Dans la nuit du 25 juin 1935, Trotsky fit un rêve :

> « Cette nuit, plus exactement ce matin, j'ai rêvé que je causais avec Lénine. D'après les détails environnants, c'était sur un bateau, sur le pont des troisièmes classes. Lénine était couché sur une civière, et moi j'étais vaguement debout ou assis auprès de lui. Il m'interrogeait avec sollicitude sur ma maladie. 'Vous avez visiblement les nerfs fatigués, de la fatigue accumulée, il faut vous reposer…' Je lui répondais que la fatigue, je l'avais toujours rapidement surmontée grâce à ma *Schwangkraft* [capacité de ressource] innée, mais que cette fois il devait s'agir de processus plus profonds… Alors il fallait sérieusement (il appuyait sur ce mot) consulter tels médecins (plusieurs noms)… Je répondais que j'en avais déjà beaucoup consulté, et je commençais à lui raconter mon voyage à Berlin, mais en regardant Lénine je me souvenais qu'il était mort, et aussitôt je me mettais à repousser cette pensée, pour pouvoir achever la conversation. Ayant terminé mon récit du voyage de santé à Berlin en 1926, je voulais ajouter : c'était déjà après votre mort, mais je me reprenais et disais : après que vous êtes tombé malade… ».[1]

Ce « rêve singulièrement émouvant », ce sont les mots de Lacan, est analysé par lui dans sa leçon du 7 janvier 1959 de son sixième séminaire (*Le désir et son interprétation*)[2]. Les lecteurs de Lacan reconnaîtront son attrait pour d'autres récits qui le fascinaient particulièrement, le plus notable étant le propre rêve de Freud sur son père (« il était mort, mais il ne le savait pas »). Et en effet, la situation en question cumule un certain nombre de motifs lacaniens : le grand Autre, barré, castré, mort ; Dieu comme mort (sans le savoir), l'inconscient comme le lieu de cette non-connaissance de la mort, assez proche du noumène qui est pour Kant le sujet (l'âme) insaisissable par la connaissance directe. Je résumerai rapidement les observations de Lacan : la non-connaissance de Lénine dans le rêve est la projection de la non-connaissance de Trotsky, non seulement de sa propre mort (il commence à ressentir le poids de la maladie et de l'âge, la diminution de ses forces extraordinaires), mais également de la signification même de son rêve. Il a en somme projeté sur Lénine le fait et l'expérience de la douleur elle-même, la douleur de la dernière maladie de Lénine, la « souffrance de l'existence » (comme Lacan l'appelle ailleurs), qui émerge lorsque le désir cesse de la dissimuler. Dans le rêve, Lénine, le père mort, est aussi le bouclier contre cette terreur existentielle, la passerelle périlleuse au-dessus de l'abîme, ce que Lacan formule ainsi : la « substitution qu'est le père, au maître absolu, c'est-à-dire à la mort ».

Lénine ne sait pas qu'il est mort : ceci sera notre texte et notre mystère. Il ignore que l'immense expérience sociale qu'il a, à lui seul, porté vers sa réalisation (et que nous appelons le communisme soviétique) a pris fin. Il demeure plein d'énergie, bien que mort, et aucune des invectives versées sur lui par les vivants – qu'il fut à l'origine de la terreur stalinienne, qu'il était une personnalité agressive pleine de haine, un autoritaire amoureux du pouvoir et du totalitarisme, et même (pire que tout) qu'il réhabilita le marché avec sa NEP[3] – ne parvient à le faire mourir, même d'une seconde mort. Comment se fait-il, comment se peut-il, qu'il puisse encore penser qu'il est en vie ? Et quelle est notre position ici – qui serait sans doute celle de Trotsky dans le rêve –, quelle est notre propre non-connaissance, quelle est cette mort dont Lénine nous protège ? Ou, pour dérouler tout cela dans une terminologie différente (celle de Jean-François Lyotard), si nous savons de quoi « le désir nommé Marx » est le nom, peut-on alors essayer de venir à bout de ce qu'est « le désir nommé Lénine » ?

La prémisse est que Lénine signifie encore quelque chose, mais je soutiens que ce quelque chose n'est pas tout à fait le socialisme ou le communisme. La relation de Lénine avec le communisme est de l'ordre de la croyance absolue, il ne l'a jamais interrogé, et nous ne trouverons aucune réflexion nouvelle à ce sujet dans son travail : Marx est un grand Autre, le grand Autre.

Qu'en est-il alors de la chose dont tout le monde s'accorde à dire qu'elle a été son idée la plus originale : qu'en est-il du parti et de la structure du parti ? Est-ce là ce que Lénine signifie pour nous ? Ça l'est, certainement, mis à part le fait que, de nos jours, personne ne souhaite soulever la question ou même mentionner le terme innommable de « parti ». Le mot semble chargé d'innombrables strates d'images et de significations qui suscitent la désapprobation prononcée de l'humeur présente : d'abord, l'autoritarisme et le sectarisme de la première forme du parti de Lénine, ensuite la violence meurtrière de l'ère de Staline (dirigée autant sur les membres du parti bolchévique des origines que sur les opposants et les critiques de ce dernier), et enfin, la corruption du parti de Brejnev, qui nous fut présentée comme une horrible leçon de ce qui se produit lorsque qu'un parti ou une « nouvelle classe » s'incruste confortablement dans son pouvoir et ses privilèges. Cela offre autant de raisons pour rejeter tout entière la question du parti, ou du moins pour s'en détourner avec la conviction raisonnable que les temps nouveaux et les contextes historiques nouveaux exigent de nouvelles pensées sur l'action et l'organisation politique. Ça l'est certainement, mais mon impression est que le plus souvent l'appel au changement historique n'est guère davantage qu'un prétexte pour éviter ces problèmes : dans une période dont l'atmosphère politique est largement anarchiste (dans le sens littéral du terme), il est désagréable de penser à l'organisation, encore moins aux institutions. C'est en effet au moins une des raisons du succès de l'idée du marché : il promet l'ordre social sans les institutions, prétendant ne pas en être une lui-même. Ensuite, d'un autre côté, ce que j'appelle le sectarisme de Lénine associe peut-être sa propre image d'une façon totalement non-souhaitée et indésirable (sa propre mauvaise odeur, comme le dit Sartre) à une gauche qui (au moins aux États-Unis) s'est traditionnellement complètement abandonnée à la logique du sectarisme autant qu'à celles de la scission et de la prolifération.

J'en dirai davantage sur le parti un peu plus loin. Peut-être qu'à ce stade, je puis soulever quelques problèmes conceptuels qui offrent une approche différente et inhabituelle du sujet. Permettez-moi de le formuler ainsi : le problème du parti est-il un problème philosophique ? Est-ce que le parti en soi est un concept philosophique qui pourrait être pensé ou ne serait-ce que posé dans le cadre de la philosophie traditionnelle ? Ce n'est pas là une question qui peut être résolue dans les termes traditionnels d'une « philosophie » léniniste, qui a généralement, et même chez Althusser, impliqué le problème du matérialisme. Je ne suis pas très intéressé par cette question métaphysique ; de même que je ne reprendrai pas la nouvelle assertion de l'hégélianisme de Lénine (que nous aborderons ultérieurement). En fait, le livre stimulant de Badiou, qui voit le parti comme la combinaison d'une fonction expressive et d'une fonction instrumentale[4], réussit certainement à philosopher le parti en tant qu'« organisation de la politique, organisation du futur antérieur »[5] ; mais il ne fait pas avancer mon propos que je préfère laisser dans la forme et le statut d'une question sans réponse, à savoir, quel type de concept philosophique représente le problème ou l'idée de parti, le cas échéant?

À cet égard, on l'aura remarqué, il existe cette chose qu'on appelle la philosophie politique, une branche reconnue de la philosophie traditionnelle qui inclue Hobbes, Locke et Rousseau et s'accommode de certains penseurs modernes, Carl Schmitt d'une certaine

façon, Rawls peut-être d'une autre. Vraisemblablement, dans une problématique qui soulève les questions de l'État et de la société civile, de la liberté et des droits, ou même de la représentation politique, il doit pouvoir se trouver un recoin négligé dans lequel les réflexions de Lénine sur le parti pourraient se loger. Néanmoins, à l'exception notoire de Schmitt, cette liste de philosophes ne semble pas excessivement préoccupée par le statut philosophique de la philosophie politique en tant que telle, et ne cherche que rarement à le fonder. Dans le même temps, les questions de la représentation et des fondements tombent rapidement dans une sorte de registre empirique qui aborde le parti léniniste comme un livre de recettes purement instrumental et historique. Ou, pour le dire autrement, peut-on interroger de manière équivalente ces questions et celles du statut des constitutions et des parlements, par exemple, comme des concepts proprement philosophiques ? Même chez Hegel, qui fut si intensément préoccupé par l'interrelation de ses divers sous-systèmes, nous ne trouvons guère plus qu'un ancrage des formes politiques et étatiques dans quelque chose comme une déduction de la nature humaine, ou, en d'autres termes, dans une ontologie tout à fait différente de la dialectique de la *Logique*. Ces questions expriment à l'évidence certains de mes propres doutes et ma méfiance à l'égard de la philosophie politique en général ; j'y reviendrai par la suite.

Enfin, il y a une manière plus naïve et impressionniste de parler de tout cela, qui, je pense, a sa valeur et reste suggestive. Il s'agit du sentiment que nous avons tous, et que nous exprimons parfois avec une forme d'étonnement et d'admiration, du fait que Lénine soit continuellement en train de penser de façon politique. Il n'est pas un mot que Lénine ait écrit, pas un discours qu'il ait prononcé, pas un essai ou un rapport qu'il ait rédigé qui ne soit pas politique de son point de vue – plus encore, qui ne soit pas conduit par une même sorte d'impulsion politique. Ceci peut bien sûr sembler obsessionnel et rebutant ou inhumain : cette angoisse de la politique se pare du noble mot de « réducteur » face à une telle attention résolue et imperturbable. Mais cette réduction de tout à la politique, au penser politiquement, est-elle « réductrice » ? Qu'est-ce qui est réduit, qu'est-ce qui est écarté ou réprimé ? N'est-il pas extraordinaire d'observer ce qui se passe lorsque toute la réalité est saisie à travers cette optique ou l'Absolu de cet angle de vue ? Ou de contempler cette concentration unique d'énergie humaine ? Mieux encore, procédant par le négatif, une telle réduction absolue peut-elle être considérée comme du désir ? Et si c'est le cas, un désir de quoi, un désir qui aurait quel nom ? Ou bien avons-nous là, dans sa forme ultime la plus cauchemardesque, l'instrument de la transformation de tout en moyens, de la traduction de chacun en agent de pouvoir ou de contre-pouvoir (l'ami ou l'ennemi de Schmitt) ? Quelle fin possible pourrait justifier cette toute-puissance de la pensée politique, ou, comme je préfère le dire, du penser politiquement ? Par-là je reviens progressivement à ma question initiale : penser politiquement est-il incompatible avec la pensée philosophique ? Qu'est-ce qui pourrait justifier sa centralité et son statut nouveau qui serait comparable au rôle du cogito dans d'autres systèmes philosophiques ? Penser politiquement offre-t-il un socle et une interrogation sur le doute à partir desquels un tout nouveau système ou positionnement philosophique pourrait s'organiser ? Il devient à ce niveau évident qu'au-delà de ce en quoi consiste penser politiquement, il a assez peu à voir avec les conceptions traditionnelles de la politique ou de la théorie politique, assez peu à voir également avec cette distinction intraduisible qui a eu son succès en France ces dernières années, entre *le politique* et *la politique*. Pouvons-nous alors nous risquer à dire, dans ce sens, que Lénine n'a rien à voir avec la politique si elle désigne une de ces choses traditionnelles ou contemporaines ?

Mais nous devons à présent nous confronter à une autre alternative, traditionnellement influente, même si elle a souffert ces dernières années du même opprobre que le problème

du parti. Cette alternative au politique est l'économique, que j'entends d'abord et avant tout au sens marxiste, c'est-à-dire l'économie marxiste, qui est un champ et une catégorie qui soulève immédiatement des questions philosophiques à part entière, et notamment la question de savoir si l'économie marxiste est une économie au sens traditionnel du terme. Il est certain que la critique de l'économie politique conduit à un en-dehors total de l'économie politique, une sortie qui au moins a le mérite de barrer la voie aux sentiers séduisants qui mènent vers les plaines de l'économie bourgeoise et du positivisme. Si nombreux sont ceux qui tentent aujourd'hui de retrouver le chemin de l'économie politique, c'est pour mieux gagner l'autre voie qui peut les en faire sortir et qui est celle du marxisme, et par conséquent j'identifierai assez simplement l'économie marxiste dans tout ce qui la caractérise.

Le marxisme dans ce sens – ni une ontologie économique, ni une critique purement négative ou une déconstruction – est déterminé par deux généralités, deux noms universels et abstraits, dont le statut philosophique doit également nous préoccuper : le capitalisme et le socialisme. Le capitalisme est cette machine dont le dynamisme et l'expansion perpétuelle résulte de contradictions insolubles qu'elle porte en elle et qui définissent son essence ; le socialisme est cette esquisse ou cette possibilité d'une production collective ou coopérative, dont certains traits peuvent déjà être perceptibles au sein même du système capitaliste . L'un ou l'autre de ces « systèmes » est-il un concept philosophique ? Certes, les philosophes ont tenté maintes et maintes fois de les traduire en concepts philosophiques plus respectables, si ce n'est paradoxaux, comme ceux de l'Un et du multiple, traductions qui, bien que stimulantes, semblent toujours nous conduire vers les plus stériles classifications et appréciations idéologiques, notamment parce que, comme tout couple binaire, l'Un et le multiple changent constamment de place. Pour les marxistes, c'est le capitalisme qui est l'Un (que ce soit dans la forme de l'État ou du système), tandis que pour les autres, c'est le socialisme qui est l'Un, mauvais et totalitaire, et le marché serait en quelque sorte un espace plus démocratique de pluralisme et de différence. Le problème est qu'aucun de ces concepts, si tant est qu'ils le soient (des concepts), n'est empirique ; les deux désignent le lieu vide mais indispensable de l'universel. En tant que théoricien, Lénine commence à aborder tout cela à travers son tardif moment hégélien et son retour à la grande *Logique*, ainsi que l'ont démontré si lumineusement Kevin Anderson et d'autres[6]. Mais à ce stade, nous demeurons bien éloignés du sens marxiste de l'économie (même si, du point de vue de la dialectique, nous sommes assez proches du *Capital* de Marx).

Est-ce que Lénine est un théoricien de l'économie ? Il y a certes de merveilleux passages utopiques dans *L'État et la révolution* ; tout le monde s'accorde à dire que *Le développement du capitalisme en Russie* est un ouvrage pionnier, un classique de l'analyse socio-économique ; et *L'Impérialisme* souligne certainement une des contradictions fondamentales du capitalisme, même si ce n'est pas la seule. Il ne fait non plus aucun doute que la situation extérieure de la révolution dans la Russie en guerre, et plus encore durant la guerre civile, fut telle que des méditations sur le socialisme en tant que tel n'auraient jamais pu figurer au tout premier plan de l'agenda de Lénine.

Mais je voudrais également souligner un problème structurel plus profond. J'ai toujours eu le sentiment que la particularité du marxisme en tant que système de pensée (ou mieux encore, comme la psychanalyse, en tant qu'unique « combinaison-de-théorie-et-de-pratique ») – mais aussi son originalité – réside dans la manière dont se superposent et coexistent en son sein deux modes spinozistes complets : l'un est celui de l'économie capitaliste, l'autre celui de la classe sociale et de la lutte des classes. Ils sont en un sens les mêmes ; et pourtant des vocabulaires différents gouvernent chacun d'entre eux en sorte

qu'ils ne se trouvent pas liés entre eux au sein d'un même métalangage mais exigent constamment une traduction – je dirais même une transcodification – de l'une des langues vers l'autre. Il en découle de là que le code dominant de Lénine est clairement celui de la classe et de la lutte des classes, et beaucoup plus rarement celui de l'économie.

Mais je veux aussi insister sur la priorité, au sein du marxisme, de l'économie comme instance déterminante en dernier ressort. Je sais que ce n'est pas une position à la mode (même si, à l'ère de l'emprise mondiale du marché, elle peut redevenir attrayante). Il devrait être clair, soit dit en passant, que lorsque j'utilise les mots « économie » et « économique », ils n'ont rien à voir avec cette conscience purement syndicale et politique que Lénine désignait, il y a longtemps et dans un autre contexte, par le terme d'économisme (même si le phénomène appelé économisme est certainement encore très présent). Assurément, le terme d'*économie* n'est pas plus satisfaisant pour caractériser le marxisme que le terme de sexualité ne l'est pour caractériser la psychanalyse freudienne : cette dernière n'est pas une érotique, ni une forme de thérapie sexuelle, et lorsque la psychanalyse est décrite en dernière analyse en termes d'instance sexuelle déterminante, il s'agit en fait d'une caractérisation très généralisante et impressionniste. Pourtant, à chaque fois que Freud devinait un mouvement de ses disciples vers une formulation visant à diluer le pur scandale empirique de la sexualité et à déplacer la libido vers les domaines plus généraux et métaphysiques du pouvoir, de la spiritualité ou de l'existentiel – tels furent, par exemple, les épisodes bien connus avec Adler, Jung et Rank – il délimitait sa théorie de façon tranchante, et même instinctive, vers son foyer et les limites de son objet tel que constitué à l'origine : et ce sont là en effet les moments les plus admirables et héroïques de Freud, ceux dans lesquels il s'entête à garder foi en ses propres découvertes et intuitions . Ainsi, si on ne peut affirmer positivement que la sexualité est le centre du freudisme, on peut dire en revanche que tout recul par rapport à la sexualité ouvre à une sorte de révisionnisme que Freud lui-même a toujours été prompt et attentif à critiquer et à dénoncer.[7] (Cela signifierait-il que le freudien concept tardif de « pulsion de mort » serait l'équivalent de *sa* NEP ?)

C'est en quelque sorte de cette façon que je voudrais plaider en faveur de la centralité de l'économie dans le marxisme : ce n'est évidemment pas une économie au sens traditionnel du terme, bien que toutes les tentatives pour substituer l'économique par une autre thématique, ou même pour proposer des thématiques supplémentaires et parallèles – telles que celles du pouvoir ou du politique dans n'importe lequel de ses sens traditionnels – défait tout ce qui faisait l'originalité mais aussi la force du marxisme. La substitution de l'économique par le politique est bien sûr la manœuvre habituelle de toutes les attaques bourgeoises contre le marxisme – pour faire bifurquer le débat sur le capitalisme à un débat sur la liberté, celui sur l'exploitation économique à un débat sur la représentation politique. Mais depuis les différents mouvements de gauche des années 1960, depuis Foucault d'une part et les innombrables renaissances de l'anarchisme d'autre part, les marxistes ont été relativement peu vigilants – que ce soit pour des raisons tactiques ou par naïveté théorique – à l'égard de substitutions et capitulations à ce point cruciales. Aussi – à partir de Poulantzas il me semble, et à la lumière de tous les abus bien connus commis en Union soviétique – la conviction que la faiblesse essentielle du marxisme résidait dans son défaut structurel d'une dimension politique (et juridique) à sa théorie devint de plus en plus répandue ; et qu'il fallait donc l'augmenter de quelques nouvelles doctrines de politique socialiste et de légalité socialiste. Je pense que cela fût une grande erreur, et que précisément la force (et l'originalité) du marxisme en tant que système de pensée complètement différent, une unité-de-théorie-et-de-pratique tout à la fois, a toujours résidé dans son absence de dimension politique de ce genre. La rhétorique du pouvoir, dès lors,

quelle qu'en soit la forme, doit toujours être considérée comme une forme fondamentale de révisionnisme. Je dois ajouter que l'opinion impopulaire que j'exprime est peut-être plus acceptable aujourd'hui qu'elle ne l'était sans doute dans les décennies précédentes (celles de la guerre froide ou de la libération du Tiers-monde). À l'heure actuelle, il est clair que tout est de nouveau économique, et cela même dans le sens marxiste le plus vulgaire. Dans la mondialisation, dans sa dynamique externe comme dans ses effets internes ou nationaux, il devrait être plus aisé d'observer une fois de plus à quel point des choses qui paraissaient être des questions purement politiques ou de pouvoir sont devenues suffisamment transparentes pour qu'on y discerne les intérêts économiques à l'œuvre derrière elles.

Seulement maintenant nous avons un problème, puisque j'ai affirmé que le marxisme est basé sur la priorité structurelle de l'économie sur la politique, en même temps que j'ai concédé que Lénine devait être considéré comme un penseur fondamentalement politique plutôt que comme un théoricien de l'économie, laissons de côté le socialisme. Est-ce que cela signifie que Lénine n'est pas un penseur marxiste représentatif ? Ou est-ce que cela explique pourquoi un léninisme à trait d'union a dû être ajouté au marxisme pour identifier correctement la nouvelle doctrine et suggérer que Lénine avait en fait quelque chose d'unique et de différent, de supplémentaire, à adjoindre à Marx ?

La solution à ce paradoxe réside, je pense, dans l'introduction d'un troisième terme, à propos duquel il serait tentant de dire que ces deux alternatives, le politique et l'économique, se rejoignent d'une certaine manière et deviennent impossible à distinguer. Et je pense que cette formulation est juste, mais d'un point de vue temporel, celui de l'Événement de Badiou, plutôt que structurel. Ce terme, qui est le centre même de la pensée et de l'action de Lénine, est, comme vous l'aurez peut-être déjà deviné, le terme « révolution ». Ce concept n'est pas non plus très populaire de nos jours, et il est encore plus embarrassant que tous les autres slogans traditionnels que j'ai mentionnés. La révolution peut constituer un vrai concept philosophique bien davantage que les notions de parti ou de capitalisme, elle peut être démontrée, je pense, à travers la tradition philosophique, même si nous devrions espérer qu'émergera plus tard une philosophie de la révolution sur notre temps pleinement développée.

Si j'osais esquisser selon mes propres exigences une telle philosophie à venir, j'insisterais sur deux dimensions distinctes qui sont en quelque sorte unies et identifiées, même furtivement, dans le moment de la révolution. La première est celle de l'Événement, dont il faut dire qu'elle atteint une certaine polarisation absolue. (La définition que Schmitt donne de la politique n'est donc en réalité qu'une appréhension déformée de la révolution en tant que telle). Et cette polarisation constitue le seul moment où la définition dichotomique de la classe est concrètement réalisée.

La révolution est aussi ce phénomène unique dans lequel la dimension collective de la vie humaine fait surface en tant que structure centrale, le moment où une ontologie collective peut au moins être saisie autrement que comme adjonction à l'existence individuelle, ou dans ces moments euphoriques de la manifestation ou de la grève, qui sont en fait autant d'allégories du collectif, tout comme le parti ou l'assemblée sont ses allégories. (Je reviendrai par la suite sur cette notion essentielle de l'allégorique).

Néanmoins, toutes ces caractéristiques ont encore tendance à évoquer des images archaïques, au premier plan celle de la violence, à propos de laquelle il est important de dire et de répéter que dans la situation révolutionnaire, la violence vient d'abord de la droite, de la réaction, et que la violence de la gauche est une réaction contre cette

réaction. Pourtant, aucune des images des instants de prise de pouvoir – les grandes révoltes paysannes (dont Guha nous a appris qu'elles sont très loin d'être spontanées[8]), la Révolution française, la révolte désespérée des Luddites (que Kirkpatrick Sale a si opportunément ramenée à la tradition proprement révolutionnaire[9]), le putsch de Lénine en Octobre, ou le déluge triomphant des Révolutions chinoise ou cubaine – ne semble particulièrement appropriée ou rassurante lorsque nous arrivons à l'ère postmoderne, l'ère de la mondialisation.

C'est pourquoi, à ce stade, nous devons insister sur le fait que la révolution a une autre face ou dimension, tout aussi essentielle, qui est celle du processus lui-même (en tant qu'opposé à l'Événement). La révolution est alors vue sous cet angle : le processus long, complexe et contradictoire de la transformation systémique, un processus menacé à chaque tournant par l'oubli, l'épuisement, le repli vers l'ontologie individuelle, l'invention désespérée des « incitations morales », et par-dessus tout l'urgence de la pédagogie collective, de la cartographie des modalités point par point dans laquelle tant d'événements et de crises individuelles sont elles-mêmes des composantes d'une immense dialectique historique, invisible et absente en tant que perception empirique en chacun de ces points, mais dont seul le mouvement global leur donne leur signification. C'est précisément cette unité de l'absent et du présent, de l'universel et du particulier, unité en effet du global et du local si souvent soulignée aujourd'hui – c'est cette unité dialectique que j'appelle allégorique, et qui exige à chaque étape une conscience collective de la manière dont la révolution se joue symboliquement et réellement dans chacun de ses épisodes existentiels.

À présent, peut-être, on comprendra mieux pourquoi le vrai sens de Lénine n'est ni politique ni économique, mais plutôt les deux confondus ensemble dans cet Événement-comme-processus et ce processus-comme-Événement que nous appelons révolution. Le vrai sens de Lénine c'est l'injonction perpétuelle de maintenir la révolution vivante, de la garder vivante en tant que possibilité avant même qu'elle ne se manifeste, de la garder vivante en tant que processus dans tous ces moments où elle est menacée de défaite ou pire, de routinisation, compromis ou renoncement. Il ignorait qu'il était mort : cela est en somme la signification de l'idée de Lénine pour nous ; c'est le maintien en vie de l'idée de révolution en tant que telle à une époque où ce mot et cette idée sont devenus un scandale ou une pierre d'achoppement quasiment biblique.

Ceux qui ont espéré l'écarter ont dû procéder à une opération préliminaire très parlante : ils ont d'abord dû saper et discréditer la notion de totalité, ou, ainsi qu'elle est plus communément appelée aujourd'hui, la notion de système. Car si rien ne peut être pensé comme un système, à l'intérieur duquel tout est relié, alors il en découle qu'il est à la fois inutile et impropre d'évoquer le changement systémique. Toutefois ici, la politique contemporaine, et en particulier les champions de la social-démocratie, ont des leçons décisives pour nous. Je parle en tant que personne qui est très loin d'endosser le sectarisme de Lénine comme stratégie politique pratique, son refus intransigeant des partisans du compromis et des sociaux-démocrates (au sens moderne). Aujourd'hui, en parlant au moins à partir de la perspective des États-Unis, mais aussi, j'ose le dire, de celle de l'Europe des pays membres de l'Union européenne, la tâche la plus urgente me semble être la défense de l'État-providence, de ses droits et de ses régulations qui se sont avérés autant de barrières à la liberté totale du marché et à sa prolifération. L'État-providence est bien sûr la grande réalisation d'après-guerre de la social-démocratie, même si dans l'Europe continentale il connait des traditions plus longues et plus anciennes. Mais il me semble important de le défendre, ou mieux encore, de donner à la social-démocratie et à la

fameuse Troisième voie, une occasion de le défendre, non qu'une telle défense ait quelque chance de réussite, mais précisément parce que, du point de vue de la perspective marxiste, elle est vouée à échouer. Nous devons soutenir la social-démocratie parce que son inévitable échec constitue la leçon de base, la pédagogie fondamentale, d'une gauche authentique. Et je m'empresse d'ajouter ici que la social-démocratie a déjà échoué, partout dans le monde : c'est un phénomène que l'on constate le plus dramatiquement et paradoxalement dans les pays de l'Est à propos desquels il est généralement dit que le communisme a échoué. Mais leur expérience historique riche et privilégiée est bien plus complexe et instructive que cela : si l'on peut dire d'eux qu'ils ont expérimenté l'échec du communisme stalinien, on peut aussi ajouter qu'ils ont expérimenté l'échec du néolibéralisme capitaliste orthodoxe de marché libre, et qu'ils sont maintenant dans le processus d'expérimentation de l'échec de la social-démocratie elle-même. La leçon est celle-là, et c'est une leçon qui porte sur le système : on ne peut rien changer si on ne change pas tout. C'est la leçon du système, et dans le même temps, si vous avez suivi ma démonstration, c'est la leçon de la révolution. En ce qui concerne la leçon sur la stratégie, la leçon du *Que faire?*, j'espère avoir suggéré une différenciation importante entre stratégie et tactique dans cette remarque : il n'est point besoin d'imiter servilement les recommandations clivantes, agressives et sectaires de Lénine sur la tactique pour saisir la valeur pertinente de la stratégie qui consiste à souligner inlassablement la différence entre les objectifs systémiques et les objectifs partiels, soit la différenciation séculaire (et à quand remonte-t-elle après tout ?) entre révolution et réforme.

Il ignorait qu'il était mort. Je voudrais conclure ces remarques par un problème de type différent, qui est tout à fait lié à la signification révolutionnaire de Lénine, comme vous en conviendrez, mais dont la relation à cette signification reste une énigme et un problème. Le problème est philosophique, je continue à le penser, mais la façon dont il est philosophique fait partie du problème lui-même. Peut-être puis-je rapidement le résumer avec le mot charisme (qui est lui-même une partie, la pointe disons, de la confuse notion idéologique de totalitarisme, qui signifie répression d'un côté et dépendance au leader de l'autre). Tout essai ou expérience révolutionnaire que nous connaissons a aussi été nommé par un leader et a également souvent été lié au destin personnel de ce leader, biologiquement en quelque sorte. Nous nous sentons parfois scandalisés par cela : c'est, d'une part, allégoriquement impropre pour un mouvement collectif d'être représenté par le seul nom d'un individu humain. Il y a quelque chose d'anthropomorphique, dans le mauvais sens, dans ce phénomène car de nombreuses décennies de pensée moderne ou contemporaine nous ont enseigné la suspicion vigilante non seulement à l'égard de l'individualisme et du mirage du sujet autocentré mais aussi de l'anthropomorphisme en général et des humanismes qui l'accompagnent inévitablement. Pourquoi un mouvement politique, qui a son propre programme systémique autonome, devrait-il être dépendant du destin et du nom d'un individu singulier, au point d'être menacé de dissolution lorsque cet individu disparaît ? L'explication la plus récente, celle du phénomène d'une génération que nous avons tout d'un coup découverte miraculeusement au travail dans l'histoire, n'est pas particulièrement satisfaisante (et en effet elle requiert une certaine explication historique – en tant que théorie et expérience historique – à part entière).

L'individu paraît signifier l'unité, comme le veut l'argument qui va de Hobbes à Hegel ; et il semblerait certainement qu'il y ait plus de vérité empirique dans la fonction d'un tel individu à porter entièrement un immense collectif, et à maintenir ce lien hors du sectarisme et de la scission ou de la séparation qui menacent les mouvements révolutionnaires comme un défaut de la nature humaine. Le charisme est néanmoins un pseudo-concept ou une invention pseudo-psychologique complètement inutile : il nomme

simplement le problème à résoudre et le phénomène à expliquer. Lénine, nous dit-on, fut en tout cas loin d'être un orateur charismatique comme le furent d'autres grands dictateurs favoris – mais pas tous. Il y a le poids de la légende qui s'élabore par la suite, mais quelle est sa fonction ? Il y a la question de la légitimation et de la violence ou de la terreur, mais qu'est-ce que la légitimation en premier lieu ?

Tout cela peut-il s'expliquer par la psychanalyse, que ce soit en termes de « père » ou de « grand Autre » ou de « transfert » ?[10] Les « quatre discours » de Lacan pourraient offrir un cadre d'analyse moins simpliste, posant une variété de relations au « sujet supposé savoir ». Ils incluent, à côté du « discours du Maître », apparemment fondamental, celui de l'université, celui de l'hystérique et celui de l'analyste, qui de façon signifiante ne coïncide pas avec celui du Maître, malgré l'occupation apparente de ces deux positions par Lacan. Mais la coquetterie et les allures zen des affirmations de Lacan pourraient être considérées comme une stratégie délibérée pour éviter ou se départir de la position du Maître, qui ne peut jamais coïncider avec l'illusion du « sujet supposé savoir », c'est-à-dire du Savoir Absolu. En effet, peut-être qu'en ce sens le discours du Maître n'existe seulement que pour les autres ; et en effet ces autres personnes peuvent être identifiées dans le discours de l'universitaire , lequel pose toutes les vérités comme signées et qui s'incarne à travers la propriété privée de noms propres (s'identifiant comme Lacanien, Deleuzien, Spinoziste, Léniniste, Gramscien, ou autre). Le discours de l'hystérique, lui, taille dans tout cela pour parvenir à la « sincérité » et au désir en tant que tel qui sont ce que le sujet tend désespérément à mettre en acte et à satisfaire (quand ce n'est pas le cas, à identifier d'abord). Reste le discours de l'analyste, qui scanne le rythme de l'énonciation afin d'entendre le désir au travail dans ses pulsations : et c'est sûrement la position du grand leader, qui écoute le désir collectif et cristallise sa présence dans ses manifestes politiques et « mots d'ordre »[11]. Je pense au passage à la remarque d'Elizabeth Roudinesco, dans son histoire des politiques du mouvement lacanien lui-même, que la structure politique de ce dernier offrait le spectacle unique d'une monarchie absolue combinée à une démocratie anarchiste à la base tout aussi absolue[12]. C'est un modèle intéressant (et maoïste), dont les résultats semblent toutefois avoir été aussi catastrophiques que les suites de la plupart des mouvements révolutionnaires auxquels on peut penser.

J'en imagine moi-même un différent, tellement grotesque qu'il mérite au passage de le mentionner. Tito était alors encore en vie, et me traversa l'idée qu'il y aurait une place, dans la théorie révolutionnaire, pour quelque chose comme le concept de monarchie socialiste. Cette dernière débuterait comme absolue, et dans le train des choses, serait progressivement réduite en quelque chose d'extrêmement limité comme une monarchie constitutionnelle dans laquelle le leader nommé et charismatique se serait lui-même réduit à un homme de paille. Bien que souhaitable, cela ne semble pas s'être très souvent produit, si ce n'est pas du tout. Et par conséquent j'apprécie beaucoup le retour de Slavoj Žižek au prétendu conservateur Hegel, dans lequel la place du monarque, indispensable et pourtant extérieur au système, est simplement un point formel sans contenu[13] : ce serait quelque chose comme rendre hommage à l'anthropomorphisme en le plaçant sous le signe de l'effacement. Est-ce la manière de traiter avec Lénine, mort sans le savoir ?

Dois-je terminer par une question, ou par une proposition ? Dans le premier cas, c'est fait ; dans le second, il faudrait seulement observer que quiconque souhaite imiter Lénine, doit faire quelque chose de différent. *L'Impérialisme* représenta la tentative de Lénine de théoriser l'émergence partielle d'un marché mondial : avec la mondialisation ce dernier se donne à voir bien plus complètement, ou au moins assez complètement, et, comme dans la dialectique de la qualité et de la quantité, il a modifié au-delà de toute reconnaissance la

situation décrite par Lénine. La dialectique de la mondialisation, l'apparente impossibilité de délier – c'est là notre « contradiction déterminante » à laquelle notre pensée politique reste enchaînée.

*

Texte publié dans le volume collectif, dirigé par Sebastian Budgen et Stathis Kouvélakis, intitulé *Lenin Reloaded. Towards a Politics of Truth* (Duke University Press, 2007).

Traduction de l'anglais par Aya Khalil, revue par Stathis Kouvélakis.

Illustration : « Discours de V.I Lénine à l'usine Poutilov », Isaak Brodsky (1883-1939)

Notes

[1] Léon Trotsky, *Journal d'exil*, 26-29 juin 1936, disponible sur marxists.org.

[2] Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*, La Martinière, Paris, 2013.

[3] Nouvelle politique économique (NEP) – en russe : *Novaïa Ekonomitcheskaïa Politika* : forme de capitalisme d'État adoptée en 1921.

[4] Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, Seuil, Paris, 1985, p. 106-107.

[5] *Ibid*, p.109

[6] Kevin Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, Urbana, University of Illinois Press, 1995. Les notes originalesde Lénine sur la Logique sont inclues dans ses *Cahiers Philosophiques*, *Œuvres*, vol. 38, Paris-Moscow, Editions sociales, Editions du Progrès, 1977.

[7]. L'équivalent serait bien sûr les « Thèses d'Avril » de Lénine : voir Slavoj Žižek, *La révolution aux portes. Sur Lénine*, Montreuil, Le temps des cerises, 2019, 76-81 ; et pour l'étonnement ressenti par ses camarades en conspiration à son appel pour la révolution immédiate en Octobre cf. Alexandre Rabinovitch, *Les bolcheviks prennent le pouvoir. La révolution de 1917 à Petrograd*, Paris, La fabrique, 2016.

[8] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

[9] Kirkpatrick Sale, *Rebels Against the Future*, Reading, Massachussetts, Addison-Wesley, 1995.

[10] Jacques Lacan, *Le Séminaire*. Livre XVII : *L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 9-91.

[11] Voir aussi Lénine, « A propos des mots d'ordre », in Žižek, *La révolution aux portes…, op. cit.*, p. 83-90.

[12] Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, Paris, Fayard, 1993, p. 411–13.

[13] Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, Londres, Verso, 1991, p. 81–84.