

Daniel Bensaïd

Un communisme hypothétique

À propos de « L'Hypothèse communiste » d'Alain Badiou

L'œuvre d'Alain Badiou force le respect par son audace à contre-courant des pensées faibles et en miettes, par sa capacité à nommer clairement l'ennemi, par sa fidélité à une Idée. Dans une lettre publique à Slavoj Žižek, il affirme qu'il est aujourd'hui « capital de ne rien céder au contexte de criminalisation et d'anecdotes ébouriffantes » dans lesquelles la réaction tente, depuis toujours, d'enclorre les figures de Robespierre, Saint-Just, Babeuf, Blanqui, Bakounine, Marx, Engels, Lénine, Trotski, Rosa Luxemburg, Staline, Mao, Tito, Enver Hoxha, Guevara, Castro et quelques autres : « Nous pouvons et nous devons, écrit-il, discuter entre nous (le « nous » de tous ceux pour qui le capitalisme et ses formes politiques sont une horreur et pour qui l'émancipation égalitaire est la seule maxime qui ait une valeur universelle) de l'usage que nous faisons ou ne faisons pas de ces figures ^{1/}. » Nous nous incluons volontiers dans ce

^{1/} In Slavoj Žižek (présenté par), *Mao, de la pratique et de la contradiction*, Paris, La Fabrique, 2008.

^{2/} Dans la conférence de Londres sur « L'Idée communiste », Staline et Trotski, Tito et Castro disparaissent de cette « suite de noms propres » où Thomas Münzer et Toussaint Louverture font leur entrée, ce qui ne devrait pas être sans importance puisque ces noms propres « symbolisent historiquement dans la forme d'un individu le réseau à la fois rare et précieux des séquences fuyantes de la politique comme vérité ».

^{3/} Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, Paris, Éditions Lignes, 2009.

^{4/} Alain Badiou, *L'Écharpe rouge. Roman Opéra*, La Découverte, 1979.

« nous », mais nous divergeons fortement sur l'usage de certaines de ces figures ^{2/}.

Dialectique de l'échec

Dans son dernier livre, *L'Hypothèse communiste* ^{3/}, Alain Badiou médite sur la notion d'échec. Quand, sous prétexte d'un bilan sommaire du XX^e siècle, on parle d'échec du communisme, « que veut dire exactement échouer ? ». « Cet échec est-il radical, le renoncement à tout le problème de l'émancipation ? Ou n'est-il que relatif à la forme, ou à la voie qu'il a explorée et dont il a seulement été établi par cet échec qu'elle n'était pas la bonne pour résoudre le problème initial ? » La politique procède par approximations et corrections successives. D'une analogie discutable entre une hypothèse politique et la démonstration du théorème de Fermat, Badiou tire la conclusion que « l'échec, pourvu qu'il n'entraîne pas qu'on cède sur l'hypothèse, n'est jamais que l'histoire de la justification de cette dernière ». S'insinue ainsi, subrepticement, une philosophie progressiste de l'Histoire universelle, une « marche de l'Humanité vers son émancipation collective ». La justification de « l'hypothèse communiste » serait ainsi pavée d'événements (la Commune, la Révolution culturelle, Mai 68) qui sont autant « d'étapes de son histoire » ou « du devenir général de l'Humanité ». Mais où, à quelle destination, conduisent ces étapes s'il n'y a ni fin de l'histoire, ni jugement dernier ?

Citant de larges extraits de son opéra *L'Écharpe rouge* ^{4/}, Badiou affirme la possible fécondité de l'échec : « Que saisi dans sa particulière division, l'échec prescrive enfin la règle pas à pas de sa négation laborieuse ! Que le reflux nous soit conseil dans la science des vents ! Toute défaite se scinde contradictoirement entre la part faible d'elle-même qui

n'est que son identité, et la leçon d'ordre violent dont elle ensemence notre avenir prolétaire. » Il souligne « la relation entre la possibilité de surmonter subjectivement la défaite et la vitalité, internationale et supra-temporelle, de l'hypothèse communiste. Ainsi la méditation sur les échecs est-elle changée du tout au tout si on la raccorde, non à la pure intériorité, pensante ou tactique, d'une politique, mais à la jonction entre cette politique et son historicité. La pensée des échecs se situe au point où une politique comparait, y compris à ses propres yeux, devant le tribunal de l'Histoire, telle que l'hypothèse communiste en représente et en imagine la consistance ». Cette comparution devant le tribunal de sinistre mémoire semble bien le rétablir en ses douteuses prérogatives.

D'échec en échec, de défaite en défaite, jusqu'à la victoire finale ? Cette redoutable dialectique a pour effet de relativiser les conséquences, toujours réparables (on ne vient pas facilement à bout d'une hypothèse), des bavures, des déviations, et autres « innombrables forfaits » (la liste des exactions est longue des crimes staliniens, polpotiens, à Sentier lumineux), réduits à autant de péripéties solubles dans le grand fleuve tumultueux du « processus de vérité ». Badiou soutient qu'il y a « une signification positive des défaites, longue à faire valoir ». Longue, en effet, et comme elle tarde ! Affaire de patience et de fidélité, donc ? D'obstination à « continuer », malgré tout. Défiant fièrement les malsaines victoires aux hanches lourdes, Péguy célébra ces « victorieuses défaites ». À l'instar de Blanqui, sa Clio évoque « une pensée misérable et très touchante : que le jour d'aujourd'hui, si pauvre, fasse appel au pauvre jour de demain ; que l'année d'aujourd'hui, si misérable, que l'année de cette fois, que l'année d'à présent, si débile, fasse appel à la misérable année de demain ;

que ces misères fassent appel à ces misères.» Mais elle refuse cette «déconcertante espérance» progressiste, ce report de crédit et de confiance que les malheureux s'acharnent à placer, de génération en génération, dans d'autres malheureux ^{5/}.

Sans doute existe-t-il une dialectique de l'échec et de la défaite. Et l'énigme proposée par le sphinx de la révolution est redoutable : qu'est-ce que vaincre dans une histoire profane, où le dernier mot n'est jamais dit ? Où «l'appel est toujours ouvert», comme l'affirmait Blanqui au lendemain de la Commune ? Un se divise en deux, soit ; et toute défaite «se scinde contradictoirement». L'échec se dédouble ainsi entre «un échec droitier classique» – «le raliement des fatigués de l'action militante aux délices du pouvoir parlementaire» – et «l'échec ultra-gauche qui, traitant par la brutalité et la mort toute contradiction enferme le processus entier dans les sombres limites de la terreur». Reste donc à se garder à droite et à gauche. À tenir bon sur la ligne juste, ou le juste milieu. Cette voie étroite conduit au dilemme du pouvoir. Les démolisseurs de l'ordre établi sont rarement les bâtisseurs d'un monde nouveau. Badiou illustre cet écart tragique par un extrait de sa pièce *L'Incident d'Antioche*. Victorieux, Céphas quitte volontairement le pouvoir avant d'être saisi par lui : «Au-delà de la victoire, il n'y que la défaite. Non, non ! Pas la défaite dans le soudain et le renversement ! La défaite lente, irrémédiable, de qui doit composer avec ce qui est.» Non point une défaite nette et franche, par un renversement contre-révolutionnaire, mais une défaite lente, thermidorienne, à l'usure, qui

5/ Péguy, *Clio*, Paris, Gallimard, 1942, p. 153.

6/ *Contretemps* n° 15, Paris, Textuel, février 2006, repris dans *Politiquement incorrects, entretiens du XXI^e siècle*, Paris, Textuel, 2008.

n'est pas une révolution en sens contraire, mais le contraire d'une révolution, une sournoise composition, une rampante compromission. Ceux qui n'ont pas peur de lutter devraient donc avoir peur de vaincre car «la lutte expose à la forme simple de l'échec (l'assaut n'a pas réussi), tandis que la victoire expose à sa forme la plus redoutable : s'apercevoir que c'est en vain qu'on a vaincu, que la victoire prépare la répétition, la restauration, qu'une révolution n'est jamais qu'un entre-deux de l'État». De cette tragédie révolutionnaire, la vie et la mort de Guevara seraient exemplaires : l'obligation pour continuer de s'exiler, toujours plus loin, à distance d'un État provisoirement victorieux.

Plutôt partir à temps que de finir bureaucrate, dit en somme Céphas. Ce que Badiou cherche à éviter à travers lui, c'est l'infamie dialectique entre le pouvoir constituant et le pouvoir institué, comme si l'on pouvait faire un pas de côté, rester tout entier du côté de l'événement sans jamais se compromettre avec l'histoire. Dans sa pièce, le personnage de David craint que ce choix n'aboutisse à tout disperser et tout désunir. Approuvant Céphas, Paule lui répond qu'il s'agit de sortir de l'impasse dans laquelle «la politique n'avait son centre et sa représentation que dans l'État» pour «établir que la vérité politique circule durablement dans un peuple adossé aux lieux d'usine, s'abritant de l'État par sa fermeté intérieure.» Émettant une objection que Badiou se fait peut-être à lui-même, David réplique : «Cela ne fait aucune stratégie.» L'incompatibilité de la lutte et de la victoire réduit en effet la politique aux intermittences et à la pureté de l'événement, à sa surprise absolue. Car s'il était de quelque manière prévisible, «il s'inscrirait dans l'histoire de l'État». «Comment nous préparer à

de telles surprises ?», demande Badiou. Comment, en effet, se préparer à cette nouveauté surgie du vide ? Autrement dit, comment agir stratégiquement en amont et en aval, d'un événement historiquement inconditionné ? Comment le préparer et le continuer ?

Badiou entend l'interrogation de David, mais il lui répond par la parole de Paule. L'introduction à *L'Hypothèse communiste* se conclut sur l'affirmation catégorique qu'il s'agit d'«un livre philosophique» qui, «contrairement aux apparences, ne traite pas directement de politique». L'Hypothèse communiste en question n'est donc pas stratégique, mais philosophique. Et le communisme, non point un mouvement politique visant à abolir l'ordre existant, mais une «Idée», une Idée philosophique permettant «d'anticiper de nouveaux possibles», et affirmant qu'une «nouvelle vérité est historiquement possible». Car «sans Idée, la désorientation des masses populaires est inéluctable». Reste alors à savoir quel rapport l'énoncé philosophique de l'hypothèse entretient avec sa mise à l'épreuve politique ; et si son communisme idéal ne reste pas un communisme hypothétique.

Une hypothèse philosophique

Dans un entretien accordé à la revue *Contretemps*, Alain Badiou déclare : «Si l'on admet que la philosophie est la servante des vérités, en les identifiant dans leur forme et en examinant leur contemporanéité, alors il est clair qu'elle est aussi la servante des vérités politiques. En ce sens elle contribue au changement du monde. Elle est militante au sens de Nizan contre Benda, tout simplement parce que le sujet qui s'induit d'un processus de vérité est militant en un sens précis : il est toujours sous l'impératif de continuer à s'incorporer au processus ^{6/}.» Définie comme

«éclaircie d'éternité», la philosophie penche pourtant du côté du clerc Benda, plutôt que du militant Nizan. Affirmant manifester «sous le drapeau de Platon», Badiou développe une critique nécessaire de la sophistique moderne, «langagière, esthétisante, démocratique». Il lui oppose une vérité «en dernier ressort universelle (au sens que je donne à ce mot dans mon *Saint Paul*) ou éternelle (comme je préfère le dire dans *La Logique des mondes*)». La vérité a «une dimension historique», mais elle n'a pas d'histoire. Devenir «militant de cette vérité» prend alors une tournure mystique : «Je décris cette décision comme une incorporation [...], le corps individuel devient élément d'un autre corps, le corps-de-vérité.»

Badiou propose pourtant de la politique une définition séduisante : «L'action collective organisée, conforme à quelques principes, et visant à développer dans le réel les conséquences d'une nouvelle possibilité refoulée par l'état dominant des choses 7/» Qu'une politique de l'opprimé soit irréductible à ce qui advient dans la sphère et sous l'emprise de l'État, cela va de soi. Le différend commence lorsque la démocratie et tout ce qui concerne le nombre sont identifiés à l'État. Certes, la vérité ne se vote pas. Mais la politique n'est pas de l'ordre de la vérité. Elle est plutôt de l'ordre de ces «vérités relatives» dont parle Lénine. Autrement dit, de l'ordre des rapports et des médiations. Que la légitimation électorale soit dans une large mesure une mystification ne fait aucun doute. Non seulement en raison des ma-

nipulations médiatiques, mais plus fondamentalement du fait de l'aliénation dans et par le travail, de l'effet hypnotique du fétichisme marchand, des modes biaisés de représentation électorale. La procédure électorale n'en demeure pas moins un élément constitutif des rapports de forces sociaux et politiques. Affirmer que «rien ne produit une plus grande satisfaction aux oppresseurs que d'installer des élections partout» fait peu de cas des luttes qu'ont menées – et mènent – les opprimés dans maints pays du monde pour imposer ce droit élémentaire. Badiou reste en cela fidèle à la critique platonicienne radicale du régime démocratique : on ne saurait régler une politique sur «l'anarchie des désirs matériels» et un «gouvernement démocratique est inapte au service de quelque Idée vraie que ce soit» 8/. Dès lors que tout vote est considéré comme une «opération de l'État», la politique reste inversement le monopole des maîtres de vérité, du philosophe roi contre le sophiste ou le doxosophe. Et la figure mythique de celui qui importe – l'ouvrier immigré – occupe symboliquement la place de tous ceux que l'interdit du nombre réduit au silence.

«Contre la définition gestionnaire du possible, affirmons que ce que nous allons faire, quoique tenu par les agents de cette gestion pour impossible, n'est en réalité, au point même de cet impossible, que la création d'une possibilité antérieurement inaperçue et universellement valide.» Nous en sommes d'accord, et aussi pour affirmer que «ce qui est décisif, c'est de maintenir l'hypothèse historique d'un monde délivré de la loi du profit et de l'intérêt privé [...] tout simplement parce que, si l'on admet la nécessité de l'économie capitaliste déchaînée et de la politique parlementaire qui la soutient, on ne peut tout simplement pas voir, dans la situation, d'autres

possibilités». Dans *D'un désastre obscur*, Badiou définissait le communisme comme le «concept philosophique, donc éternel, de la subjectivité rebelle 9/». Dans *De quoi Sarkozy*, il le définit comme l'affirmation que «la subordination des travailleurs réels à une classe dominante peut être surmontée»; ensuite, comme le projet de faire disparaître «l'appropriation privée de richesses monstrueuses et leur transmission familiale par héritage»; enfin, comme la suppression de l'appareil d'État coercitif militaire et policier. Il y soutient la nécessité de «faire durer l'hypothèse communiste en dehors même de la logique de prise du pouvoir 10/».

L'avenir d'une hypothèse s'oppose ainsi au «passé d'une illusion». Dans ces définitions, le communisme perd cependant en précision historique et politique ce qu'il gagne en extension (et en éternité) philosophique. L'hypothèse philosophique de la sortie événementielle de la caverne, ou de la révélation paulinienne, ne permet pas d'articuler l'événement à l'histoire, la contingence à la nécessité, le but au mouvement. Or, il n'y a pas pour nous d'extériorité, de dehors absolu de la politique par rapport aux institutions, de l'événement par rapport à l'histoire, de la vérité par rapport à l'opinion. Le dehors est toujours dedans. Les contradictions explosent de l'intérieur. Et la politique consiste non à les éluder, mais à s'y installer pour les porter à leur point de rupture et de déflagration.

Des séquences et de leurs conséquences

Il y aurait, selon Badiou, deux grandes séquences. La première «était sous le signe de la formulation de l'hypothèse communiste et de sa réalité en tant que mouvement». La deuxième, «sous le signe de son organisation disciplinée et militarisée, de sa victoire locale et de sa du-

7/ Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?* (abrégé dans la suite de cet article en *De quoi Sarkozy*), Paris, éditions Lignes, 2007, p. 14.

8/ *Ibid.*, p. 120.

9/ Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'État*, éditions de L'aube, 1991, p. 14.

10/ *De quoi Sarkozy*, op. cit., p. 147.

rée ^{11/}». Dans la première, Marx aurait « installé l'hypothèse » du communisme comme mouvement. La deuxième, « celle du parti révolutionnaire à la discipline de fer, de la militarisation de la guerre de classe, de l'État socialiste, a sans doute été la séquence d'une représentation victorieuse de l'hypothèse », incarnée par la Russie de Staline et la Chine de Mao. Cette formulation, quoique nuancée d'un prudent « sans doute », implique que la séquence fut bien conforme à l'hypothèse. Comme si le mythique parti à la « discipline de fer », issu en 1934 du congrès des Vainqueurs, avait été en quoi que ce soit l'héritier légitime du *Manifeste communiste* et de la Commune, et non pas le rejeton d'un monstrueux Thermidor attesté par les procès, les crimes, et les déportations massives.

Nous adhérons pleinement à l'affirmation de Walter Benjamin selon laquelle « la politique prime désormais l'histoire ». Nous approuvons donc Alain Badiou quand il appelle à « délivrer la politique de la tyrannie de l'histoire pour la rendre à l'événement ^{12/} ». Et quand il conteste « le droit historiquement attesté à tirer des traites sur l'histoire ». On ne saurait pour autant réduire l'histoire à une succession de séquences de fidélités à un événement fondateur. Quand, pourquoi, et comment s'achève une séquence ? « Il n'y a que des séquences », et une séquence « s'achève par saturation » ^{13/}. Ce constat d'achèvement par simple saturation dispense à peu de frais d'entrer dans l'épaisseur historique de la contre-révolution bureaucratique, d'en démêler les pro-

cessus sociaux, d'en repérer les points de bifurcation, comme si la séquence était d'un seul bloc ou d'une seule coulée.

Faute de prendre à bras-le-corps la question du stalinisme, Badiou ajoute une hypothèse à l'hypothèse, celle d'une très hypothétique fidélité à l'irruption initiale du spectre : « Cependant cette représentation [victorieuse de l'hypothèse] a conservé les caractéristiques de la première séquence, singulièrement l'idée de la révolution comme échéance globale. Disons que la victoire était encore pensée comme victoire de la forme première de l'hypothèse ». Disons ? Pensée ? Pensée par qui, et selon quel rapport à la réalité ? L'affirmation paraît aventureuse quand on la confronte à la réalité du « socialisme à pas de tortue », du « socialisme dans un seul pays », quand on la met à l'épreuve de la guerre civile grecque ou espagnole, du grand partage de Yalta, du conflit sino-soviétique, de la Révolution indochinoise, du message du Che à la Tricontinentale.

Pour maintenir l'hypothèse communiste comme hypothèse stratégique, il faut la dissocier au contraire radicalement de ce qui fut fait en son nom. À défaut de retour critique sur l'histoire et sur la politique réelles au long de la deuxième séquence, Badiou s'en remet à l'espoir que « l'ennemi de la démocratie n'ait été le despotisme du Parti unique qu'autant que ce despotisme accomplissait la fin d'une première séquence de l'Idée communiste ». « Accomplissait » ! Il se serait donc agi d'un despotisme nécessaire, en conformité avec l'Idée ? Il ne reste alors qu'à espérer une nouvelle séquence de l'Idée qui « la fera prévaloir sur le jeu des intérêts par d'autres moyens que le terrorisme bureaucratique ^{14/} ». Comme si le terrorisme bureaucratique avait fait prévaloir l'Idée communiste et non, précisément, les intérêts de la caste thermidorienne ou de la nou-

velle bourgeoisie en gestation au sein du parti et des appareils d'État.

Badiou propose de dissocier le substantif « communisme » de l'adjectif « communiste » qui qualifie une politique. Leur confusion aurait produit un « court-circuit entre le réel et l'Idée » tel qu'il « a fallu un siècle d'expériences à la fois épiques et terribles » pour comprendre que des expressions comme « Parti communiste » étaient « mal formées ». Le problème n'est pas ici de nomination ou de formulation, même si nommer n'est pas rien. Il est historique et politique. Si « l'Idée communiste » vient « *in fine* de la pratique (de l'existence du réel) sans pour autant s'y réduire », elle ne saurait échapper à son épreuve. Il est illusoire de prétendre « sauver l'Idée » en « libérant le réel de toute coalescence avec elle ». « L'hypothèse communiste » est alors tiraillée entre une politique du fait accompli qui affirme la conformité du réel à son concept, et une proposition idéaliste qui met l'Idée à l'abri des vicissitudes historiques.

Le fantôme de Staline, encore

La révolution est devenue « un concept vide », et « même le NPA ne prépare pas la révolution », déclare Alain Badiou ^{15/}. La situation actuelle serait « comparable à celle des années 1840 ». Au lendemain de la Restauration survient un moment de renaissance des luttes sociales et de fermentation utopique. L'idée de révolution se maintient alors comme mythe plutôt que comme projet stratégique : « Ce qui s'est passé à l'époque, c'est une reconstruction intellectuelle nourrie par des expériences ouvrières isolées : les communistes utopiques, le *Manifeste* de Marx, etc. » Cet « etc. » suspensif gomme le fait que s'esquisse alors une différenciation entre socialismes utopiques et communisme, une transition du « commu-

^{11/} *Ibid.*, p. 144.

^{12/} Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Seuil, 1985, p. 18.

^{13/} *Contretemps* n° 15, *op. cit.*

^{14/} *De quoi Sarkozy, op. cit.*, p. 123.

^{15/} *Libération*, 27 janvier 2009.

nisme philosophique» au communisme politique, sanctionnée en 1848 par la rencontre d'une idée (le *Manifeste*) et d'un événement (la révolution de Février et la tragédie de Juin).

Depuis le tournant des années 1990 – le soulèvement zapatiste de 1994, les grèves de l'hiver 1995 en France, les manifestations de Seattle en 1999 –, de semblables différenciations sont à l'œuvre, entre un antilibéralisme résistant aux «abus» de la mondialisation et un anticapitalisme renaissant qui remet en cause la logique même de l'accumulation du capital. Reprend ainsi des couleurs, Badiou le dit fort bien, «l'idée d'une société dont le moteur ne soit pas la propriété privée, l'égoïsme et la rapacité». Elle ne suffit certainement pas à refonder un projet révolutionnaire. Mais elle trace une ligne de partage entre les prétendants à la refondation d'un capitalisme moralisé, et ses adversaires irréductibles qui entendent le renverser : «L'hypothèse communiste est une tentative pour réinvestir le présent d'un autre biais que sa nécessité.» Nous partageons cette opposition intransigeante à l'ordre établi, et l'affirmation selon laquelle les critères de jugement généralement appliqués à ce qu'il est convenu d'appeler l'expérience communiste sont ceux de l'efficacité économique et des normes institutionnelles du monde occidental, de sorte que le verdict est acquis d'avance. Suffit-il pour autant de constater que «les moyens adoptés ont été désastreux», comme s'il s'agissait d'une simple erreur – ou d'une simple «déviation», comme le soutint naguère Louis Althusser?

«Du temps de Staline, il faut bien dire que les organisations politiques ouvrières et popu-

laires se portaient infiniment mieux, et que le capitalisme était moins arrogant. Il n'y a même pas de comparaison», écrit Badiou dans *De quoi Sarkozy*. La formule tient, bien sûr, de la provocation. S'il est indiscutable que les partis et les syndicats ouvriers étaient (numériquement) plus forts «du temps de Staline», ce constat ne permet pas de dire si ce fut grâce ou malgré lui, ni surtout ce que sa politique a coûté et coûte encore aux mouvements d'émancipation. L'entretien dans *Libération* est plus prudent : «Mon seul coup de chapeau à Staline : il faisait peur aux capitalistes.» C'est un coup de chapeau de trop. Est-ce vraiment Staline qui faisait peur aux capitalistes, ou bien autre chose : les grandes luttes ouvrières des années trente, les milices ouvrières des Asturies et de Catalogne, les manifestations du Front populaire? La peur des masses, en somme. En maintes circonstances, non seulement Staline ne fit pas si peur aux capitalistes, mais il fut plutôt leur auxiliaire, lors des journées de mai 1937 à Barcelone, ou avec le pacte germano-soviétique, le partage de Yalta, le désarmement de la résistance grecque.

La critique du stalinisme se réduit chez Badiou à une question de méthode : «On ne peut diriger l'agriculture ou l'industrie par des méthodes militaires. On ne peut pacifier une société collective par la violence d'État. Ce qu'il faut mettre en procès, c'est le choix de s'organiser en parti, ce que l'on peut appeler la forme-parti.» Elle rejoint ainsi la critique superficielle des ex-communistes staliniens désabusés qui, renonçant à prendre la mesure de l'inédit historique, déduisent les tragédies du siècle d'une méthode organisationnelle, d'une forme partisane et de sa généalogie : «Le parti va engendrer (complètement à partir de Staline) la figure du parti-État»? Le parti-

État comme conséquence logique, donc, ou engendrement naturel de la «forme-parti»? De bien d'autres choses, pourtant : de transformations sociales, de rapports de forces sociaux, nationaux et internationaux. Sans quoi il suffirait, pour conjurer les «dangers professionnels du pouvoir» de renoncer à la «forme-parti». Comme si l'événement majeur d'une contre-révolution bureaucratique, soldée par des millions de morts et de déportés, ne soulevait pas des questions d'une tout autre portée sur les forces sociales à l'œuvre, sur leurs rapports au marché mondial, sur les effets de la division sociale du travail, sur les formes économiques de transition, sur les institutions politiques.

Pour que finisse par s'imposer dans les années trente le parti de la Nomenklatura, il fallut pourtant détruire méthodiquement, par les procès, les purges, et les exécutions massives, ce que fut le Parti bolchevique d'Octobre. Il fallut anéantir, les uns après les autres, les oppositions. Il fallut, à partir du V^e congrès de l'Internationale communiste, sous le fallacieux prétexte de «bolchevisation», militariser l'Internationale et ses sections. «L'échec impose de renoncer définitivement au paradigme militarisé du Parti et d'ouvrir ce que l'Organisation politique nomme en France une politique sans parti», écrit Badiou dans sa lettre à Zizek ^{16/}. Cette conclusion résulte d'une représentation mythique du parti léniniste comme «parti de fer». L'homme de fer, c'était Staline. Sous Lénine, le parti était bien loin de son image d'Épinal construite par les thermidoriens et propagée par la réaction ^{17/}. C'est pourtant cette image qu'accrédite Badiou quand il écrit que la victoire d'octobre 1917 «est universellement attribuée à la nouvelle discipline politique qu'incarne le parti de type léniniste»; ou quand il affirme

16/ *Op. cit.*, p. 294.

17/ Voir Marcel Liebman, *Le Léninisme sous Lénine*, Paris, Seuil, ainsi que les nombreux travaux de Moshe Lewin ou le livre de Lars Lih.

que « le terrorisme stalinien est une modalité des usages insurrectionnels d'un outil ordonné à la victoire de l'insurrection ». Comme si ce terrorisme bureaucratique était la conséquence directe de la fonction du parti, et comme si sa brutalité n'avait pas germé dans la guerre civile et la militarisation qu'elle engendre ^{18/}.

Mai 68 et la Révolution culturelle auraient massivement remis en cause l'accord de fond « sur l'existence d'un agent historique et sur la nécessité de son organisation ». Badiou récusé désormais l'idée « d'un agent historique incarnant la possibilité de l'émancipation par une organisation spécifique qu'on appelle précisément parti ». Dans ses textes sur 68, il était encore « certain que la question de l'organisation, qui seule autorise une unité politique et pratique entre les groupes sociaux disparates, est bien centrale dans les leçons de Mai 68 » et que « le pur < mouvement > ne résout aucun des problèmes qu'il contribue à poser historiquement ». Il écrivait alors : « Au plus loin d'un retranchement philosophique, la conception que je me fais de la politique est tout entière dans le registre du parti, de l'organisation des conséquences, du processus imprévisible. Elle est militante de part en part. » Il affirme aujourd'hui « que la question sans doute la plus difficile à résoudre par de multiples expérimentations qui ont commencé dès 68, c'est de savoir de quel type d'organisation nous avons besoin ; car le dispositif classique du parti, appuyé sur des relais sociaux et dont les combats les plus importants sont en fait des combats électoraux, est une doctrine qui a donné tout ce qu'elle pouvait. Elle

^{18/} Voir le *Staline* de Trotski, et notamment son analyse du militarisme bureaucratique à partir de la genèse du « groupe de Tsaritsyne ».

^{19/} Voir les textes de Marx et Engels sur la Commune dans *Inventer l'inconnu*, Paris, La Fabrique, 2008.

^{20/} *Libération*, 27 janvier 2009.

est usée, elle ne peut plus fonctionner, malgré les grandes choses qu'elle a pu donner ou accompagner entre 1900 et 1960. » Parvenus à « l'époque de la reformulation de l'hypothèse communiste », nous aurions donc à « répondre au défi d'avoir à penser la politique en dehors de sa sujétion à l'État et en dehors des cadres des partis ou du Parti ».

Que la politique soit irréductible à l'étatique est un point acquis. Mais un parti, c'est précisément la condition d'une politique à distance de l'État. Supprimez la médiation des partis, il restera l'opacité du social ou « la société civile » chère aux libéraux. La politique sans partis ne saurait être qu'une politique fusionnelle sans médiations. Logiquement, la « rupture avec la forme représentative de la politique » est en effet pour Badiou « rupture avec la démocratie », non seulement avec ses modalités parlementaires, mais avec toute « tyrannie du nombre ». Comment rejeter radicalement le jeu des opinions sans instruire dans la foulée le procès de toute démocratie, et sans mythifier la Commune comme forme d'un pouvoir sans parti ni pouvoir ? Si comme l'écrivait Engels, la Commune, c'était la dictature du prolétariat, c'était encore une forme d'État, voué à déperir certes, mais encore un État ^{19/}.

Le dilemme de Céphas ne se résout pas en désertant le pouvoir, mais en faisant jouer la dialectique (et non l'ambiguïté) entre luttes sociales et politiques, entre l'auto-organisation (commune, soviets, conseils) et les médiations partisans. Et si le parti n'était pas le problème, mais un élément de la solution ? Car il y a parti et parti. Et un parti est aussi le moyen – forcément imparfait – de résister aux puissances de l'argent et des médias, de corriger les inégalités sociales et culturelles, de créer un espace démocratique collectif de pensée et d'action.

Un platonisme libertaire ?

Badiou souhaite au NPA un score électoral de 10 % qui mettrait « un peu de désordre dans le jeu parlementaire ^{20/} ». Fidèle à son refus principal de participation au jeu électoral, il confirme cependant son refus d'y contribuer : « Ce sera sans ma voix. » Il souhaitait de même, en 2005, la victoire du Non au Traité constitutionnel européen sans y apporter son suffrage. D'aucuns pourraient voir là une coquetterie. Il s'agit en réalité d'une position consistante qui prétend éviter un double écueil : « se définir à partir de l'État » et « jouer le jeu électoral ».

Nous souscrivons pleinement à la première recommandation. Le NPA ne se définit pas à partir et en fonction de l'État, mais à partir des intérêts de classe, des mobilisations « d'en bas », de l'auto-émancipation. Quant à la deuxième, tout dépend de ce qu'on entend par « jouer le jeu électoral ». Si c'est participer à des élections, nous plaçons coupables : nous le jouons dans la mesure où les rapports de forces électoraux participent de façon déformée aux rapports de forces entre les classes. Mais si c'est subordonner la lutte aux calculs et aux alliances électorales, alors nous ne le jouons pas. C'est bien ce qui nous est reproché quand on nous accuse de « faire le jeu de Sarkozy » en refusant toute coalition dans les exécutifs avec le Parti socialiste.

Aux deux écueils mentionnés, Badiou en ajoute un troisième, sur lequel nous tomberons aisément d'accord : « Savoir résister au fétichisme du mouvement, lequel est toujours l'antichambre du désespoir. » Badiou reconnaît, en effet, les limites des alternatives à la « forme parti » : « On a beau parler réseau, technologie, Internet, consensus, ce type d'organisation n'a pas fait la preuve de son efficacité. » « Ceux qui n'ont rien » n'auraient « que leur dis-

cipline, leur unité». Il est curieux d'aborder le problème de l'organisation politique sous l'angle de la discipline et d'en conclure que «le problème d'une discipline politique qui ne soit pas calquée sur le militaire est ouvert». Nous sommes bien loin, aujourd'hui, dans la plupart des organisations de la gauche révolutionnaire, d'une discipline militaire et de ses mythologies. La question de la discipline y est subordonnée à celle de la démocratie : l'unité (la discipline) dans l'action est l'enjeu qui distingue la délibération démocratique du bavardage et du simple échange d'opinion. C'est ce que refusent obstinément de comprendre ceux pour qui la formule du centralisme démocratique – par-delà sa dénaturation en centralisme bureaucratique – évoque une discipline militaire (de fer !). Loin d'être antinomiques, centralisme et démocratie sont l'envers et l'endroit indissociables d'un même processus de décision.

Nous avons toujours combattu «l'illusion sociale» qui oppose caricaturalement un mouvement social, propre et sain, à la lutte politique, salissante et compromettante par nature.

C'est là un évitement de la politique qui, dans une conjoncture de reflux, fait d'impuissance vertu. La «tâche du jour» serait désormais, selon Badiou, «de soutenir une discipline soustraite à l'emprise de l'État, une discipline qui soit politique de part en part». Mais, après avoir imputé, d'une part, à la «forme-parti» les méfaits du stalinisme, et déclaré, d'autre part, son scepticisme envers les formes réticulaires censées s'y substituer, il serait intéressant de connaître sa conception d'une forme de collectif qui ne serait ni parti, ni réseau. Autrement dit, d'éclaircir l'énigme d'un platonisme libertaire, ou plutôt d'un étrange platonisme antiétatique autoritaire.

La conclusion de l'entretien dans *Libération* à propos du NPA relève du procès d'intention et du pronostic hasardeux : «Cette combinaison de la vieille forme-parti à justification marxiste, et d'un jeu politique traditionnel (participation aux élections, gestion des pouvoirs locaux, noyautage des syndicats) renvoie tout simplement au bon vieux Parti communiste d'il y a quarante ans.» Passons sur le «noyautage des syndicats» qui reprend une

vieille formule de la bureaucratie syndicale, comme si les militants révolutionnaires qui militent dans un syndicat avec leurs collègues de travail y étaient des corps étrangers. Arrêtons-nous sur la proposition finale : «Pour le moment, ce qui compte, c'est de pratiquer l'organisation politique directe au milieu des masses populaires et d'expérimenter de nouvelles formes d'organisation.» Cela compte, en effet. C'est ce que font au quotidien tous les militants engagés dans les luttes syndicales, dans les mouvements altermondialistes, dans les luttes sur le logement, dans les réseaux comme Éducation sans frontières, dans le mouvement féministe ou écologiste. Mais est-ce suffisant ? Le «fétichisme du mouvement», que Badiou dit redouter, n'est-il pas la conséquence du renoncement à donner forme à un projet politique – qu'on l'appelle parti, organisation, front, mouvement, peu importe – sans lequel la politique, si fortement invoquée, ne serait qu'une politique sans politique ?

Contretemps n° 2,
nouvelle série, avril 2009