donc, dans des termes nouveaux, bien distinguer la période qui va jusqu'à 1917 de celle qui suit. On pourrait argumenter la nécessité de deux colloques : l'un allant jusqu'en novembre 1917, l'autre de 1917 à la mort de Lénine.

*

Point 3 : un autre point majeur de cette période, en particulier dans les textes qui vont de février à octobre 1917, est la séparation que Lénine dispose clairement entre la politique et l'histoire. J'ai qualifié cette opposition ainsi : l'histoire est claire (l'analyse de la guerre), la politique est obscure (Lénine soutient, en mars 1917, le caractère indécidable du devenir de la Révolution de février. Il écrit en effet à ce propos: " nul ne le sait et nul ne peut le savoir "). L'histoire et la politique sont donc disjointes et on est extrêmement loin du dispositif matérialisme historique / matérialisme dialectique tel que Staline le théoriserait et tel que, paradoxalement, Althusser le reprendra à son compte[3]. La politique, dans cette séquence, ne cesse de discuter avec l'histoire, de même qu'avec la philosophie, tout en entretenant des rapports disjonctifs avec ces dernières. La politique est en charge d'assumer, de l'intérieur d'elle-même, sa propre pensée. C'est à la fois la condition de son existence et c'est ce point qui exige les disjonctions. On sait que le dispositif stalinien sera tout autre : circulation des notions entre la politique, la philosophie et l'histoire, le parti n'étant plus le système des conditions de la politique mais bien le détenteur de tout savoir et de toute décision.

En un mot, pour conclure, avec la victoire de la Révolution d'octobre, se trouve close la séquence où la catégorie de parti disposait les conditions de la politique révolutionnaire. Après 1917, il va devenir un attribut de l'Etat, voire son centre. On rentre dans l'époque mondiale des partis-Etat : stalinisme, nazisme, parlementarisme — le multipartisme étant un multipartisme intra-étatique. En tout état de cause, il n'y a de partis que de partis-Etats, ce qui fait qu'au sens strict, les partis ne sont pas des organisations politiques mais des organisations étatiques.

Et l'on comprend ainsi pourquoi, de la Chine de la longue marche et de la guerre anti-japonaise, à la guerre de libération vietnamienne, le dispositif organisationnel ultérieur va être, à mon sens, l'armée révolutionnaire avec, en son sein, la question de la guerre populaire et non plus le schéma « organisation clandestine et dispositif insurrectionnel urbain ». Du reste, dans certains textes de Lénine, de la période de la guerre civile, et surtout dans quelques textes de Staline sur la période de la guerre civile, on retrouve, à travers le thème de la guerre de partisans, cette interrogation. De même Trotski voulant militariser les syndicats signifiait bien par là que son modèle organisationnel était l'Armée rouge dont, on le sait, il fut le grand dirigeant.

La péremption de la forme parti, dans son efficace politique, est donc acquise dès novembre 1917. À partir du moment où " parti " entre en péremption, on entre dans une problématique historiciste de la politique où le maître mot devient **révolution**. La question du léninisme aujourd'hui pose finalement deux questions : la péremption politique de la forme parti et la caducité de la catégorie de révolution.

3 - Révolution, un mot singulier

Le terme de révolution n'est pas pour moi un terme générique désignant une surrection contre l'ordre établi, ou un changement dans les structures d'un État et d'un état des choses. C'est au contraire un terme singulier. Et c'est un terme dont, au sens où je l'entends, l'occurrence n'est repérable qu'une seule fois en tant que catégorie d'une doctrine politique. Est donc abusive l'extension du terme à d'autres situations qu'on pourrait qualifier autrement et du nom de la catégorie politique nouvelle qui est à la fois pensée et mise en œuvre dans ce que j'appelle une séquence politique. « Révolution » n'est pas le terme générique qui qualifie n'importe quel bouleversement et mesure son ampleur. Nom singulier, je ne reçois ce terme que lorsque le mot apparaît et constitue la catégorie centrale des consciences agissantes : la seule occurrence étant ce que j'ai appelé le mode révolutionnaire, séquence politique de la révolution Française.

Cette façon de concevoir la validité du terme, seulement à partir du moment où il est pris en subjectivité, effectif en tant que catégorie centrale d'une pensée et d'une pratique, est tributaire de ma conception de la politique comme rare, séquentielle, n'ayant pas l'État pour objet - c'est-à-dire quand ce n'est pas la pensée sur l'État qui nourrit une pensée politique mais des catégories propres et singulières, « inventées » par la séquence politique en cause - quand même l'État serait un enjeu. Il y a, à propos du mot « révolution », question de savoir dans quel espace il s'insère, dans une doctrine étatiste que je nomme ici historiciste ou dans une doctrine politique. Il y a donc deux points

- la distinction que je fais entre État et politique déserte la conception de la révolution comme changement dans les structures d'un État, et l'assigne, selon une théorie des séquences ou des *modes* de la politique, à la seule fois où « révolution » est un terme en conscience et subjectivé: le mode révolutionnaire

- l'usage général et constant du terme est son usage historiciste et étatique. Or « révolution » pour moi, n'est paradoxalement pas identique à la notion de politique. Si bien que le débat porte ici sur les rapports entre politique et révolution, mais aussi sur le point de savoir lequel choisir des deux.

Ce choix porte sur le maintien ou sur l'abandon de la vision historiciste de la politique. Il y a une vision historiciste de la politique qui l'assigne à de grandes événementialités. La politique alors a pour matière l'événement et non pas des phénomènes et des capacités subjectives. La politique, alors, est de l'ordre de l'événement et non pas de la pensée.

Or, prendre l'événement comme paradigme et non pas la subjectivité, a pour conséquence de centrer la politique sur la question de l'État et de son pouvoir, autrement dit, de considérer que la politique a pour champ le pouvoir d'État. On a pu croire que cette doctrine était celle du marxisme léniniste quand elle est tout aussi bien celle du parlementarisme démocratique où seul l'État - et non des programmes, ou des réformes par exemple est l'enjeu de la politique -, et où les partis doivent bien plutôt être dit des partis étatiques n'ayant d'autre but que le pouvoir d'État et non des partis représentatifs.

« Révolution » alors est en fin de compte l'événementialité majeure, paroxystique, de ce qui peut advenir au pouvoir d'État ou de l'intérieur du pouvoir d'État : sa subversion, sa cessation transitoire. En fait, la révolution est l'expérience inouïe de ce que la fin d'un État est possible. Expérience inouïe puisque que lui-même affirme sa pérennité inaliénable, qu'il soit de droit divin, ou aujourd'hui qu'il se place au fondement naturel de la liberté, cette dernière étant donnée comme espace conjoint du capitalisme et de la démocratie

parlementaire.

Or, me semble-t-il, clore l'historicisme, dont les deux versants ont été la vision classiste marxiste d'un côté, et de l'autre la vision parlementaire et capitaliste, impose de rompre avec la catégorie de révolution. Celle-ci se donnait comme ligne d'horizon dans la vision classiste, mais continue à fonctionner sous la forme de sa place et de son lieu vides, dans la forme de son impossibilité ou de son échec certain – preuve que l'historicisme garde une place pour le mot révolution – dans le parlementarisme post socialiste, postérieur à la chute du mur de Berlin.

Cette place vide explique partiellement la destitution et la criminalisation des « révolutions » du siècle. L'historicisme parlementaire contemporain, fait de capitalisme concurrentiel, de marchandise et d'argent, donnés pour choix volontaires de notre liberté, a pour condition de possibilité la péremption de l'idée de révolution et son caractère structurellement criminel, offrant en échange la faillite de la pensée, réduite à la microéconomie, à la philosophie de John Rawls, ou rendue coextensive à la philosophie politique des droits de l'homme dans une appropriation sénile de Kant. La chute de l'URSS et du socialisme a entièrement conforté la bonne conscience historiciste du parlementarisme à son propre endroit et a renforcé considérablement son arrogance, sa violence et la légitimité qu'il s'octroie de traiter toute réserve, toute critique et pire toute autre recherche, d'insensé et de criminel.

La révolution, qu'elle soit à faire ou à proscrire, n'est donc pas une notion propre au socialisme ou aux tentatives d'émancipation du XX siècle, elle appartient en tant que catégorie à l'historicisme qui nourrit tant le socialisme défunt que le parlementarisme. A travers la catégorie d'État, et plus encore, de l'État comme événementialité majeure, qu'il soit à venir ou représente sous sa forme parlementaire la « fin de l'histoire », il y a l'historicisme pour l'un et l'autre. Pour le premier, le socialisme, l'événementialité étatique majeure était à venir et s'appelait révolution et pour le second l'événementialité étatique est déjà là, avait lieu dans la forme du parlementarisme. C'est Churchill disant « le parlementarisme est un système détestable mais je n'en connais pas de meilleur. » Que l'événementialité majeure soit le changement d'État ou l'État, c'est, en pensée, l'État qui prévaut.

Ma thèse est que « révolution » est intrinsèquement liée au lexique historiciste et que son usage, toute référence que l'on peut y faire, s'inscrit nécessairement dans l'historicisme et par conséquent dans la forme hégémonique actuelle de l'historicisme qu'est le parlementarisme.

Adjoindre à une réflexion sur l'historicisme le désir de révolution cherche à extraire révolution de ce dispositif captif. Je ne crois cependant pas que cela soit possible et voici pourquoi: vue d'aujourd'hui, la captation de la révolution par l'historicisme n'est qu'un des éléments et un des symptômes d'une captation beaucoup plus fondamentale qui est celle de la captation de la politique par l'État. Thèse alors sur l'historicisme fondamental de l'État? Non, mais thèse selon laquelle l'historicisme est ce qui assigne l'État comme enjeu unique et essentiel à la politique.

La seule question contemporaine, à la fois intellectuelle théorique, politique et personnelle, puisque chacun est requis, est de défaire cette captation induite de la politique par l'État et par l'historicisme et donc de congédier la catégorie de révolution.

Ce congédiement est une affaire complexe. Car la clôture à elle seule ne rompt pas

l'historicisme. Ce dont il s'agit n'est nullement de clore l'étape antérieure et de passer à l'étape suivante (c'est le cas pour l'historicisme) mais de soutenir que toute clôture convoque le réexamen de l'époque dont il s'agit de prononcer la clôture. C'est ce que j'appelle la saturation, méthode qui dessine l'espace subjectifs des catégories de la séquence que l'on clôture. Ce n'est pas simplement la révolution d'octobre et l'idée de révolution prolétaire, dont la clôture est exigée mais d'examiner l'espace politique de la révolution dans la Révolution Française, dans ce que j'appelle le mode révolutionnaire pour, à la fois, identifier la singularité de la politique à l'œuvre dans ce mode, ôter à Octobre la qualificatif de révolution, lui rendre son originalité et sa puissance politique inédite: à savoir d'être l'invention de la politique moderne. Je donnerai volontiers à la puissance politique d'une séquence le nom d'œuvre: elle a une lisibilité propre et ce sont ses énoncés qui disposent le nouveau champ et la rupture. Elle n'est pas dans l'ordre de l'avant et de l'après, dispose un nouveau présent qui laisse ce qui l'a précédé derrière lui. La péremption impose l'identification de la séquence, la mise en évidence de ses énoncés propres, le traitement en singularité qui seul donne lisibilité à l'évènement.

Au contraire, dans l'historicisme, la césure ne s'adosse pas à une lisibilité de l'événementialité, à ce que j'appelle une identification en intériorité. Le plus souvent l'événementialité est laissée obscure, n'est pas traitée pour elle-même et elle ne sert que de repère entre antériorité et postériorité. Autrement dit, toute grande événementialité scande fondamentalement, et c'est cela le ressort de l'historicisme, un « avant » et un « après », tandis que par ailleurs, reste ouverte l'investigation de l'événementialité elle-même qui ne se résout, pour employer des termes de manuels scolaires, ni à ses causes ni à ses conséquences. L'historicisme introduit une périodisation et un comparatisme typologique: il y aura la Révolution Française comme événementialité, la société d'ancien régime comme « avant » strictement chronologique et comme type, et il y aura après » dans ces deux dimensions. L'évènement devient une rupture d'ordre dans le dispositif sociétal. A partir du moment où il y a césure de part et d'autre d'une événementialité, il y a un « avant et un » après », et dès lors et c'est le grand défaut des disciplines qui se disent sociales, la frontière entre le descriptif et l'analytique est très difficile à tracer: le descriptif et l'analytique se confondent. Dans le dispositif historiciste, il ne peut donc jamais y avoir de pensée de la singularité, mais seulement des différentiels ou des comparaisons étalonnées par l'avant et l'après. C'est ce qui fait que la démarche historiciste est nécessairement dialectique, il lui faut un dispositif de cohérence, de liaison, de « pontage » entre le subjectif et l'objectif (entre le précaire et l'invariant, entre le séquentiel et le structurel), c'est par ce passage que le descriptif devient analytique. Plus encore c'est ce qui fait convenir la notion d'État à cette démarche.

Je parlerai alors d'événementialité en extériorité. A l'opposé, on peut aussi parler quand elle est examinée pour elle-même d'événementialité en intériorité où c'est de sa matière propre que vient l'identification, l'étude du déploiement et de la cessation. Alors, les termes opératoires sont la séquence et la séquence politique. La matière de l'événementialité devient alors celle d'une politique et d'une politique singulière, elle n'est plus seulement un bouleversement dans l'ordre de l'État, qui ne sont que des effets. Une événementialité en intériorité est politique et non pas étatique.

Le vocable de révolution a l'inconvénient de toujours rester dans l'extériorité (les bornes, la césure). Au XIX et au XX la tentative d'intérioriser « révolution », c'est-à-dire de le subjectiver, et d'en faire un principe de mobilisation des subjectivités a été le dispositif « classe » et « parti de classe », si bien que l'usage actuel, chimérique, de ce terme est de penser pouvoir le disjoindre de la forme parti qui a été la condition même de sa

subjectivation, et sa condition de possibilité politique. Substituer « désir de révolution » au « parti de la révolution » ne déploie pas une subjectivité alternative à celles ambiantes.

A mes yeux, le fond du problème, c'est non pas le manque ou le deuil du parti ou de la révolution, mais au contraire la nécessité d'une intellectualité de la politique sans parti et sans révolution, ce qui n'empêche ni la radicalité ni une résignation à l'ordre des choses, mais impose l'hypothèse d'autres possibles. La révolution est, elle, une notion non politique, historiciste et qui ramène la pensée de la politique, la condition de possibilité de la politique à celle d'une événementialité en extériorité et place cette dernière dans une chaîne où figurent « parti » et « Etat ». Parti, révolution, Etat sont un triptyque. L'enjeu d'une nouvelle pensée de la politique est de rompre avec ce triptyque.

De plus « révolution » est une catégorie rendue caduque, pour ce qui est de la France, en 1968, où c'est pourtant le maître mot, tandis que la question de l'insurrection, et du pouvoir d'Etat, n'est pas centrale. Si la question de l'Etat n'est plus posée, c'est qu'elle n'est plus en partage ou en commun, même quand elle est citée dans des énoncés de classe antagoniques. On a affaire alors à un classisme ouvrier où classe ouvrière et vision politique de l'Etat sont séparés. La fin de l'Etat-nation, qu'il faut situer en 68, est fondamentalement la fin de l'Etat comme objet de conflictualité « partagée ». Désormais, la fin de l'Etat-nation se nomme consensus et cohabitation.

Le classisme meurt en 68. On peut appeler classisme l'espace de l'Etat en partage (antagonique) et c'est cela qu'on a pu appeler l'Etat-nation. La péremption du classisme, c'est-à-dire d'une approche de la politique en terme de classe, opère quand très précisément il apparaît que « classe » et « parti de classe » ne portent aucun propos particulier sur l'Etat et ne visent aucune événementialité ni en extériorité ni en intériorité : c'est la figure du P.C.F. et de la C.G.T. en 1968. Là s'achève quelque chose d'essentiel, achèvement qui est abordé ici par la caducité du triptyque parti-Etat-révolution.

Par contre, la liberté et la décision qui s'ouvrent sont de faire l'hypothèse d'une nouvelle intellectualité et d'une nouvelle pratique de la politique où l'on rompt avec « parti » et avec « révolution » et où l'Etat est une question importante sans être le cœur de la politique.

Qu'en est-il de l'histoire passée des « révolutions » dans l'approche que je propose ?

1- les « révolutions » s'identifient par des politiques, et chacune d'une inventivité remarquable. Il n'y a ni pluriel (les révolutions), ni, sauf dans l'idée bâtarde que « révolution » désigne seulement de grands changements touchant le gouvernement et l'Etat, de cas général, mais chaque fois de singularités d'une technicité extrême. Pour la révolution russe: « Que faire », les thèses d'avril, la décision de l'insurrection, les révolutionnaires professionnels, la paix séparées sont des inventions et des découvertes. On retrouve là la rupture mais au sens de l'œuvre.

2- Au sens strict où « révolution » porte la capacité politique, il n'y a qu'une seule occurrence : la révolution française. Autrement dit, c'est la seule occurrence où « révolution » soit la catégorie en pensée de la subjectivité politique à l'œuvre. Au contraire, en octobre 17, ce n'est pas la révolution qui est la catégorie en pensée, c'est la dictature du prolétariat.

En Chine pendant la longue marche, c'est la guerre populaire de libération nationale dans ses trois composantes que sont le parti, l'armée, et le front uni. On voit bien, du point des

catégories actives en subjectivité et en pensée, qu'il s'agit de processus disparates qu'on a enveloppé dans un même nom.

J'ai parlé de la liberté et de la décision d'une nouvelle intellectualité de la politique. Quitter la façon de penser de l'historicisme, qui est lié au parti-État dans sa forme parlementaire comme dans sa forme socialiste, exige de tenir que l'on peut penser la politique en tant que catégorie subjective – en tant que pensée – à partir d'elle-même. L'enjeu présent n'est pas un quelconque ou hypothétique basculement des rapports de forces, ou l'émergence d'une crise financière majeure, ce qui peut arriver peut-être mais sans pour autant faire naître mécaniquement de grandes politiques.

Avant de s'éprouver dans un ajustement conjecturel aux situations, la politique doit exister en pensée. Là est le point central : accepter qu'il y ait une nouvelle intellectualité de la politique et se désister de l'ancienne, hégémonique et désastreuse, où partis, historicisme, parlementarisme, sont dominants. On est dans une événementialité en extériorité dont la seule scansion est de temps à autres, l'irruption de mouvements tels celui de 95 dont certaines interprétations alimentent le gauchisme parlementaire. Nouvelle intellectualité, tout est là : je propose la catégorie de *mode de la politique*, en soutenant que la politique non étatique, c'est-à-dire non historiciste, est rare, séquentielle, et s'identifie par ce que j'appelle son mode : un mode de la politique, c'est le rapport d'une politique à sa pensée, la mise en lumière de ses catégories propres qui permet une identification du subjectif à partir de lui-même. La politique n'a pas à être pensée au travers d'un hypothétique objet dont l'État et le pouvoir seraient le contenu. Une séquence politique en intériorité crée ses catégories, ses théoriciens, et ses lieux. Donnons deux exemples: la séquence politique que j'appelle le mode révolutionnaire est la séquence 1792-1794, ses théoriciens sont Saint-Just, majeur dans la séquence, et Robespierre, ses lieux, la Convention, les clubs, les sociétés sans culotte et l'armée révolutionnaire. Pour ce qui concerne ce qu'abusivement on nomme révolution russe la séquence est 1902-Octobre 17, qui a pour théoricien majeur Lénine (Trotsky et Boukharine) et dont les lieux sont le POSDR et les soviets. Dans la théorie des modes quand un lieu disparaît, le mode et la séquence cessent.

4. Conclusion

La politique précède et façonne, porte et supporte l'événementialité. Nous sommes face à la nécessité d'en finir avec l'historicisme, mais, pour ce faire, il faut rouvrir sa séquence, en réexaminer les termes (qui sont révolution, parti, État,) et en prononcer en notre nom, et non plus en celui de l'historicisme, l'identification et la clôture.

Notes

[1] Dans *Pour Marx et Lire le capital*, Paris, Maspero, 1966.

[2] Cf. Sylvain Lazarus, " Lénine et le temps ", *Conférence du Perroquet*, n°18, mars 1989 ; et *l'Anthropologie du Nom*, Paris, Seuil, 1996.

[3] Cf. Sylvain Lazarus, *Althusser, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1993 ; et *Althusser et Lénine*, communication au colloque de Vienne, Autriche, en 1996, texte inédit.