

SYLVAIN LAZARUS

ANTHROPOLOGIE DU NOM



DES TRAVAUX

SEUIL

Du même auteur

sous la direction de Sylvain Lazarus
Politique et Philosophie
dans l'œuvre de Louis Althusser
PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1993

SYLVAIN LAZARUS

ANTHROPOLOGIE DU NOM

« Travail : ce n'est pas une différence
significative dans le langage d'une certaine
peine pour l'auteur et le lecteur, et avec l'éventuelle récompense
d'un certain plaisir, c'est-à-dire d'un accès à une autre figure de
la vérité. »



BIBLIOTHÈQUE DE L'USTL	
Cote	306.2 LAZ
Niv	1
Salle	L
Inv.	337590

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

SYLVAIN LAZARUS

sous la direction de Sylvain Lazarus
Politique et Philosophie
dans l'œuvre de Louis Althusser

ANTHROPOLOGIE DU NOM



ISBN 2-02-025871-4

© ÉDITIONS DU SEUIL, MAI 1996

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Des travaux

collection fondée en 1982 par M. Foucault, P. Veyne et F. Wahl
dirigée par A. de Libera, J.-C. Milner, P. Veyne.

« Travail : ce qui est susceptible d'introduire une différence significative dans le champ du savoir, au prix d'une certaine peine pour l'auteur et le lecteur, et avec l'éventuelle récompense d'un certain plaisir, c'est-à-dire d'un accès à une autre figure de la vérité. »

Ce livre ne serait pas sans l'appui essentiel
et constant de Natacha Michel

Argument

Le champ de l'anthropologie du nom est constitué par la question que pose à la pensée l'énoncé *les gens pensent*. Le livre que l'on va lire a pour but d'élucider le subjectif de l'intérieur du subjectif, ou, comme je le dis, « en intériorité », et non pas par la convocation de référents objectivistes ou positivistes. La politique en un sens renouvelé vaudra ici comme exemplification d'une démarche en subjectivité. En effet, ma thèse fondamentale sur la politique est qu'elle est de l'ordre de¹ la pensée. Il s'agit d'une thèse sur le caractère irréductible à tout autre espace que le sien de la politique, et sur la nécessité de la réfléchir dans sa singularité.

Politique comme pensée ou État ?

La thèse proposée porte donc sur la nature de la politique. Si la politique existe, ou elle est dans l'espace de l'État, ou elle est de l'ordre de la pensée. Dire que la politique est dans l'espace de l'État est une proposition définitionnelle – elle est définie par son objet – et objectiviste, qui indique que le champ de la politique est le pouvoir. Assigner la politique à l'État, c'est l'assigner à un certain nombre de registres : celui du pouvoir certes, mais aussi celui des partis, de l'efficace, des résultats. Occuper l'État en est alors l'enjeu principal. Le marxisme ne disait pas autre chose,

1. « De l'ordre de » n'est pas une approximation, mais vise à désigner un espace d'analyse, tout en ne préjugant pas des catégories de l'analyse.

sauf que l'État devait être détruit. La politique dans le champ de l'État a pour caractéristique remarquable de ne pas s'offrir en tant que pensée. Bien loin de songer à se donner comme telle, elle se présente comme une objectivité, autrement dit un réalisme objectiviste. Elle fait fusionner la politique qu'elle conduit, la politique en général et l'État, en argumentant du caractère complexe de cet ensemble. On ne peut y accéder que par le droit, la science politique, l'économie, puisqu'il s'agit d'un ensemble intellectuellement composite.

Le rationalisme, qui procédait par l'analyse de classes et pour lequel cette notion était essentielle – c'est ce que j'appelle le « classisme » –, était une proposition d'historicisation de l'État, dans la forme de l'antagonisme, de la contradiction et de la destruction de l'État. Et la fin du classisme, déshistoricisant l'État, c'est-à-dire perdant la perspective de sa destruction, propose sa pérennité sous la forme de l'État consensuel. On peut voir dans le courant de rupture avec le PCF marquant 1968, qui a alimenté le mitterrandisme, ce qui a étayé le renouvellement du parlementarisme dans sa forme actuelle, qui se trouve désormais stabilisée dans ce qu'on peut appeler l'État consensuel.

Celui-ci, disons-le rapidement, résolument post-classiste et non programmatique, n'est pas réglé par son faire étatique, sa technicité et sa compétence supposées. Antérieurement, le discours du gouvernement sur lui-même était subordonné à la pratique gouvernementale, c'est-à-dire au réel des décisions politiques. Le discours du gouvernement, en termes de normes et de valeur (quoi qu'on en pensât), s'alimentait à la situation réelle. En ce sens, le discours gouvernemental affrontait ses propres prescriptions. La prescription, donnée dans son aspect formel, porte sur ce qui peut advenir à partir de ce qui est et développe un possible. Si bien que, dans son aspect subjectivé, elle désigne que ce qui va venir est de l'ordre du possible et non une détermination complète ou une contingence absolue. C'est ce que l'État consensuel défait. Devant l'absence et la caducité de tout programme, et, bien plus, de toute alternative ou de débat, il n'y a plus de discours du faire, lequel, contenant la dimension des prescriptions

de l'État à son propre endroit, permettait leur mise en cause ou leur mise en examen, et ainsi celles de la politique faite. C'est la raison pour laquelle on entend communément par « consensuel » l'accord de l'opinion, voire son unanimité. L'État, en taisant le faire, tait la prescription à l'œuvre dans toute décision politique et se propose explicitement d'absenter la prescription des formes de conscience.

Dire que la politique est de l'ordre de la pensée est une tentative pour envisager la politique après la fin du classisme et dans un autre espace que celui de l'État. Mais, d'abord et surtout, c'est dire que la politique ne se donne pas dans l'espace d'un objet, que celui-ci soit l'État ou la révolution.

La politique est ici posée comme ayant un champ de pensée propre qui ne peut être, sans que celle-ci disparaisse, subordonné à un champ extérieur, qu'il soit philosophique, économique ou historique. Ma thèse est donc qu'il faut penser la politique à partir d'elle-même et non par d'autres disciplines. Or, la réfléchir en tant qu'objet, ou dire qu'elle est l'objet d'une pensée, qu'elle est un objet pour la pensée, c'est retomber dans le classisme, ou l'étatisme, ou dans la science, et non pas penser la politique par elle-même. Il faut donc, pour souscrire à cette dernière exigence (la penser par elle-même), la penser en intériorité de façon qu'elle ne soit jamais un objet. On peut alors la penser comme pensée. En vérité, il faut penser la politique comme pensée si on veut sortir de l'objectal¹. La penser comme pensée, et non comme objet, est ce que j'appelle procéder par une démarche en subjectivité.

La question, qui peut intervenir immédiatement, est : pourquoi appeler « pensée » ce qui n'est que du subjectif ? On peut me concéder qu'on peut penser la politique autrement que comme un objet. Mais alors, pourquoi ne pas se contenter d'une démarche en subjectivité ? On appellerait cela la politique « en subjectivité », « en intériorité », et tout serait dit, si on veut bien m'accorder qu'une politique non objective est possible. Mais pourquoi le

1. « Objectif » désigne une démarche, « objectal » la constitution d'objet dans cette démarche.

subjectif est-il ici la pensée ? Certes, le subjectif n'est pas le reflet des conditions matérielles d'existence, ni dans une dialectique avec l'objectif, ni conscience « de », cela est ici récusé car constituant ce qui sera désigné comme objectivisme. La raison pour laquelle le subjectif est une pensée, c'est que le subjectif ne peut conduire en tant que tel au subjectif. Y a-t-il une autre voie que celle où le subjectif est lié à l'objectif par une dialectique ? Pour que le subjectif renvoie exclusivement au subjectif, il est nécessaire qu'il soit une pensée. Le subjectif qui n'est lié à l'objectif d'aucune manière, ce subjectif inédit, est la pensée. C'est un saut sans lequel on reste dans les anciennes doctrines. Le subjectif sans dialectique est une pensée. C'est en ce sens que la politique en intériorité est une pensée. Il y a donc deux thèses qui conduisent à identifier la politique comme pensée :

1) L'on n'est pas dans une démarche en termes d'objet. La thèse fondamentale est que la politique est pensable en intériorité, et c'est cette thèse qui en fait une pensée. Si la politique est pensable, elle n'est pas un objet.

2) Pourquoi le non-objet est une pensée est tout le problème. Si la pensée en subjectivité est réellement en subjectivité, le subjectif en elle n'est plus celui de la dialectique de l'objectif et du subjectif. Il est entièrement subjectif. Ce subjectif sans dialectique, je l'appelle « pensée ».

Ces deux thèses permettent d'en avancer une autre, qui en découle : la pensée, dans le sens qui vient d'être précisé, est pensable.

La singularité

Soutenir que la politique est de l'ordre de la pensée établit la politique comme singularité, et par conséquent comme pouvant relever non d'une généralisation ou d'une totalisation, mais des catégories de saisie de la singularité qui seront l'intellectualité et la pensabilité¹. La politique comme pensée pose immédiate-

1. Cf. chapitre II.

ment la question de savoir de quelle pensée il s'agit, et exige d'identifier la singularité de la pensée qui permet de penser la politique. Ainsi, les thèses suivantes : « la politique est de l'ordre de la pensée » et « la politique est pensable », s'équivalent, non dans une visée généralisante, mais dans une problématique de la singularité, dont le point ultime est la caractérisation de la politique comme *séquentielle*, c'est-à-dire non permanente et rare, dans, chaque fois, un *mode historique de la politique*. C'est par le mode que s'appréhende la singularité d'une politique, cette singularité s'éprouvant dans une séquentialité irréductible.

Anthropologie du nom

Dès lors, une nouvelle approche de la pensée et des phénomènes de conscience, c'est-à-dire de la pensée des « gens », devient possible et fondatrice, le projet de l'anthropologie du nom étant de l'établir. L'espace d'une anthropologie du nom n'est constituable qu'à condition d'y déployer une problématique de la singularité à propos de la pensée, une problématique de la singularité des pensées, et, en conséquence, de déployer une problématique des multiplicités homogènes.

Les questions de la politique m'ont de longtemps occupé, et m'occupent toujours. Le projet d'une anthropologie du nom n'y est toutefois pas réductible. Il y a pour cette dernière un énoncé différent de la catégorie qui appréhende la politique (laquelle est le mode historique de la politique). Cet énoncé différent est *les gens pensent*, qui ouvre à une investigation sur ce qui est pensé dans la pensée des « gens ». A partir du moment où la question qui se pose est de savoir si la pensée est pensable, on est dans une anthropologie du nom et non plus dans l'espace d'une politique : dans l'anthropologie, la politique est seulement un nom. La démarche l'inclut, mais ne s'y réduit pas.

Il serait de même inexact de soutenir que l'anthropologie du nom est une théorie du subjectif, alors même que le subjectif est au centre de l'entreprise. La position singulière qui est la mienne

est certes de partir du subjectif. Elle conduit à la thèse « la pensée est pensable ». Le subjectif est ici le point de départ. Il exige que l'investigation soit effectuée à partir du subjectif lui-même et demeure dans son espace. C'est ce point, et qu'on veuille l'éprouver rationnellement par l'enquête, qui permet l'énoncé *les gens pensent*. Pour tenter d'investir le subjectif à partir de lui-même, il faut l'énoncé *les gens pensent*, qui fait, remarquons-le, intervenir non pas le subjectif, mais la pensée. Pourquoi ? Je m'en suis déjà expliqué en soulignant que le subjectif ne conduisait pas de lui-même au subjectif. En vérité, il n'y a de protocole de connaissance du subjectif que dans une bascule, soit vers l'objectivation, soit vers la pensée. De façon résumée, on peut dire qu'il y a deux usages du subjectif – sous quelque forme que ce soit, et elles peuvent être très diverses ; l'un consiste à le présenter à autre chose que lui-même et à le traiter en extériorité dans un registre de type scientifique. L'autre usage, actif dans ce qu'on va lire, est de tenter une investigation en intériorité, ce dont la condition de possibilité est de faire basculer le subjectif dans la pensée – c'est l'énoncé de départ : *les gens pensent* –, avec l'exigence conséquente de montrer que la pensée est pensable.

Le propos de l'anthropologie du nom est donc de rompre avec la démarche scientifique et positiviste. Je suis bien conscient de n'être pas le premier à tenir un tel propos, il est même de mode aujourd'hui. Ma spécificité, et j'en revendique une, est d'appliquer cette critique aux questions posées par l'investigation de la pensée, et de tenter une démarche qui ne finisse pas par attribuer les formes de pensée à un tout composite, dans le retour à une objectivité terminale.

Le caractère anthropologique de mon propos se joue sur la question du nom *innommable*. Le nom est innommable parce que c'est celui d'une singularité irréductible à autre chose qu'à elle-même, tandis que toute nomination ouvre à une généralisation, à une typologie, ou à une polysémie manifestant l'existence d'une multiplicité hétérogène, qui dénie la singularité. La proposition est donc que le nom existe ; entendons : la singularité existe, mais on ne peut la nommer, seulement la saisir par ce qu'on verra être

ses lieux. La pensée délivre des noms qui sont innommables mais qui peuvent être saisis par leurs lieux. Dans la formule « anthropologie du nom », le nom désigne en définitive la volonté d'appréhender la singularité sans la faire disparaître.

Or le sens que je prête à l'anthropologie, dans une première approche, est d'être une discipline qui a pour vocation d'appréhender des singularités subjectives. Quand l'intention est d'investir la pensée de la pensée, c'est-à-dire de saisir le subjectif à partir de lui-même, et quand le premier énoncé est *les gens pensent*, on est dans le champ d'une anthropologie. Un caractère anthropologique est attaché à l'énoncé *les gens pensent*, d'abord parce qu'il s'agit des gens. Cette catégorie ne s'inspire d'aucun populisme méthodologique. « Gens », ici, n'est ni un sujet ni un objet, c'est un *indistinct certain*, ce qui, pour moi, désigne un « il y a », nécessaire à une démarche qui n'est ni historique ni objective. Relève d'un espace anthropologique le postulat d'une capacité des gens à la pensée, sous réserve d'enquêtes, dont le but est d'établir ce qui est pensé dans cette pensée.

*

Les gens pensent est mon premier énoncé. Le second, ou énoncé II, est *la pensée est rapport du réel*, qui pose l'existence d'un réel, exigible pour toute investigation rationnelle, et qui est un *réel non objectal*. Il existe une multiplicité de rationalismes. Tous possèdent un énoncé II, ou plutôt chaque rationalisme construit sa propre catégorie de réel, qui est interne à ses deux énoncés pris dans leur unité, et dans leur succession. Je dirai que, par exemple, la philosophie est une pensée-rapport-de-la-pensée ; l'histoire est une pensée-rapport-de-l'État. Quant à l'anthropologie du nom, je tente de l'établir comme une pensée-rapport-du-réel. En effet, l'énoncé I, *les gens pensent*, n'a de consistance que sous la contrainte de mon énoncé II : *la pensée est rapport du réel*. La postulation d'une capacité des gens à penser n'a de validité que si ce qui est pensé dans cette pensée est rapport du réel. L'énoncé I sans énoncé II s'effondre : on est alors dans l'espace des représentations, des opi-

nions, de l'imaginaire ; l'énoncé I implose. C'est en ce sens que je peux dire qu'une anthropologie de la pensée est dans un rapport du réel. Quant aux noms innommables, dans ce volume, deux seront identifiés : la politique et le doublet « ouvrier-usine ».

A bien y réfléchir, toute démarche de connaissance exige la convocation de la multiplicité et de la polysémie. Dans le cas contraire, on tombe dans le nominalisme. L'unique possibilité offerte pour la réduction de la polysémie hétérogène, réduction qui seule permet le traitement du subjectif, est l'abandon de la nomination du nom, productrice de multiplicités hétérogènes, et l'application de la multiplicité à ce qu'on verra être les lieux du nom innommable : alors seulement, on est dans une multiplicité homogène. Le double dispositif de l'innommable du nom et du transfert de la multiplicité, soit à la multiplicité homogène du mode historique de la politique, soit à la multiplicité homogène des lieux d'un nom innommable, que ce soit celui de la politique ou du nom innommable « ouvrier-usine », est sous l'exigence de s'affronter au traitement de la multiplicité sans en appeler à l'Un. Beaucoup de démarches autres que la mienne sont dans cette exigence. Il y a donc deux figures du refus de convocation de l'Un : celle de la polysémie hétérogène, et celle de l'innommabilité.

Itinéraire et catégories

L'anthropologie du nom, qui traite de la pensée, de la politique, du nom, est pour moi la réponse enfin identifiable à la césure intellectuelle de 1968. Comme pour beaucoup de gens de ma génération, l'année 1968 constitue une césure, au sens où une grande événementialité interroge, parfois sur une longue période et selon des modalités complexes, sur ce qu'elle clôt et sur ce qui s'ouvre avec elle ou après elle. Il m'a fallu un long itinéraire pour répondre à cette question. C'est de celui-ci que je parlerai maintenant sous la forme de la césure de 68 et au travers de mon lien à Lénine. Chemin faisant, sera exposée la méthode de la saturation, qui porte la théorie des modes historiques de la politique jusqu'à la catégorie du prescriptif.

1. La césure de 1968

a) La césure

La césure qui m'occupe ici est une césure intellectuelle, problématique, incluant la pensée de la politique, mais ne s'y réduisant pas. J'entends par césure intellectuelle l'effet d'une scansion manifestée par l'irruption de mouvements, évalués alors comme irruption de l'histoire, contre la statique de l'État. Apparaît la conviction que l'époque est ouverte à des phénomènes révolutionnaires. Semblent manifestes la précarité de l'État, l'efficienne

révolutionnaire, l'efficace militant ; une nouvelle présentation ouvrière s'élabore qui accompagne la citation du paradigme ouvrier. La scansion de 68 n'est pas ici évaluée en termes de structures de l'État ou de normes de société, mais quant au champ de la pensée. Dans le champ de la pensée, l'événementialité n'opère pas comme une fin de séquence et le début d'une autre, mais sous la forme de la césure elle-même ; c'est cette ligne de fracture que j'examine.

b) L'idéologisme

Ce que je désigne comme césure intellectuelle, ou comme les hypothèses de pensée de 68, consiste dans la formulation d'un domaine commun entre la pensée – la pensée désigne ici le type d'intellectualité qui fonctionnait alors, particulièrement dans les sciences humaines – et la pensée de la politique. La postulation de cette communauté est indiquée par la catégorie d'idéologisme. La compatibilité postulée entre la pensée à l'œuvre dans les sciences humaines et la pensée à l'œuvre dans la politique d'une part, et d'autre part la mise en rapport de ces pensées avec la pratique politique se déploient en trois espaces : la pensée, la pensée de la politique, la pratique. La communication supposée entre ces trois espaces forme le système complet de l'idéologisme. Pour qu'il soit possible, il est nécessaire qu'existe, bien plus qu'un noyau problématique commun, par exemple le marxisme, une circulation de notions, présentées comme en partage, mais qui en réalité ont une fonction totalisante et permettent abusivement une pensabilité de l'hétérogène des domaines. Ces notions fondant la compatibilité, appelons-les des notions circulantes (entre la pensée, la pensée de la politique et la pratique) ou des philosophèmes. On en donnera bientôt des exemples. On verra alors que l'idéologisme, dans l'appui qu'il prend sur ces notions circulantes, provoque une disjonction de la pensée et de la pratique. Est césure l'apparition et le mouvement de cette configuration.

La césure porte donc moins sur les rapports qu'entretiennent la

pensée et la politique que sur le rapport entre les pensées et la pratique politique. Le terme « pratique politique » renvoie au faire de la politique, aux actes singuliers qu'elle conduit et qu'elle constitue, et n'exclut pas une investigation des formes de pensée que cette pratique développe. Si la pensée de la politique est articulée à la pensée des connaissances et des sciences humaines, ce n'est pas alors sur le processus de la pratique qu'elle s'exerce. Dans le cas de l'articulation, il y a disjonction qualitative de la pensée de la politique et de la pratique.

Cette disjonction qualitative est, contrairement aux apparences qui feraient de 68 une séquence praticiste, le cœur de l'idéologisme.

c) Exemple de circulation : la révolte

Prenons comme exemple de cette disjonction qualitative un référent cardinal : la notion de révolte. La révolte, thème essentiel de ces années, se révèle être une notion circulante. Le système de la circulation de la notion est le suivant : du point de la pratique, on appellera « révolte » le refus, la protestation, la dénonciation d'une situation de commandement, d'oppression, d'exploitation. Simultanément, on soutiendra que toute révolte porte condamnation des mécanismes et des logiques qui la suscitent : il n'y aura de révolte qu'anti-autoritaire, qu'anti-étatique, ou anti-capitaliste. Dès lors, la révolte sera dite homogène à la logique anticapitaliste et à une sociologie, la sociologie marxiste. La notion circulera donc, entraînant une copensabilité de la catégorie de pratique militante avec les autres domaines. La pratique devient pensable dans le champ de la pensée de la science.

Pourtant, si la révolte désigne ce qui la provoque, si elle indique nettement ce contre quoi elle s'insurge, elle n'a aucune capacité organique à désigner les processus qui la sous-tendent. Le processus de cette identification ne relève pas de la science, ce que suppose la démarche circulante, mais de la politique.

d) Exemple de la catégorie de capitalisme

On observe la même démarche dans le cas de la notion de capital. Dans le système en termes de trois espaces, la compatibilité exige que soit postulé un noyau commun. Tout élément de ce noyau doit être assignable à chacun des trois espaces. La notion de capital se prétendra transitive aux trois : elle sera une notion de la science, une notion de la pensée de la politique et une catégorie de la pratique. Or, dans le réel de la pratique militante, la catégorie est celle non de capital, mais d'anti-capitalisme. L'anti-capitalisme est intransitif. Il ne conduit pas à l'économie. Il n'a aucun statut dans la science. C'est en vérité une catégorie de la pratique politique et non de la science marxiste. Il s'agit d'une forme de conscience et non pas d'une catégorie de la science. On le voit : alors que l'ambition du moment est de rendre tout politique et tout pensable, la pensée et la politique deviennent hétérogènes l'une à l'autre par leur fusion même et rendent une pensée propre de la politique impossible. Cette impossibilité d'une pensée de la politique est le fond de l'idéologisme.

e) Idéologisme dans la science : le couple théorie-pratique

Les trois espaces (la pensée, la pensée de la politique, la pratique) peuvent donner lieu à différentes configurations qui, pour être distinctes ou en capacité de se chevaucher, n'en sont pas moins contemporaines et relèvent d'une même matrice. On a examiné la configuration à trois espaces. Une autre consiste à fusionner deux des espaces, pensée de la politique et pratique, sous le libellé unique de la pratique. Cette configuration de l'idéologisme opère de façon importante dans les sciences, au travers d'un couplage singulier : celui de la théorie et de la pratique.

L'idéologisme fonctionne alors sous la forme d'une politisation des disciplines. Soumises à l'exigence de l'idéologisme qui repose sur une compatibilité des espaces, les sciences s'efforceront de ne pas être coupées de la pratique politique, et s'appliqueront une

exigence de l'idéologisme : coprésenter pensée et pratique. Les sciences doivent être compatibles avec la politique. On l'a dit : l'idéologisme est la fusion de la pensée de la politique avec la pensée. Dans le cas des sciences, on a alors un dispositif à deux termes : pensée et pratique. Ce couple accueille aisément tant le théoricisme que le praticisme, selon que l'un des deux termes est plus particulièrement scandé.

Or la pensée de la politique est en excès sur, et ne peut s'identifier à, ce dispositif. Le couple théorie-pratique tentera de réduire cet excès. Mais le caractère singulier, et par conséquent irréductible, de la pensée de la politique resurgira, soit du côté de la théorie, soit du côté de la pratique, donnant dans le premier cas le théoricisme, dans le second l'activisme. Le couple théorie-pratique n'est donc pas caractéristique du scientisme mais de l'idéologisme.

f) Idéologisme et problématique de l'hétérogène. Déshérence de la pratique

Toutes les problématiques qui se réfèrent à la théorie et à la pratique, et qui, fonctionnant en deux espaces, en ce qu'elles procèdent à la fusion de la pensée et de la pensée de la politique, sont des problématiques de l'hétérogène : l'hétérogénéité entre l'espace de la pensée et celui de la pratique.

Tant que la pensée et la pensée de la politique fusionnent, la pensée de la politique est hétérogène à sa pratique. Aussi bien, lorsque science et politique fusionnent, il n'existe pas de pensée singulière de la politique.

Une pensée de la pratique peut-elle jamais s'élaborer ? Oui, pour l'idéologisme, et dans une pensée séparée, ce qui conduira à la nécessité de rendre cette pensée copensable avec la pratique, à l'aide des notions circulantes. Non, selon moi. La pratique est, tout bien pesé, une catégorie captive de l'idéologisme et doit être abandonnée comme telle. Les raisons ? Pratique et pensée, ou théorie et pratique, recouvrent et redoublent le couple politique et histoire. Or ce sont les rapports de la politique et de l'histoire qu'il est nécessaire de réexaminer. En effet, l'histoire, avec l'économie, a longtemps été

pour la politique le paradigme de la science. Théorie-pratique ouvre au couple théorie scientifique-pratique politique de l'histoire. On est alors dans la configuration de l'histoire comme science et de la politique comme action. Si on fait l'hypothèse d'une séparation radicale de l'histoire et de la politique, c'est-à-dire de la science et de la politique, la rupture du couple théorie-pratique et la déshérence du concept de théorie d'une part, de celui de pratique d'autre part, consacrent la rupture de l'espace qui conjoint politique et histoire. Cet espace, il faut le noter, était référentiel, tant pour les subjectivations, dont la principale est la conscience, que pour les formes d'organisation en termes de parti. Or, ces subjectivations et ces formes d'organisation sont le fond de la césure de 1968.

Autrement dit, le système général des convictions en 1968 soutenait l'existence d'une proximité entre les problématiques de l'histoire, de la philosophie, de l'économie, de la sociologie, et celle de la pratique politique. Des choix politiques existaient dans les sciences et toute pratique politique développait explicitement ou implicitement des propositions théoriques. La pratique politique et les différents champs de la connaissance s'entrecroisaient.

Ce chiasme de la science et de la politique signait l'impossibilité d'énoncer et de repérer la singularité de la politique. Ces années étaient bien des années idéologues : un même ensemble de notions permettait un accès au monde, tant celui de la connaissance que celui de la pratique politique.

Dans l'examen de l'idéologisme, c'est donc le rapport de la pensée à la pratique qui est l'élément crucial de l'analyse. Il est remarquable que Sartre et Althusser, dans une fécondité antinomique, aient traité d'une question voisine. Althusser tente de séparer philosophie et politique et cherche une identification singulière de la politique, du subjectif et de sa pensabilité ; c'est l'enjeu même de la catégorie de matérialisme dans son œuvre¹. Sartre, pour sa part, soutient la fusion de la politique avec la philosophie à travers une phénoménologie de la conscience.

1. Voir Sylvain Lazarus, « Althusser, la politique et l'histoire », dans l'ouvrage collectif *Politique et Philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993.

g) PCF et question du parti

L'idéologisme s'opposait au PCF. Il n'était pas interprétable dans les termes du stalinisme, sa vision de la science et de la pratique n'étant pas le succédané de la « science prolétarienne » et de la « politique prolétarienne ». En outre, l'hypothèse idéologiste s'opposait à celle du PCF sur un point essentiel : la question du parti. Le rapport entre la pensée et la pratique politique n'était plus, pour l'idéologisme, l'effet induit et variable d'un parti qui, seul, prescrivait et rendait possibles la pensée, la pratique politique et leur adéquation. Cette conception contredisait le modèle stalinien qui fait du parti l'assise nécessaire de la circulation entre la science et la pratique politique. Ce n'est pas pour autant que l'idéologisme absente la question du parti ; il la subordonnait, la reformulait ou en déclarait la péremption. L'idéologisme pouvait ainsi se présenter comme une rupture d'avec la vision du parti proposée par le PCF. Ce à quoi le PCF répondait par l'accusation de gauchisme.

Le débat entre l'extrême gauche et le PCF portait certes sur la situation historique et son éventuel caractère révolutionnaire, sur l'histoire au travers de la catégorie de révolution. Mais, de façon plus aiguë, il s'effectuait à propos de la pensée, de la pratique politique, à quoi se nouait la question du parti sous différentes versions.

Si l'analyse de l'idéologisme exige trois espaces, celle du débat qui l'oppose au PCF s'organise, elle, autour de quatre référents. Deux constitutifs de l'idéologisme : la pensée et la pratique politique ; et deux spécifiques : l'histoire et le parti. Ces derniers référents s'incarnaient dans les questions suivantes : la révolution est-elle une catégorie encore contemporaine ? La pensée doit-elle être saisie dans son caractère de classe, autrement dit son caractère scientifique, ou à travers le dogmatisme opportuniste du PCF ? La pratique politique peut-elle s'appuyer sur l'hypothèse de la capacité des masses ou vise-t-elle à leur encadrement ? Le parti est-il la condition de la circulation des notions, ou en est-il

l'effet ? Cette dernière question mettait en jeu une conception de l'organisation.

Le PCF avait fait la preuve de sa versatilité, en vérité de son opportunisme organique. Il avait été stalinien, il avait soutenu Jdanov, il s'était rallié tardivement à Khrouchtchev, il avait un temps encouragé Garaudy contre Althusser, il était prêt à tendre la main aux chrétiens, il redécouvrait l'humanisme marxiste. Du stalinisme, il restait au PCF la conviction que c'était le parti, quel qu'en fût le contenu, qui était le lien entre la pratique politique et la pensée et qui en définissait les termes communs.

L'opportunisme théorique du PCF l'avait largement disqualifié sur le plan intellectuel, ce discrédit avait rejailli sur sa problématique du parti, et, en dépit de son importance numérique et conjoncturelle, il devait être tenu dans la même suspicion que celle que suscitaient ses référents, ses propositions intellectuelles et théoriques. Le PCF se posait en préalable de la copensabilité entre la pensée et la pratique. L'idéologisme refusait le préalable. Mais la question du parti devenant paradigmatique de celle de la circulation, elle allait organiser les autres référents et se faire centrale. La connexion de la pensée, de la pratique et du parti, donnée comme volonté par tous les groupes militants (maoïstes et trotskistes), posait donc la question du parti. Le débat sur la pensée politique allait lui être subordonné. Il s'organisait autour de deux jugements : le premier portait sur le PCF, sur sa nature, sur sa politique, sur son projet en France, sur la réalité soviétique qu'il défendait. Le second s'engageait sur la nature de l'organisationnel en politique.

h) Organisation

L'organisation est alors pensée comme organisation de classe et, les lois de l'histoire étant celles de l'affrontement des classes, comme une nécessité d'ordre historique. Sans jamais en excéder les limites, la question du parti est prise dans le dispositif idéologique de la pensée et de la pratique. Le débat sur la nature de l'or-

ganisationnel s'en trouve entièrement déterminé : l'organisationnel est-il du côté de la pensée ou du côté de la pratique ? Ce débat est d'autant plus difficile que, pour les idéologues, s'il y a bien circulation des notions, le parti n'en est pas le préalable.

C'est cet obstacle et ce débat qui vont mettre en crise l'hypothèse idéologiste, la pousser à un point limite et au dédale. Il y a en effet deux grandes hypothèses.

– Soit l'organisationnel relève de la pensée. Une doctrine générale de l'organisation est alors requise, de même dimension que les grandes doctrines historiques et économiques, et elle doit ambitionner une intellectualité théorique générale. Mais, dans ce cas, l'assignation de l'organisationnel à la pensée affaiblit l'autre terme : la pratique. L'essentiel de la politique se trouve assigné à la pensée, la pratique n'étant détentrice ni de l'organisationnel ni de la pensée. Cette position est celle des groupes aux lisières du PCF et des groupes trotskistes.

– Soit l'organisationnel s'adosse entièrement à la pratique, dans des formes d'organisation rudimentaires : ce sera la politique des comités (de base, de lutte). Dans ce cas – et c'est le passage à la limite –, il y aura fracture entre la pratique (les comités) et la pensée : on se dira engagé dans un processus de parti de type nouveau tandis que ne sont édifiés que des comités de lutte. C'est le cas de la Gauche prolétarienne, qui se donne pourtant comme exemplaire. Mais, ne déployant pas son propre espace d'intellectualité, lequel, étant l'un des espaces de l'idéologisme, est toujours subsumé par la pensée, ce dernier type d'organisation se trouve dans l'impossibilité de rendre effectif son processus.

Quoi qu'il en soit, pour toute cette branche de l'alternative (comités de lutte ou de base), il n'y aura pas de cumulation. Si bien qu'on doit penser qu'une politique en rupture véritable avec le PCF se déploie, certes, dans le cadre d'une rupture sur la pensée, sur la pratique, mais décisivement dans le cadre d'une rupture sur l'organisation. En s'en montrant incapable, la problématique de l'organisation alternative au PCF reste dans l'espace de l'idéologisme, en même temps que la question organisationnelle vient perturber le schéma idéologiste à deux termes : pensée, pratique.

Deux types de processus concrets ou d'expériences réelles illustrent le dispositif « pensée, pratique, organisation ».

– Les groupes qui resteront dans un principe de mouvance ou de satellisation à l'égard du PCF : groupes trotskistes et PCMLF (parti communiste marxiste-léniniste de France). Pour ceux-là, l'histoire est référentielle et elle a déjà eu lieu. Il faut en recomposer les termes : mouvement ouvrier, grève générale, révolution internationale.

– Les groupes pour qui la rupture avec le PCF est pratiquée de façon antagonique et qui sont emblématiques de l'idéologisme. Ce sont l'UJCML (Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes) et les comités Vietnam de base (CVB), inspirés par la Révolution culturelle et par la guerre du peuple vietnamien. Sur la question de l'organisation, ils ont des références léninistes et, dans le même temps, affirment la nécessité d'un parti de type nouveau. Ils combinent une fidélité au léninisme et un souci d'historicité contemporaine, distribuant ainsi les deux composantes de l'idéologisme : la pensée et la pratique.

Dans l'idéologisme, l'organisationnel est manifestement contraint de se distribuer pour part dans la pensée et pour part dans la pratique : il est donc fracturé et entre dans l'hétérogène. Le point de force qu'est la rupture avec la prééminence du parti, tel que le propose le PCF, se transforme en un point de faiblesse : le caractère dissocié de l'organisationnel entre la pensée et la pratique. Pour les groupes envisagés plus haut, la question de l'organisation est donc renvoyée à une théorie générale qui est celle du léninisme tandis que la dimension pratique alimente l'historicité nouvelle et se déploie en luttes, en comités et, ce qui sera leur fin, en mouvements.

i) Le mouvement, dernière disposition de l'idéologisme : l'idéologisme historiciste

C'est la majoration du champ pratique, issue de l'irruption de masse, et la volonté d'historicité nouvelle qui ruinent le schéma en introduisant la catégorie de mouvement. Celle-ci conduit à une

désidéologisation de l'idéologisme et en même temps à un affaiblissement de l'idée d'organisation dans sa forme parti. La catégorie de mouvement devient alors dominante. Les mouvements sont considérés comme exprimant une nouvelle dynamique de l'histoire, de la société, de la politique. Ils unifient en leur sein pratique et organisation. Des situations inédites se créaient un peu partout. Non seulement dans des usines, grandes ou petites, d'hommes ou de femmes, mais aussi dans les lycées, dans les CET, chez les ouvriers agricoles, les immigrés sans papiers, les locataires des grands ensembles.

La distribution hétérogène de la pensée et la pratique, propre à l'idéologisme, va être réduite par la catégorie de mouvement, qui, en lieu et place du dispositif hétérogène de la pensée et de la pratique, va proposer un dispositif unifié composé d'une notion, l'« idéologie », et de l'organisation, entendue comme processus pratique. La catégorie de mouvement se présente comme une tentative de réduction de l'hétérogène. Dans l'idéologisme, le mouvement va jouer, quant à l'unification de la pensée et de la pratique, un rôle équivalent à celui du parti dans la problématique du PCF.

Dès lors, le mouvement va disposer le nouvel espace de l'idéologisme en renouvelant l'usage de la catégorie d'idéologie : cette dernière va désigner les formes de conscience du mouvement (« oser vaincre », « oser se révolter ») et faire porter par celle d'organisation les formes pratiques dans lesquelles se donne le mouvement. On a donc un espace à deux termes : idéologie et formes d'organisation. Mais, en vérité, le mouvement va être le véhicule du renoncement à la pensée de la politique, fournir une alternative faible et un semblant de réponse à ce qui était l'exigence de la césure : la mise en œuvre d'une configuration radicalement nouvelle des trois espaces (la pensée, la pensée de la politique, la pratique) et des quatre référents (la pensée, la pratique politique, l'histoire, le parti). Le mouvement donnera un temps l'illusion d'une nouvelle séquence. Appelons cette nouvelle séquence de l'idéologisme l'« idéologisme historiciste ».

Quand intervient la catégorie de mouvement, s'effectue une renonciation à la problématique du parti de type nouveau, c'est-à-

dire à la distribution contradictoire de la question de l'organisation entre la pensée et la pratique. Cela a un double effet. D'une part, la renonciation dans le champ de l'intellectualité à la question de l'organisation, qui prend grossièrement l'aspect d'un solde du léninisme, fera de la lutte la principale catégorie de la pensée et de la pensée de la politique, donnant à croire à un gauchissement. D'autre part, la pratique va être assignée aux formes concrètes du mouvement, c'est-à-dire de la lutte. Le mouvement va opérer le glissement de la pratique à l'organisation et de la pensée à l'idéologie, la lutte devenant et demeurant la catégorie centrale et circulante. Ce glissement n'est possible que lorsque pensée et pratique deviennent pensée et pratique de la lutte et du mouvement.

Il y a donc des luttes, il faut les soutenir, les faire connaître, c'est le contenu de la nouvelle figure militante. La politique devient le travail de masse pour le mouvement, elle s'évalue à l'impulsion et au soutien des luttes ouvrières, populaires, et de la jeunesse. Mouvements, luttes se subordonnent à la fois la pratique politique (soutien, popularisation, extension) et l'idéologie. La Gauche prolétarienne va être l'organisation de cette conviction et de ce dispositif, et aussi un exemple de sa précarité. Son effondrement par autodissolution est celui du couple idéologie-organisation comme cadre d'identification de la politique.

Dans l'idéologisme historiciste étayé par la catégorie de mouvement, la situation concrète (telle lutte) s'explique par la notion de révolte. La lutte et la révolte sont et la situation et la catégorie circulante. La lutte est à la fois le paramètre de la pratique politique et signifiante d'une intellectualité générale. Si bien que le rapport entre une lutte particulière et l'intellectualité générale deviendra une question complexe, articulant une situation particulière à une situation d'ensemble et une situation d'ensemble à une intellectualité générale.

Plusieurs réponses ont existé et existent encore. L'une a été portée, dans la tradition anarcho-syndicaliste des luttes ouvrières, par le thème de la grève générale : toute lutte s'évalue, outre sa nature propre, à ses capacités d'expansion, de généralisation. La grève

est à elle-même son propre principe de totalisation. Le thème de la lutte exemplaire du début des années 70, qui s'étendra jusqu'à la lutte des éleveurs du Larzac et à celle des sidérurgistes de Longwy, croit résoudre le dilemme. La situation de lutte reste unique, mais sa leçon est générale : la lutte touche à l'ensemble, ce qui se joue localement a une signification d'ensemble. La catégorie de soutien, et non celle d'extension, sera alors prépondérante. *La Cause du peuple*, organe de la Gauche prolétarienne, a beaucoup déployé ce registre : dans l'affaire de Bruay-en-Artois, il s'agissait de la justice de classe ; dans les chantiers navals, de la dignité ; le procès de Geismar devant la Cour de sûreté de l'État était présenté comme celui de Geismar-fedayin.

Ainsi, dès le début des années 70, l'idéologisme historiciste va devenir dominant parmi les courants se réclamant de Mai 68, et il va perdurer, tout en ne cessant pas de diminuer en étendue et en force, malgré le relais que la CFDT tenta de lui apporter tout en l'organisant à son compte, jusqu'aux révoltes de Longwy.

j) La transformation de l'idéologisme en parlementarisme

Le terme et l'épilogue de l'idéologisme historiciste furent le soutien à la candidature de Mitterrand en 1981, le ralliement et l'inscription dans le parlementarisme sous une référence sociale-démocrate. Le point d'aboutissement de l'idéologisme historiciste est donc le parlementarisme. A l'évidence, le passage d'une situation particulière à une intellectualité d'ensemble, si ce n'est pas celle de la conscience politique, ne peut se faire que par la médiation de l'État.

Ce qui est en question est le principe de totalisation. La dissociation entre la pratique politique et la pensée, conduisant nécessairement à une hétéronomie entre la pratique politique et la pensée de la politique, appelle un tiers terme : mouvement, parti, État. Ce tiers terme est nécessaire à la totalité ; plus encore, c'est lui qui assure le procès de totalisation. Aucun principe de totali-

sation et de passage à l'ensemble autre que l'État ne semble disponible. Il y a à cela une raison : l'idéologisme, l'historicisme, le parlementarisme et la totalité ont en commun d'avoir l'État comme principe de passage à l'ensemble.

Une hypothèse commune se dessine entre la vision problématique du PCF, celle de la Gauche prolétarienne, celle des idéologues historicistes et celle du mitterrandisme des années 80. Autrement dit, le passage de la problématique du parti à celle du mouvement, puis le passage de celle du mouvement à celle du consensus parlementaire, et de l'État parlementaire, donc à celle de l'État, maintient un même dispositif : celui de la scission de la politique entre son espace pratique (appelé désormais le « social ») et l'espace de son intellectualité. Toutes ces politiques relèvent de la politique en extériorité où les catégories sont circulantes, et où la pensée de la politique s'énonce de l'extérieur de la politique elle-même. Lorsqu'elle s'énonce à partir du parti-État, c'est le stalinisme. A partir de l'État et de l'économie séparés par le capital, c'est le parlementarisme. Quand la politique s'énonce de l'extérieur et à partir de l'histoire, on est dans le cas du mouvement. Toute politique en extériorité développe une dialectique de l'hétérogène, et requiert la totalité et la totalisation.

Dans les années qui précèdent 1968, l'extrême gauche fait grief au PCF d'avoir abandonné la thèse de la révolution violente au profit de celle du passage pacifique au socialisme. Le reproche est celui de réformisme, de parlementarisme, en un mot, d'électoralisme. La compatibilité du PCF avec l'État parlementaire, et, par voie de conséquence, la compatibilité de l'État parlementaire avec la politique du PCF, a un sens ; elle sanctionne le fait que, tant pour le PCF que pour le parlementarisme, la politique est en extériorité. Le PCF a fait du parti le point d'extériorité à partir de quoi est pensée la politique tandis que le point d'extériorité du parlementarisme, à partir de quoi se pense sa politique, est l'État comme séparé de l'économie. Accentuons la thèse : il y a un noyau problématique commun entre l'État parlementaire et le PCF. La crise du PCF n'invalide nullement l'existence de ce noyau, tout au contraire. La critique du stalinisme et celle du PCF

exigent celle du parlementarisme dans une visée où l'investigation se fait selon la distinction entre politique en extériorité, qui exige la totalisation, et politique en intériorité, où réunifier le faire de la politique et sa pensée, et, sous cette condition, réunifier la politique et sa pensée, est envisageable.

2. Le léninisme en question et la méthode de la saturation

a) *L'histoire idéologique mondiale*

L'œuvre de Lénine joue dans mon itinéraire un très grand rôle. Lénine, figure majeure de la pensée politique du xx^e siècle, est à mes yeux le fondateur de la vision moderne de la politique. Cette proposition ne limite pas la modernité de la politique à la Russie du début du siècle, à Octobre et aux premières années de la III^e Internationale. A partir des années 20, la pensée sur l'histoire, l'État, puis la pensée sur la politique sont marquées par le léninisme et la révolution d'Octobre. Réfléchir sur le léninisme, c'est donc réfléchir sur la politique et son intellectualité dans ce siècle.

Le premier jalon de mon intérêt pour Lénine a été, écrit en 1973, *Éléments pour une théorie de l'État socialiste*. Prenant appui sur une analyse comparée de l'État chinois et de l'État soviétique, je proposais une lecture de Lénine, en particulier de *L'État et la Révolution*, telle que, à l'opposition capitalisme/socialisme, il fallait substituer l'opposition capitalisme/communisme. La caractérisation de la phase de transition, au sens traditionnel et marxiste du terme de dictature du prolétariat, ne peut pas se faire chez Lénine – sur ce point, fidèle lecteur de Marx et d'Engels – sans le communisme, société sans classe, et donc sans État. Le passage de la phase de transition au communisme, d'une société à État à une société sans État, d'une part doit s'identifier de l'intérieur de l'État – et je proposais ici la théorie des *médiations de l'État* ; d'autre part, ce passage doit se faire de l'extérieur de l'État, par la

lutte de masse, puisque l'État ne peut prendre en charge son propre dépérissement. Les médiations de l'État étaient au nombre de cinq, dites les « cinq grandes contradictions ». Il s'agissait de la contradiction entre travail manuel et travail intellectuel ; de la contradiction entre la ville et la campagne ; de la contradiction entre ouvrier et paysan ; de la contradiction entre les hommes et les femmes ; et enfin des contradictions entre nationalités. Je soutenais que le renforcement de ces contradictions allait de pair avec celui de l'État, et ainsi s'opposait au processus de son dépérissement, ce qui contredisait le processus du communisme. C'était la voie soviétique. La voie chinoise, celle de la Révolution culturelle, tentait de réduire ces contradictions, en particulier les trois premières – que les Chinois appelaient les « trois grandes différences ». La Révolution culturelle établissait que les masses pouvaient s'emparer de la question du communisme au travers des grandes différences. Le communisme devenait une politique susceptible d'analyse et de suivi concret. Le communisme était désétatisé, rendu à un processus politique de masse anti-étatique, assumant la réduction des médiations de l'État. La Révolution culturelle en fournissait de nombreux exemples. Le thème du communisme devenait une capacité politique de masse et non pas l'attribut d'un parti ou d'un État, ce que l'expérience soviétique avait discrédité et ce dont la Révolution culturelle cherchait le contrepoint. Lénine était alors, pour moi, la figure du théoricien politique du communisme. Il s'agissait de relire Lénine après la Révolution culturelle.

b) La politique est innommable

Je n'avais pas encore forgé la catégorie de politique telle que je l'ai constituée avec la problématique du mode historique de la politique, où la politique, loin d'avoir pour objet des invariants structuraux ou d'être une instance particulière des sociétés, est sans objet au sens strict et dite, pour cette raison, en subjectivité ou en intériorité. Dans cette acception, la politique n'est pas

constante ; elle est séquentielle et rare. Cette conception fonde la politique dans la pensée comme pensée singulière et non sur les classes, l'histoire, l'économie, l'État. La pensée est par conséquent, et dans le sens précis qu'on va voir, une notion cardinale de la politique en tant qu'elle est l'élément fondamental par lequel on l'identifie. Je dirai donc que toute politique existante a une pensée. C'est le sens que je donne à la catégorie de mode historique de la politique. J'appelle « mode » le rapport d'une politique à sa pensée. L'identification d'une séquence s'effectue par l'identification de ce rapport.

On le voit, je ne donne pas de définitions, je procède par thèses d'existence. Il y a de la politique ; la politique est de l'ordre de la pensée, ce qui me contraint à dire qu'elle s'identifie par le rapport à sa pensée. Comment entendre « rapport » ? Comme relation et comme distinction ; la politique est séparée de, mais relative à, sa pensée. Thèse I : la politique existe quelquefois. Thèse II : elle est de l'ordre de la pensée. Thèse III : la politique est innommable, sa pensée totale est impossible. Ne seront pensés que des catégories et des lieux du nom innommable.

En conséquence, il est nécessaire de maintenir une séparation entre la thèse I et la thèse II sous l'égide de la thèse III. Si le nom de la politique est innommable, la politique a cependant un rapport à sa pensée, qui se donne dans le mode. Si le mode est le rapport d'une politique à sa pensée, la question de la pensée va être interne à la politique. Maintenir cette intériorité interdit tout renversement, par exemple le passage d'une pensée à une politique. Pour maintenir l'intériorité de la pensée à la politique, toute thèse de nomination de la politique, cassant l'intériorité, sera récusée. Le nom de la politique sera innommable. C'est donc que le nom de la politique soit innommable qui interdit la subordination de la politique à la pensée et commande qu'il y ait rapport. Il n'y a que des catégories et des lieux du nom. C'est sous cette condition que la politique est pensée et pensable dans son espace propre. C'est aussi dans cette perspective qu'il faut pleinement entendre que la politique est subjective. La politique subjective

pourra être en intériorité ou en extériorité selon que sa subjectivation convoque ou non l'État. Si elle le convoque, elle est en extériorité. Elle est en intériorité quand le protocole de subjectivation s'assume entièrement dans la subjectivité même, l'espace de la pensée politique étant alors en mesure de se déployer par lui-même dans un rapport non dépendant de l'État.

c) *Itinéraire, derechef*

La question du subjectif, la question de la pensée, était, dès les *Éléments pour une théorie de l'État socialiste*, abordée au travers de la notion d'*histoire idéologique mondiale*. Était soutenue l'existence d'*époques mondiales de la politique*, et une périodisation en était proposée. Le critère de périodisation était l'*existence d'une situation éminente*; et celle-ci avait pour paradigme la révolution : la Commune de Paris, la révolution d'Octobre, la Révolution culturelle. A ce point, je séparais politique et État, devant par la suite opposer l'histoire à la politique. Je proposais d'appeler « communisme » cette séparation de la politique et de l'État.

François Maspero m'avait proposé de publier ce texte dans sa collection « Cahiers libres ». J'ai repris le manuscrit pour y apporter quelques corrections et je ne le lui ai jamais rendu. Aujourd'hui, il m'apparaît que ce texte était encore dans une problématique de l'État, de l'histoire et des masses comme sujet potentiellement capable et porteur du communisme. L'histoire était ce par quoi j'essayais de mettre à distance la question de l'État. L'*histoire idéologique* désignait cette mise à distance et sa périodisation, tout en indiquant le caractère singulier de chaque mise à distance, de chaque révolution, et proposait l'hypothèse de leur cumulation.

La catégorie de mode historique de la politique, en tant qu'elle désigne la politique comme séquentielle, s'oppose évidemment à toute doctrine de la cumulation, fût-elle la mienne propre. Quant au léninisme, mon propos n'est plus d'en tenter l'inscription dans

une histoire, par exemple l'histoire idéologique mondiale, mais d'en investir le champ par une méthode que je nomme la méthode de la saturation.

d) *La méthode de la saturation*

Les années depuis 1968 sont celles de la péremption. Péremption de l'idée de parti, du marxisme-léninisme, de la catégorie de révolution, du socialisme, du matérialisme historique comme intellectualité politique. J'appelle « méthode de saturation » l'examen, de l'intérieur d'une œuvre ou d'une pensée, de la péremption d'une de ces catégories fondatrices. Il s'agit alors d'interroger l'œuvre du point de la péremption de la catégorie, et de la réidentifier dans cette nouvelle conjoncture. Il y a une exigence et une pertinence intellectuelles à procéder de la sorte.

Exigence en ce que, face à une œuvre politique qui a compté, l'alternative est entre le reniement et la saturation. En effet, déclarer par exemple la péremption de la problématique léniniste du parti, au simple vu de son discrédit historique, sans rien indiquer à quoi une telle péremption ouvre ou conduit, équivaut de fait à un reniement. On l'a vu : c'est se rallier au camp antérieurement adverse du simple fait que le vôtre a fait défaut et a failli.

Mais la méthode de la saturation présente aussi une pertinence intellectuelle. La méthode de la saturation des catégories en péremption vise à ce que la péremption ouvre à la poursuite du travail des catégories dans de nouveaux termes.

Quels sont-ils ? D'où parle la péremption ? D'un nouveau mode ? Ou du point de vue de ce qui va être maintenant mis en œuvre et qui est la méthode de la saturation ? Celle-ci est une réinterrogation de tel ou tel mode historique de la politique de l'intérieur de lui-même. A propos d'un mode, distinguons son historicité et son intellectualité. La catégorie d'intellectualité est identifiée par l'énoncé *il y a de la pensée*¹. Nous appliquons pour

1. Nous verrons cette catégorie et cette identification dans le cadre des rapports entre intellectualité et pensabilité au deuxième chapitre.

l'instant cette catégorie à la problématique des modes en tant que ceux-ci sont au cœur de la question de l'effectivité et de la péremption.

La catégorie d'historicité est ce qui rend présente la question de l'État dans la problématique de la politique, donc dans celle des modes, et empêche de faire des modes des abstractions subjectives. C'est en ce sens qu'il faut entendre qu'un mode est un mode historique de la politique ; car il n'y a ni mode seulement historique, ni mode seulement politique, mais des modes historiques de la politique. On dira « historicité » l'histoire appréhendée du point de la politique, c'est-à-dire du point d'un mode. La subjectivation des catégories historiques (principalement l'État – rappelons que la pensée historique est une pensée rapport de l'État –, mais aussi les classes) est donc indiquée dans la notion d'historicité.

Bien évidemment, telle historicité cesse avec tel mode, puisque ce qui adviendra, qu'il y ait d'autres modes en intériorité, est aléatoire – en raison même de la doctrine de la rareté de la politique –, et que les espaces de subjectivation des termes que sont les classes et l'État seront – si un nouveau mode se constitue – autres. L'historicité indique bien alors la capacité à une pensée de l'État dans l'espace d'un mode sans pour autant que cette pensée verse dans l'étatisme, et une capacité de la politique modale à penser l'espace de l'État sans s'y confondre. Ainsi, l'historicité, présentant l'État dans le champ de la politique, résout les termes de cette question dans le cadre d'une politique singulière et non pas en regard d'un simple constat de leur objectivité : l'objectivité n'y est nullement opératoire parce que constatée.

En s'interrogeant sur un mode ayant eu lieu, on a donc affaire à une historicité close. S'interroge-t-on sur cette historicité close du point d'une autre historicité modale ? Ne peut-on parler d'une historicité close que du point d'une historicité active, qu'en regard d'un autre mode ? Ce n'est pas le cas, d'autant plus que cette façon de faire conduirait nécessairement à une doctrine du bon État : une confrontation d'historicité à historicité desubjectivise les deux historicités – on n'est plus dans l'identification d'une singularité à partir d'elle-même –, donc les dépolitise et

mène à une problématique abstraite, formelle, et bientôt juridique, du bon État. Le refus de procéder d'historicité en historicité relève du souci de tenir la méthode de la saturation sans renoncer à la singularité : s'il y a deux champs de subjectivité en présence, soit celui de l'historicité close est absolument subordonné à l'autre – c'est la figure du rapport de Marx à la Révolution française –, soit, pour l'éviter, on va imputer à l'espace de l'État la péremption du mode ayant eu lieu, et les raisons de la clôture se trouveront transférées à l'État. On transgresse alors le principe selon lequel une catégorie subjective cesse (est donc séquentielle) au profit d'une doctrine de la défaillance (d'une forme d'État). Le chemin qui va d'une historicité à l'autre est donc barré et ne peut être celui de la méthode de la saturation. C'est en ce sens qu'on va dire que celle-ci consiste dans le réexamen, de l'intérieur d'un mode clos, de la nature exacte des protocoles et processus de subjectivation qu'il proposait. En particulier, on est alors en mesure de mieux cerner ce qui était énoncés de subjectivation et le motif toujours singulier de leur précarité. La thèse de la cessation d'une catégorie subjective et celle de la précarité de la politique (précarité qui va de pair avec sa rareté) ne sont pas entamées pour autant au profit d'une thèse sur la défaillance et le défaut de subjectivation. Ce qui est dit est que, avec la catégorie d'historicité, la subjectivation des catégories historiques est prise en compte. Et qu'avec la saturation, après péremption, apparaît non pas la péremption objective des notions objectives historiques et étatiques, mais l'espace subjectif que les catégories dessinaient et qui, fût-ce en creux, est essentiel à identifier. Cet espace subjectif est l'intellectualité du mode.

En d'autres termes, c'est l'intellectualité d'un mode qui donne consistance, dans la séquence considérée, aux termes d'« État » ou de « classes » ou d'« économie » ou à tout autre concept historique. L'espace de subjectivation relève de l'intellectualité d'un mode, et ce n'est pas parce que le mode est périmé ou clos que l'historicité (d'un mode) se donne comme intellectualité de ce mode ; l'historicité est à tout moment une intellectualité, et c'est pourquoi on peut passer de l'historicité en tant que telle à l'intellectualité sans

tautologie ni cercle : l'on passe alors d'une intellectualité singulière dans son historicité à une multiplicité d'intellectualités d'un même mode, et non à une intellectualité générale.

Cependant – objection immédiate –, pourquoi à cette multiplicité d'intellectualités ne correspond pas une multiplicité d'historicités ? La raison est la suivante : si la politique, à travers l'historicité, est en mesure d'organiser une subjectivation de l'État, c'est-à-dire de présenter les notions de l'histoire dans la prise de la politique, pour autant les notions de l'histoire ne sont d'aucune façon ce sur quoi, et ce exclusivement sur quoi, la politique comme pensée s'exerce et se déploie. Sauf à refaire basculer la politique du côté de l'histoire et de l'État, on admettra que la multiplicité des intellectualités n'est pas une multiplicité d'historicités.

On va le voir quant à la notion léniniste de parti. Puis quant à ce que j'appelle la « figure ouvrière ».

Méthode de la saturation quant à la notion de parti

La péremption de la forme léniniste du parti est un fait irrémédiable. Toute relecture de *Que faire ?* s'y confronte. Se pose alors la question de savoir ce qui exactement entre en péremption. La méthode de la saturation se précise : le parti, dans *Que faire ?*, est le lieu (un des lieux) d'un nom dont la catégorie est le mode bolchevique. Le mode n'est pas un nom mais la catégorie d'un nom. Je demande que, pour l'instant, on m'accorde les notions de nom et de lieux du nom. Mode bolchevique est la catégorie d'un nom dont les lieux, multiples, sont (en 1917) le parti et les soviets. Considérons pour le moment uniquement le lieu parti. Il nous est aussi nécessaire de savoir, au crédit de mon propos présent, qu'un mode, en tant qu'il désigne une séquence politique, entre en péremption quand ses lieux, ou l'un de ses lieux, disparaissent. Le mode bolchevique entre donc en péremption lorsque les soviets disparaissent. La péremption du lieu n'entraîne pourtant pas la péremption du nom dans un sens très précis. En effet, la catégorie du nom (le mode) et les lieux sont révolus. Mais que le

nom ait eu des lieux se maintient, c'est tout le point de la méthode de la saturation, et se maintient au sens où le mode bolchevique va alors exister en intellectualité. On va passer de l'historicité à l'intellectualité.

Historicité et intellectualité

On l'a dit, les modes historiques de la politique commencent et cessent. La cessation déclare la péremption. Le mode n'a plus d'historicité. La méthode de la saturation va identifier la pensée de la politique dont les catégories nodales sont en péremption, en opérant une distinction qui constitue l'historicité d'une part, et l'intellectualité d'autre part.

La politique est une pensée, et c'est une pensée singulière. Elle est ce que j'appelle une pensée rapport du réel. Il y a un caractère singulier de la pensée et un caractère singulier du réel dont cette pensée est rapport. Quand un mode vient à cesser, vient aussi à cesser sa singularité en tant que mode actif, ce qui est son historicité. Le passage à l'intellectualité n'est nullement le passage à la généralité ou à l'histoire ; il est passage à ce que la cessation du mode et la fin de l'historicité n'absentent pas que le mode ait eu lieu. L'intellectualité peut donc être dite l'« avoir-eu-lieu » du mode, ou plus précisément des lieux du nom. La méthode de la saturation fait apparaître cet « avoir-eu-lieu » du mode qui est son intellectualité et rend nécessaire sa réidentification.

On l'a dit plus haut : la distinction entre historicité et intellectualité n'est pas telle qu'on ne parlera d'intellectualité que du point de la clôture d'un mode. Dans le cas contraire, on serait dans une doctrine de l'effectivité et de la pensée d'après coup, alors que ce n'est que de l'intérieur du dispositif d'un mode qu'on peut diagnostiquer la péremption de sa catégorie fondatrice.

De même, le partage entre l'historicité et l'intellectualité n'est pas un partage objectif. L'avoir-eu-lieu du mode ne suppose pas que l'ayant-lieu soit, lui, privé d'intellectualité. Il n'y a pas, d'un côté, l'historicité et, de l'autre, l'intellectualité en tant que l'historicité serait sans intellectualité. Il y a la pensée de la pensée

dans l'effectivité du mode (figure I) et la pensée de la pensée, le mode ayant cessé (figure II). Autrement dit, l'intellectualité ne requiert pas que l'historicité soit close. La méthode de la saturation va distinguer entre ce qui est pensé dans la pensée au moment où a lieu la pensée (figure I) et, d'autre part, ce qui a été pensé dans la pensée, dès lors que le mode est clos (figure II). On est loin d'une problématique générale de la pensée : la pensée de la pensée dans la figure I et la pensée de la pensée dans la figure II ne sont pas sur le même plan ni en continuité. La politique comme pensée singulière permet le passage à une pensée de la pensée qui n'est pas une théorie de la connaissance mais le passage à une singularité différente.

Pour pleinement éclairer ces points, il faut maintenant examiner historicité et intellectualité du point de vue de la pensée de la politique et d'une qualité de cette pensée qui est d'être rapport du réel. J'explicitai dans un instant ce qu'il faut entendre par « réel ». Le protocole de la pensée comme pensée rapport du réel n'est pas le même selon qu'on a affaire à l'ayant-lieu ou à l'ayant-eu-lieu. Le partage entre historicité et intellectualité traite cette distinction et n'est fécond que si on ne l'entend pas comme une simple découpe objective. La politique comme pensée rapport du réel se réfère et à une historicité et à une intellectualité. Mettre l'accent sur l'une ou sur l'autre ne porte pas thèse sur la consistance différentielle de la politique selon qu'elle a lieu ou selon qu'elle a eu lieu, mais soutient que le protocole de la pensée comme rapport du réel est qualitativement différent dans ce qui a lieu et dans ce qui a eu lieu.

On l'a souligné : la multiplicité des intellectualités n'est pas une multiplicité d'historicités. Mais que faut-il entendre quand on dit qu'il n'y a pas unicité mais multiplicité des intellectualités d'un mode ? C'est cette question que la méthode de la saturation aborde de front en ce qu'elle soutient que l'intellectualité est aussi liée à l'ayant-lieu, avant la clôture. Il y a multiplicité des intellectualités et unicité de la séquence ; la non-historicité d'un mode n'implique pas l'historicisation de la pensée que déploie son investigation.

N'est donc pas soutenu, on le sait, que, si l'historicité est close, son investigation est possible seulement au titre d'une autre historicité explicitement constituée, niant l'unicité de la séquence : c'est le renversement du schéma historiciste où l'on a une symbolique des événements et une caractérisation de la pensée comme datée. On relit indéfiniment l'événement « prise de la Bastille » et on tient pour définitivement épuisés en leur propre temps les propos et déclarations des hommes de 89. Telle est, pendant un temps, la position de Mathiez¹, posant qu'on n'explique le jacobinisme qu'à condition d'être bolchevique. Cette doctrine de la filiation est ici récusée.

Ma position est inverse et je peux la redire en introduisant la catégorie de temps qui discrimine l'ayant-lieu des lieux et l'ayant-eu-lieu des lieux. Dans une formule triviale, on dira que l'historicité est anachronique et que l'intellectualité est contemporaine, qu'il y a discrédit des événements et proximité de la pensée. C'est le renversement du schéma historiciste mentionné, avec sa symbolique des événements et sa caractérisation de la pensée comme datée. Résoudre le problème de la multiplicité assignée à un mode n'impose pas davantage de s'engager dans la problématique du contemporain et de l'ancien qui ne peut excéder le débat entre passé et présent, dont Bloch a montré définitivement l'inanité dans son *Apologie pour l'Histoire*. Il n'est donc pas question ici de poser le problème dans les termes d'une pensée au présent et d'une pensée au passé.

La méthode de la saturation, tout en ne congédiant pas la question d'une possible historicité contemporaine, n'en fait pas son opérateur en pensée ou sa condition. Ce n'est qu'à ce prix que l'historicité est séquentielle. D'un côté, on a un ayant-eu-lieu certain, et de l'autre un ayant-lieu possible pour nous. Mais en tout cas l'intellectualité ne convoque pas un autre mode : la démarche en intellectualité convoque l'unicité de la séquence d'un mode. Il y a unicité de la séquence et multiplicité de la pensée d'un mode,

1. Albert Mathiez, *Jacobinisme et Bolchevisme*, Paris, Librairie du Parti socialiste et de l'Humanité, 1920.

discriminées par l'ayant-lieu et l'ayant-eu-lieu. La question ouverte n'est pas celle de l'établissement d'une typologie chronologique, celle d'un temps de la pensée, elle est d'appliquer la multiplicité au réel.

Résoudre le problème posé consiste à reprendre strictement l'énoncé *la pensée est rapport du réel* et à appliquer la multiplicité non à la pensée, mais au réel. C'est tenir la thèse qu'il y a une multiplicité du réel, mis en évidence par l'entremise, le filtrage et l'autorité de l'énoncé *la pensée est rapport du réel*. Le léninisme en tant qu'il est investi par le mode bolchevique ne se donne pas dans l'unicité mais dans la multiplicité du réel.

Il existe des multiplicités hétérogènes et des multiplicités homogènes. La proposition de penser le subjectif dans le subjectif relève d'une multiplicité homogène. Au contraire, est multiplicité hétérogène toute dialectique du subjectif avec l'objectif. La *doxa* contemporaine qui soutient volontiers que le léninisme a été et que rien de lui en aucun point, fût-ce de tactique, ne subsiste est bien dans une logique de la multiplicité. Quelque chose a été (état 1), et il n'en reste rien (état 2), quoique le nom demeure. On est donc dans une multiplicité du réel. Celle-ci est hétérogène : elle coprésente l'objectif et le subjectif, par exemple les classes, l'organisation économique et les formes de conscience, les mentalités. Ce que pense ici la pensée est bien rapport du réel, mais d'une multiplicité hétérogène : c'est un réel dont la pensée est rapport organisant le subjectif et l'objectif. Dans une multiplicité homogène, ce que pense la pensée est entièrement du côté du subjectif.

Sans la doctrine des multiplicités homogènes, la discrimination en termes de mode actif et de mode révolu est objective. L'enjeu de la méthode de la saturation, et de la distinction entre historicité et intellectualité, est par conséquent de savoir si on peut traiter la clôture du mode de manière autre qu'objectiviste. Ce problème requiert une extension de la problématique du mode qui consiste à lui appliquer la catégorie d'intellectualité, qui seule permet une théorie de la multiplicité qui ne soit pas multiplicité des historicités. L'intellectualité permet la multiplicité de la pensée comme rapport du réel en s'appuyant sur l'énoncé *la pensée est rapport du réel*.

L'identification d'un mode, la différenciation entre l'ayant-eu-lieu et l'ayant-lieu, si elle n'est pas saisie de façon historiciste, ouvre à celle de la multiplicité homogène dès lors que l'on n'est pas dans une démarche objectale et scientifique. Tel que je le propose, le réel est le nom innommable et la multiplicité des lieux. Dans l'ayant-lieu du mode, on dira que le réel conjugue l'historicité et l'intellectualité et que, la péremption accomplie, l'historicité choit. Un autre réel alors advient, satisfaisant aux exigences de la multiplicité homogène, à condition que l'investigation porte sur les lieux du nom. Le réel du mode clos est le(s) lieu(x) du nom.

Mais, tout en même temps qu'on reste dans une même identification du mode (rapport d'une politique à sa pensée), l'opération de la méthode de la saturation va être d'effectuer la séparation entre la politique et la pensée de cette politique, et ainsi de détruire une conception où, entre politique et pensée, on postulerait une complète adhérence. En effet, cette adhérence rend impraticable, à propos du mode clos, toute démarche autre qu'objectiviste, où la cessation de la politique est la cessation de la pensée. Pour que la prise sur le mode clos soit en pensée, il faut répudier toute fusion entre politique et pensée. C'est l'apparent paradoxe de la théorie du mode, prise au filtre de la méthode de la saturation. Le mode, rapport d'une politique à sa pensée, en raison même de la pensée, exige une séparation radicale entre politique et pensée. Le clivage entre intellectualité et historicité présente cette séparation, tout en présentant ce qui est requis par la multiplicité homogène. C'est proprement alors l'investigation sur le réel du mode clos (lieux du nom) qui est l'intellectualité, si on veut bien convenir que ce réel implique la pensée, dans l'énoncé *la pensée est rapport du réel*. S'emparer du réel et de la multiplicité des réels sous l'égide de l'énoncé *la pensée est rapport du réel* est ce que j'appelle la saisie de la cristallisation prescriptive.

Dans le processus de la séquence politique, l'identification, ou rapport à la pensée, se donne comme contemporaine du mode (on dira qu'il y a une pensée de Saint-Just, une pensée de Lénine)

et comme présente dans l'examen du mode après clôture. Ce qui reste intact sont les lieux du nom. La non-disparition en pensée de ce qu'il y ait eu des lieux se manifeste dans le travail sur les catégories. L'intellectualité est ce travail, travail qui saisit la nature prescriptive du mode. Une fois le travail sur le prescriptif effectué, la méthode de la saturation a achevé son cycle.

Dire désormais que ce n'est pas au regard de l'historicité que la réidentification dans l'intellectualité peut se faire, c'est dire que ce n'est pas directement de la cessation de la politique que le passage à l'intellectualité s'opère. La cessation de la politique n'est signifiante que d'elle-même. A tenir le contraire, on se place dans la position rebattue où la cessation est identifiée à l'échec et on se trouve alors dans l'espace ordinaire du pessimisme historique, où les révoltes sont faites pour être vaincues et les révolutions pour être frappées des stigmates de l'horreur. Tout à l'inverse, examinée à l'aide de la méthode de la saturation, la péremption ouvre à un nouvel être de l'œuvre qui est celui de son intellectualité, et – c'est le cas pour le léninisme – à l'interrogation, qui, en faisant résonner jusqu'à leur point extrême, et leur point de rupture, les catégories qui ont été majeures et qui ont marqué la péremption, permet d'aboutir, au travers d'une opacification de ces catégories, et en portant examen de leur disposition et de leurs fonctions diverses dans la pensée du mode, à sa nature prescriptive.

Méthode de la saturation, nom et lieux du nom

Le travail de saturation, tout en entérinant la péremption, va ouvrir aux catégories de lieu(x) et de prescriptif pour tout mode historique de la politique en intériorité. Si la péremption clôt la singularité historique des catégories d'un mode, elle ne discrédite pas pour autant le travail sur l'intellectualité du nom qu'a déployé le mode. Reprenons l'exemple du parti léniniste.

Le parti dans *Que faire ?* est un des lieux de la politique dont le mode bolchevique est le mode. La méthode de la saturation va enregistrer la péremption de la catégorie de parti et chercher à

dégager la dimension prescriptive. Celle-ci apparaît dans ce que j'appelle le caractère sous condition de la catégorie en péremption. Le parti apparaît donc comme le lieu du caractère sous condition de la politique révolutionnaire telle que la formule Lénine. Qu'entendre par « sous condition » ? Que la politique n'est pas expressive : ni des caractéristiques sociales, ni des classes dans leur détermination économique. Elle n'est ni spontanée, selon la formule fameuse, ni déjà là : la politique est sous condition d'énoncer ses conditions.

Dans le cadre de la méthode de la saturation, c'est le caractère sous condition de la catégorie de parti qui est la dimension prescriptive. C'est ce caractère sous condition de la politique qui détient la cristallisation prescriptive. Le prescriptif, à quoi je réserve la fin de mon propos, s'avère donc bien ici être le caractère propre et singulier d'une politique.

La saturation fait accéder l'œuvre dont relèvent les catégories entrées en péremption – et c'est là le point de l'intellectualité – au statut de singularité, d'œuvre singulière dont l'historicité est close. Mais cette déclaration de clôture, loin d'être renégate et oublieuse, redéploie autrement l'œuvre en identifiant sa singularité. La méthode de la saturation permet ce difficile mais essentiel passage de l'historicité et de la modernité à la singularité, historiquement close, quoique toujours active dans la question du nom ; elle permet de soutenir que le nom a eu des lieux et que ces lieux révolus n'absentent pas que le nom ait eu des lieux.

e) Le mode et l'histoire

Pourtant, une difficulté se présente. La problématique des modes soutient que chaque modalité d'existence de la politique est singulière. Un mode s'identifiant comme le rapport d'une politique à sa pensée, c'est le rapport d'une politique à sa pensée qui porte cette singularité. Il n'y a donc pas, dans la démarche en termes de mode, d'espace pour une problématique de la succession des politiques ou pour une problématique des progrès de

l'histoire, dont la thèse de l'accumulation est une des formes possibles.

On voit bien la difficulté que rencontre la thèse de la politique rare et séquentielle. En tant que subjectivité séquentielle, elle interdit toute investigation de la politique en termes de continuité et d'accumulation et brise les rapports antérieurs entre politique et histoire où c'était par l'histoire, portant une idée de la continuité, fût-elle mouvementée et dialectisée, que se donnait l'intelligibilité de la politique. Or, ma théorie de la politique ne se borne pas à déshistoriciser la pensée de la politique en mettant fin à toute continuité, continuation, cumulation et transformation ; elle met à nu et à vif la nécessité d'une intelligibilité propre de la politique. On ne peut plus la penser par l'histoire, ni par la transformation, ni par l'accumulation, ni par la classe, ni même par la catégorie de temps que Marc Bloch propose comme constitutive de l'histoire. Il faut donc laisser la pensée de la politique dans ce dénuement absolu. En se demandant, une fois l'hypothèse de sa réhistoricisation écartée, si la politique alors est évaluable. Du point de sa pensée interne, la fin de la pensée de la continuité, de la continuation, de l'accumulation et la déshistoricisation, laquelle est aussi une dédialectisation, conduit à un moment paradoxal. Cette déshistoricisation étant une condition de subjectivation de la politique, il faut bien convenir qu'elle est le prix à payer pour que la politique soit pensable. Mais, en conséquence, la déshistoricisation annule et vide de contenu les catégories antérieures de subjectivation qui étaient proposées par la problématique historiciste.

Quelles étaient-elles ? Essentiellement, les catégories de contemporain, de modernité et de présent, catégories subjectives et objectives, exclusivement au sens où elles sont subjectives et historicistes, et qui permettaient le pontage ou la suture de ce qu'on peut nommer non pas le singulier, mais le particulier, à l'histoire et au temps pris dans sa succession. C'est ce pontage que, dans ma conception, la politique évite mais perd, créant une situation de grande rupture subjective.

Cette situation est celle où le recours à l'histoire n'est plus pos-

sible. Ce que cela veut dire en intellectualité, je l'ai dit : c'est la politique considérée comme pensée et comme mode. Cela signifie aussi qu'il devient impossible de parler d'une situation de la politique autrement que de l'intérieur d'elle-même. L'histoire permettait une mise en perspective et elle avait une multiplicité de sens. La mutation subjective considérable que j'ai évoquée est que, désormais, on est dans l'unicité de sens. La multiplicité offerte par l'histoire était celle des scènes locales, nationales, mondiales qu'on imagine bien en se reportant à l'exemple que présentaient les militants professionnels de la III^e Internationale, circulant d'une situation à une autre à l'échelle mondiale. Or, cette circulation immense n'existe plus ; existe une circulation restreinte. De même, dans l'histoire étaient découpées des catégories, qui s'ajoutaient à celles proprement politiques, telles que la guerre ou la paix, le socialisme et le capitalisme, si bien qu'une simple grève locale pouvait invoquer et se donner pour enjeu les catégories de guerre ou de paix. Existaient ce qu'il faut appeler des invariants en subjectivité fournis par l'histoire elle-même. Tout entrainait dans ce cadre : dans les années 50, ce qui par ailleurs peut être compris comme des changements d'orientation, des revirements tactiques, pouvait être analysé comme l'usage par les partis d'alors, en particulier le PCF, de ce champ de possibilités. Jusqu'au système syndicat-parti qui relevait de cette multiplicité de sens fournie par l'histoire : il y avait le champ du social et celui de l'étatique. Il y avait l'internationalisme et le national.

L'unicité, que quiconque faisant de la politique en termes de mode connaît, se donne dans la problématique des lieux. Cette politique consiste dans l'assignation du subjectif aux lieux et dans l'établissement d'une liste de ces lieux, qui est une liste courte. L'unicité effective en liste courte est ce qui donne un caractère homogène à la pensée de la politique qui s'oppose à l'hétérogène de l'historicisation. Tous les lieux sont des lieux subjectifs, et prescriptifs, sans aucune adhérence historiciste. C'est cette subjectivité sans aucune adhérence historiciste qui se manifeste comme absolument nouvelle, conduisant, plutôt qu'à une refondation, à une fondation du subjectif. La subjectivité antérieure

qu'on a appelé le subjectif idéologiste et qui consiste, entre autres, dans le pontage à l'histoire, proposait en fait un rapport spéculaire : dans la subjectivation historiciste, il était possible d'échapper à la subjectivation par un passage à une autre échelle, un autre niveau, un autre ordre, à différents cercles et strates de la dialectique du subjectif et de l'objectif. La conséquence au plan du subjectif était qu'on ne se trouvait jamais contraint à un seul champ de subjectivation, les autres champs se donnant comme déplacés eu égard au plus contraint et permettant de le penser de plus haut. Dans les données immédiates de la conscience, le lien entre les niveaux était spéculaire : il offrait, au travers de quelques catégories circulantes, la possibilité de penser le subjectif avec distance, ce qui ne l'empêchait pas de prétendre à une homogénéité qui était en fait une hétérogénéité. Le même et l'« ailleurs » échangeaient leurs prestiges. On peut y voir la raison de l'obsolescence de la forme parti qui se donnait comme ce qui pratiquait à la fois le lieu subjectif et l'ailleurs. La rupture en subjectivité ne porte pas seulement sur le débat hétérogène/homogène. Elle se tient dans l'hypothèse d'un subjectif sans ailleurs.

f) Penser un mode révolu est-il possible ?

L'unicité rend-elle impossible de penser un mode révolu ? Les thèses historicistes qui sont de structure et de cumulation ou de sédimentation complexe offrent un cadre d'intelligibilité à ce qui a été et qui n'est plus. L'objet « le siècle de Louis XIV » est indubitablement pensable. Si on abandonne ce cadre, comment penser ce qui n'est plus, tel ou tel mode historique de la politique, ainsi que, dans la séquence envisagée, l'histoire du point des consciences et de leurs formes ? Comment envisager les modes antérieurs à son propre mode ? Il n'y a pas de métastructure des modes. Les modes ne sont pas non plus une exemplification phénoménologique ou des figures de la pensée. Il n'y a pas de méta-pensée des modes. Un mode passé est-il alors impensable ?

La méthode de la saturation, en conduisant un travail postérieur

sur l'intelligibilité du mode, permet de le penser, sans qu'il soit requis d'être sans-culotte pour parler de Saint-Just, ni, comme Alfred Métraux disant à ses étudiants qu'il se faisait indien pour eux, d'employer la méthode participante. Le principe de méthode réside dans la distinction entre la pensée du mode du point de sa péremption et la pensée du mode du point de son existence. La pensée du mode du point de l'existence est la politique et son champ. La pensée du mode du point de sa péremption est la démarche en termes de nom et de lieu du nom.

Mais, ce faisant, on pose une nouvelle question. La cessation du mode entraîne-t-elle sa désobjectivation ? La subjectivation est-elle consubstantielle au mode en existence ? Est-elle consubstantielle à la pensée de la politique quand elle existe ? Faut-il avancer que la subjectivation est un être de la pensée, cas où il n'y aurait de pensée que du subjectif ? Ma réponse ne variera pas. La fin du mode entraîne certes la clôture du déploiement de cette subjectivité, mais n'annule pas qu'elle ait été. C'est le gain essentiel de la méthode de la saturation. Quant à l'histoire, la fin du mode ne modifie pas sa subordination à la politique. Sinon, autre modalité de la désobjectivation, j'aurais seulement plaqué le modèle de la politique sur celui de l'histoire et, lorsque la politique cesse, rendu l'histoire à elle-même. Or, la cessation n'est pas une désobjectivation ni le point de butée de la problématique des modes. Voici pourquoi.

Le dispositif du nom et des lieux du nom est celui où, lorsque la politique cesse, le nom cesse au titre de ce que le mode cesse. Certes, que le mode ait eu des lieux n'est pas aboli pour autant. Certes, la cessation emporte le nom tandis que demeure que le nom ait eu des lieux. Mais que le nom ait eu des lieux ancre la cessation dans la subjectivation, c'est-à-dire dans une intellectualité singulière. Cette dernière dessine un nouveau parcours ; c'est une subjectivation de subjectivation, ce que je désigne comme la pensée de la pensée, ou pensabilité, et non une méta-subjectivation.

Le mouvement complexe qui dispose le nom et les lieux du nom est ce par quoi se soutient que, au-delà de la cessation, le

mode est pensable dans une subjectivation de subjectivation. Et ce mouvement est ce qui assure que la subjectivation n'est pas consubstantielle à l'existence du mode mais coextensive à sa pensée et ce qui rend sa pensée pensable. Si la pensée est pensable, cette pensabilité opère au-delà de la cessation du mode. Ainsi conclut le dispositif du nom et des lieux du nom. La distribution des lieux du nom se maintient au-delà de la cessation du nom. J'appelle donc « nom » ce qui est pensé dans la pensée et qui ne se donne pas par lui-même ou directement, mais par les catégories des lieux qui, quoique eux-mêmes obsolètes, ont cependant fait consister le nom. Que le nom ait eu des lieux ne cesse pas. Le nom, quant à lui, a la caractéristique à la fois d'exister et d'être innommable. Dans un mode, le nom est celui de la politique, en tant que nom innommable, et le mode ou tel ou tel mode est seulement la catégorie du nom. Seuls les lieux du nom sont nommables. Autrement dit, la politique est un nom dont les lieux sont appréhendables dans un mode. L'exemple du mode que j'appelle révolutionnaire l'illustre, qui a pour séquence 1792-1794, la Convention, les sociétés sans-culottes et l'armée révolutionnaire comme lieux du nom. Le mode révolutionnaire est la catégorie du nom innommable qu'est la politique révolutionnaire.

3. La figure ouvrière

Entre l'histoire et la politique, que la tradition du matérialisme historique avait fusionnées, il y a séparation. C'est une séparation complexe. Dans un texte de 1989, « Lénine et le temps¹ », était indiqué comment une analyse de ce que Lénine écrit et prononça, entre février et octobre 1917, permet de repérer une hétérogénéité qualitative de l'histoire et de la politique. Elles ne vont pas de pair, s'opposent, contrairement à la vulgate qui fait de

1. Sylvain Lazarus, « Lénine et le temps », *Les Conférences du Perroquet*, n° 18, mars 1989.

Lénine l'homme politique du sens de l'histoire. Les rapports qu'entretiennent alors pour lui – entre février et octobre 1917 – la guerre et la révolution permettent de le souligner. L'histoire est du côté de la guerre, la politique du côté de la révolution ; les deux ne fusionnent nullement. Une incertitude et une imprévisibilité affirmées se manifestent quant à ce qui touche à la révolution, alors que l'analyse de la guerre, adossée à celle de l'impérialisme, permet la prévision. Parce que la guerre appartient à l'histoire, je la dis claire ; la révolution, parce qu'elle appartient à la politique, je la dis obscure. Les temps que nous vivons cumulent difficultés et obscurités. La politique, sa question, est obscure, mais également l'histoire.

Quelle est la pertinence de la méthode de la saturation quant au rapport de l'histoire et de la politique ? Sur ce point, la saturation de l'œuvre de Lénine fraye d'autres voies que celles ouvertes sur la catégorie de parti. La saturation de la catégorie de parti a conduit à la problématique de la politique sous condition et au mode historique de la politique. La saturation des rapports entre l'histoire et la politique dégage comme substrats la question ouvrière et celle des usines.

Lénine est profondément prolétarien, on le sait. Cette prescription se dispose dans sa pensée à travers la catégorie de classe, qui, elle-même, en ce qui concerne les ouvriers, se divise en classe sociale et classe politique. L'existence objective d'ouvriers ne suffit pas à fonder une capacité politique ouvrière. La politique n'est pas expressive du social, elle n'est pas expressive de l'histoire ; les rapports de la politique et de l'histoire sont plus complexes. Pourtant, Lénine est puissamment classiste, marxiste, et se donne comme tel ; la lutte de classe prolétaire est à ses yeux la force politique révolutionnaire du monde moderne. Or le classisme est obsolète.]

La préemption du classisme décide de la caducité de toute référence classiste. Doit-elle entraîner celle de toute référence ouvrière ? En apparence, si l'on renonce au classisme et à la catégorie de révolution, ces deux notions étant les supports de la question prolétaire chez Lénine, celle-ci semble prise dans la clô-

ture de ses deux catégories de support : celle de classisme et celle de révolution. La méthode de la saturation, tout en entérinant la péremption du classisme, a, à son tour, pour solde et pour découverte une catégorie nouvelle : celle de figure ouvrière. Pour la dégager, il faut passer par la séparation entre l'histoire et la politique.

a) *Séparation de l'histoire et de la politique.* *Marx et Lénine*

Il y a chez Lénine des indications très importantes sur les ouvriers et les usines, principalement à propos des révolutions de l'année 1905, de février et d'octobre 1917. Lénine analyse les passages de la grève économique à la grève politique, et de la grève politique à la grève insurrectionnelle.

La base de la pensée de Lénine, et du mode bolchevique de la politique, est l'énoncé suivant : la politique prolétaire est sous condition. Qu'elle soit sous condition indique que la politique n'est pas expressive, ni des conditions sociales ni, et c'est le point qui m'importe, de l'histoire telle que la concevait Marx. Il y a une séparation de la capacité politique et de la classe sociale. Mais aussi de la capacité politique d'avec l'économie et l'histoire. Ce point renouvelle tout à fait les thèses du *Manifeste communiste*.

La thèse de Marx peut se dire ainsi : il y a une structure du réel, les sociétés ne sont pas un ensemble magmatique, chaotique, informe, aléatoire et donc étranger à toute pensée. Elles relèvent d'une structure. La structure est celle de la lutte des classes. Pour dire la lutte des classes et la structure des sociétés, Marx convoque l'histoire, en ce que la lutte des classes est à la fois objective et politique – dans mes termes : descriptive et prescriptive.

A travers la célèbre lettre à Weydemeyer¹, il précise que son apport n'est pas la problématique des classes, qui existait avant lui, mais ce que l'on peut appeler la problématique communiste

1. Karl Marx, lettre à Weydemeyer, 5 mars 1852, in Marx, Engels, *Lettres sur le capital*, Paris, Éditions sociales, 1964, p. 58.

de la classe. Elle permet de fonder scientifiquement le prescriptif. Mais ce n'est pas le prescriptif qui est scientifique. Le dépérissement de l'État, l'extinction des classes, la fin de la loi de la valeur, la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme, le passage au principe « A chacun selon ses besoins » sont des notions de la science, et des notions de la politique. Pour Marx, les notions scientifiques sont des notions de la conscience politique : elles sont réalisables. La catégorie communiste de lutte de classe fonde cette possibilité, étant à la fois scientifique et politique. Cette conception est la pensée de ce que je nomme le mode classiste. Comme tout mode de la politique, il propose un prescriptif et un possible singuliers. Dans cette perspective, l'émancipation n'est pas une utopie, mais un possible. Il y a d'un côté la science, de l'autre le prescriptif. Le propre de la pensée de Marx est que le prescriptif et le descriptif, autrement dit la science, fusionnent. Pour ce qui nous intéresse, l'histoire et la politique fusionnent. Le nom de cette fusion est la « conscience historique » ; le prolétaire communiste est celui qui a une vision scientifique et prescriptive de l'histoire ; prescriptive parce que scientifique. La fusion va se faire d'elle-même, de façon spontanée parce que nécessaire.

C'est dire qu'existe une problématique naturelle-historique de cette fusion et, par conséquent, une problématique naturelle, spontanée et historique du prescriptif. La politique procède du placement de l'histoire sur elle-même. Le placement est ce qui inscrit la séparation dans la fusion. Toute politique accomplit une séparation ; Marx opérera la séparation de l'histoire et de la philosophie ; Lénine, de l'histoire et de la politique. Or, la fusion entre l'histoire et la politique est constitutive du mode classiste et de la conception de Marx. Mais pour autant qu'il s'agit de politique, il doit toutefois y avoir séparation. Chez Marx existe une forte tension entre la certitude historique (de la révolution) et la séparation, qui touche à ce qu'on peut appeler le caractère non advenu de l'avoir-lieu de la révolution ; cette tension se manifeste par l'état des consciences et des forces prolétaires. La situation réelle contraint Marx à un constat de séparation entre le présent et ce qui peut advenir. Le problème de la séparation se trouve résolu

par l'inscription dans l'histoire qui réabsorbe la politique. La séparation sous la règle de la fusion est donc un placement.

Scientifique et possible étant chaînés dans l'histoire, le placement, dont la classe communiste est la catégorie, introduit à la catégorie de possible. C'est un possible prescriptif d'une part et un possible scientifique d'autre part, ce qui permet la double inscription du possible, à titre scientifique et politique. C'est le placement qui fonde le caractère essentiel et militant de l'histoire des classes, de leurs contradictions, de leur base économique.

L'histoire traite des classes, de l'économie et de l'État. Les catégories de capital, de travail, de bourgeoisie, de prolétariat, de même que celle d'antagonisme, liée à la vision communiste de la classe, sont des catégories historiques et non pas politiques. On dira donc que, pour Marx, il y a fusion de l'histoire et de la politique sous la catégorie de placement (elle-même assignée à celle de la classe communiste) et que le prescriptif en relève. Dans le mode bolchevique de la politique, la disposition est différente.

Le mode bolchevique rompt avec la conception de Marx par la thèse de la politique sous condition, tout en même temps que Lénine préserve l'opération de placement en la réservant à la prise du pouvoir et à l'État.

Lénine ne va pas renoncer à l'articulation de la classe et de l'histoire, mais il va la mettre sous la condition de la conscience. Cette dernière ne sera plus sous la règle des conditions matérielles d'existence, comme dans le premier matérialisme de Marx, mais sous la règle de l'antagonisme à l'ordre social existant, c'est-à-dire elle-même sous condition. Pour bien indiquer la rupture avec Marx, il faut souligner que l'antagonisme est lui-même une des conditions du caractère sous condition de la conscience. Étant une condition de la conscience, il ne peut être considéré comme l'une de ses opérations et un objet pour elle ; si bien que l'on ne peut avancer que c'est l'antagonisme qui constitue la conscience : il apparaît comme l'un de ses énoncés, produit au terme d'un processus sous condition. Ce n'est donc pas l'antagonisme qui produit la conscience, mais la conscience qui le déclare. Les conditions objectives ne sont pas ce qui délimite l'espace de la conscience. Ici

s'opère la déshistoricisation. La conscience n'est pas un espace historique, elle est un espace politique et prescriptif.

Dès que la catégorie en jeu est celle de conscience, le prescriptif et la question du possible se donnent dans des termes fort différents de ceux opérant quand l'élément essentiel est la classe. Il ne peut plus y avoir de dialectique expressive entre rapports de production et formes de conscience, ou alors cette dialectique reste celle de l'histoire, celle de l'État et de l'économie, et elle n'est plus prescriptive. Le délaissement de la catégorie de classe communiste, agissant comme principe de placement dans l'histoire, va donc aller de pair, dans le léninisme, avec la séparation de l'histoire d'avec la politique. Or, le paradigme de cette séparation est la figure ouvrière séparée entre l'être social et la conscience politique. La séparation achevée entre histoire et politique, l'histoire congédiée, l'espace de la figure ouvrière n'est plus l'État mais – c'est l'objet du quatrième chapitre de ce livre – l'usine comme lieu.

b) Prescriptif et possible

Précisons maintenant les termes « prescriptif » et « possible », souvent employés au cours de ce propos. L'hypothèse du prescriptif désigne le caractère propre et singulier de la politique, de sa pensée eu égard à d'autres pensées. C'est le prescriptif qui en porte la singularité. Il existe une conjonction originale de la politique à son faire. Cette conjonction est généralement nommée « pratique ». Je récusé, on l'a vu, cette catégorie, prisonnière de l'idéologisme. Qu'est-ce alors que le prescriptif ? La politique n'étant ni une morale ni une religion, le prescriptif ne sera ni du côté de l'ordre donné, ni du côté de la loi, ni du côté de la règle. Cette catégorie n'entraîne pas une doctrine de l'application de la pensée, ni une doctrine du rapport entre moyens et fins, ni une prévision.

Le travail du prescriptif est un travail de séparation et le terme « possible » désigne le caractère praticable et rationnel de cette séparation. La politique est pratique. La pesanteur inhérente à toute pratique inspire ordinairement les thèses suivantes sur la politique : elle est composite, éclectique, cynique, ou calcul, heu-

reux hasard, emblème de la lutte des forts contre les faibles, de la ruse, et surtout mélange, d'un peu d'économie, d'un peu d'art militaire. Elle est un mélange et donc irréductible à toute entreprise de séparation. A l'opposé, on observe les exemples de grandes séparations. Marx, c'est la séparation d'avec la philosophie. Lénine, de l'histoire et de la politique. Saint-Just sépare l'espace public entre vertu et corruption, appelés par lui « bien » et « mal ». Toutes les politiques, en particulier les grandes qui sont en intériorité, s'engagent contre la thèse du mélange. La pensée de la politique n'y est pas composite, elle opère des séparations où a lieu la prescription. Dans chacune de ces pensées, dans chacun de ces modes, le prescriptif est assignable au travail de la séparation. Le prescriptif est donc le travail de la séparation, et le possible est à la fois la décision d'accomplir ce travail et son effectivité.

c) La figure ouvrière

Qu'en est-il de la figure ouvrière ? Elle est prescriptive ; le propos est de la clore en tant qu'énoncé historique, de l'extraire de l'entre-deux où elle se trouve chez Lénine et de la considérer comme un énoncé politique.

La méthode de la saturation appliquée au mode bolchevique de la politique – et non plus à la catégorie de parti – montre que la figure ouvrière est le point de cristallisation de la séparation entre la politique et l'histoire. En cela, elle permet la clôture du marxisme, où elle n'existait que portée par la classe, l'histoire, et par conséquent où elle gisait dans une indistinction politique. Mais plus encore, en opérant la séparation d'avec l'histoire, elle porte à sa propre désétatisation. Si l'on pose que l'État est la catégorie centrale de l'histoire, la désétatisation de la figure ouvrière se conçoit par la rupture de la problématique de type parti qui articulait les ouvriers à l'État au travers du paradigme conceptuel de dictature du prolétariat.

On peut alors soutenir que la séparation entre l'histoire et la politique, une fois entérinée la caducité du mode classiste et mis à dis-

tance le mode bolchevique, ouvre à l'intellectualité de la politique.

La péremption du léninisme comme historicité, sa saturation qui le constitue en singularité produisent donc deux indications essentielles. La première : la politique est sous condition, ce qui ouvre à la catégorie du prescriptif. La politique, du moins la politique en intériorité, est prescriptive. La seconde indication est la figure ouvrière, installée dans les rapports complexes et fragiles qu'entretiennent l'existence sociale des ouvriers et leur éventuelle capacité politique.

Quant à l'investigation sur la politique et la possibilité de la penser, la catégorie fondatrice est celle de mode historique de la politique. C'est la catégorie de mode historique de la politique qui marque la clôture avec l'idéologisme et avec l'historicisme, qui ont été les deux intellectualités de la politique de 68 aux années 80.

L'investigation de la figure ouvrière exige, elle, une anthropologie ouvrière et l'enquête d'usine. Je m'y suis exercé : dans les dépôts de la RATP à Paris en 1968, les usines Chausson de Reims en 1970, les usines Coder à Marseille, lors des grèves de Renault-Billancourt en 1973, sur le chantier de Fos-sur-Mer la même année, où j'ai travaillé un moment comme monteur électricien, dans des usines au Portugal en 1973, à nouveau à Renault-Billancourt en 1975, puis auprès des ouvriers de Solidarité en Pologne en 1981, à Talbot-Poissy en 1984, à Renault-Billancourt en 1985, à Canton en 1989 ; dans quelques mines et laminaires de RDA, Tchécoslovaquie et Pologne au printemps 1990 ; de nouveau en Allemagne orientale en 1992 et en Pologne en 1993. J'ai vu des usines : l'usine lieu du temps, l'usine lieu de l'État, l'usine lieu de l'argent, l'usine lieu politique.

La problématique de la singularité, du caractère rare et séquentiel de la politique est entièrement adossée à la thèse selon laquelle la politique est de l'ordre de la pensée. Le subjectif n'est pas continu. Il advient par surgissement, puis cesse d'être : il rentre alors en péremption. Pourtant, la catégorie de subjectivité, si elle est nécessaire, n'est pas suffisante. Il faut aller plus loin, avancer que la politique est une pensée, condition pour que le

subjectif, sous la modalité singulière de la pensée, puisse constituer non seulement l'espace de la politique, mais aussi l'espace dans lequel elle peut être pensable. Dire que la politique est une pensée, c'est dire qu'elle est pensable et, c'est là tout le point, pensable par elle-même et non pas par des disciplines ou des doctrines extérieures. Il faut donc poser que, si la politique est une pensée, elle est pensable sans exiger un processus de pensée qui la surplombe ou la compréhende. Autrement dit, elle est pensable sans recours à l'État ou à l'économie, notions d'ailleurs distinctes. L'entreprise de concevoir la politique d'ailleurs que de l'État ou de l'économie est une entreprise de la liberté et d'un champ propre de décision.

1. Ma visée

Le propos de l'anthropologie du nom est de fonder une connaissance de la pensée et d'ouvrir à la perspective d'une pensée sans objet. L'anthropologie du nom ne vise donc pas à la science. Ses deux énoncés constitutifs sont *les gens pensent* et *la pensée est rapport du réel*. Je me propose de mettre ces énoncés à l'épreuve, ce qui suppose la praticabilité et l'enquête, lesquelles donnent à une anthropologie sa consistance. Je vise à fonder une anthropologie de ce qui, jusqu'à présent, s'est appelé « formes de conscience », « subjectif », « représentation ». C'est une anthropologie de la pensée des gens qui exige d'être en mesure d'assumer en anthropologie l'énoncé *les gens pensent*. J'appelle cette anthropologie non pas anthropologie subjective, interprétative ou compréhensive, mais *en intériorité* et rationnelle.

L'intériorité désigne la tentative d'élucider le subjectif de l'intérieur du subjectif, et non pas *en extériorité*, c'est-à-dire par la convocation de référents objectivistes ou positivistes. Au regard de l'énoncé *les gens pensent*, la démarche en intériorité s'interrogera sur *ce qui est pensé dans la pensée des gens*. Anthropologie désigne une investigation sur les formes de pensée, qui exige l'enquête.

Cette anthropologie est une anthropologie de l'intellectualité, et c'est une anthropologie en intériorité ; que cette anthropologie

soit en intériorité l'exclut du domaine des sciences sociales dont Durkheim et Mauss sont les figures tutélaires pour la France et Max Weber pour l'Allemagne. Face à la sociologie, à l'histoire et à l'ethnologie, l'école culturaliste anglo-saxonne proposait l'anthropologie sociale et culturelle ; cette dernière semblait rendre moins rigide l'analyse des représentations, ne requérant pas de modèles généraux pour s'effectuer. Lévi-Strauss, avec l'*Anthropologie structurale*, a établi le premier espace théorique non empirique, à l'inverse de Malinowski ou de Margaret Mead, et en apparence (et en décision) non philosophique de l'étude des systèmes de représentation. Une anthropologie du nom se situe en toute connaissance de cause après une anthropologie structurale et en conserve le premier terme, alors que le travail de Lévi-Strauss, si grande soit l'admiration que l'auteur de ces lignes lui porte, ne sera pas examiné ici. Chez Lévi-Strauss, l'hypothèse est que, pour être analysés, les systèmes de représentation doivent être envisagés comme des systèmes classificatoires. Là est le principe de la démarche structurale. En regard de l'anthropologie structurale, le mot « anthropologie » est ici conservé comme ouvrant à l'investigation des représentations et après que des études des formes de conscience ont été menées par l'anthropologie anglo-saxonne puis reprises dans un système particulier par Lévi-Strauss. Mais une anthropologie du nom est distincte. Dans le cas anglo-saxon comme dans celui de Lévi-Strauss, d'une part l'indépendance de l'anthropologie comme pensée ne s'établit pas complètement au titre de postulats posés par ces auteurs, et d'autre part perdure que l'anthropologie confine à des domaines d'étude ou à des champs longtemps considérés comme exotiques avec des groupes de dimension réduite. La nécessité pour identifier l'anthropologie sociale de revenir à un certain type de terrain ou à un certain type d'enquête traduit en fin de compte une difficulté intellectuelle quant à l'identification théorique de la discipline comme singulière.

Deux exemples : Lévi-Strauss, dans *Le Totémisme aujourd'hui* et dans *La Pensée sauvage*, tout en installant la démarche classificatoire, se trouve dans l'obligation de réintroduire le couple

nature-culture. Il joint donc l'anthropologie structurale à ce qu'on peut appeler une philosophie de la pensée dont les rapports avec la pensée philosophique du XVIII^e siècle ont été souvent soulignés. Leach, dans *Rethinking Anthropology*, offre le paradigme de la psychologie humaine. L'anthropologie du nom – anthropologie en ce qu'elle poursuit l'étude des représentations et, plus singulièrement, des formes de pensée, mais en les abordant comme singularité – se refuse l'appui sur une théorie générale externe, au profit d'un dispositif d'énoncés qui pose que la pensée est pensable en ce qu'elle est, en pensée, rapport du réel. Est anthropologique que le rapport du réel ne constitue pas l'identification de la pensée et que l'énoncé II soit suspendu tant qu'il n'est pas admis que l'énoncé *les gens pensent* est un énoncé non pas réflexif mais identificateur de la pensée. Si bien que relèvera d'une anthropologie originale non seulement le fait qu'il n'y a pas de système externe de référence, mais aussi que le rapport des gens et de leur pensée, au lieu d'être réflexif, soit de « face à face » et se précise par l'interrogation faite à la pensée des gens sur ce que les gens pensent. Durkheim voulait rompre avec la physique sociale. L'anthropologie du nom fondée sur le face-à-face entre pensée et pensabilité est dans l'exigence de rompre avec une philosophie et une psychologie de l'homme, au profit d'une anthropologisation stricte de la catégorie de pensée avec une double rupture vis-à-vis de l'anthropologie antérieure : parce qu'il s'agit de la pensée des gens ; et parce que l'anthropologie du nom à propos de la pensée veut passer de l'idée aujourd'hui acceptée que la pensée est relative à l'idée qu'elle est singulière. Une anthropologie du nom se trouve alors identifiée comme une discipline qui a pour vocation d'établir et d'identifier des singularités subjectives.

A ma connaissance, une telle anthropologie n'existe pas, parce que considérée comme impraticable. Dans le registre de l'analyse des représentations, se sont développées des recherches sur ce que les anthropologues, les sociologues, les historiens pensaient de ce que les gens pensaient. L'analyse des représentations s'est constituée dans le discours de la science, de l'objecti-

tivité et de son crible, sur ce dont il était question dans les représentations.

2. Mes outils

J'ai besoin maintenant de la catégorie d'*intellectualité*, pour présenter l'énoncé fondateur *les gens pensent*.

Soutenir *il y a de la pensée*¹ ou, plus encore, *les gens pensent*, sans exiger pour cela que la pensée tienne discours sur ses réquisits, ses conditions, est mon premier point. C'est ce que j'appelle « intellectualité ». L'*intellectualité* stipule le *il y a de la pensée* et le délivre de l'asservissement à toute problématique qui soutient qu'un énoncé sur la pensée doit penser *a minima* les conditions de cet énoncé et qui produit ainsi ce qu'il est convenable d'appeler des « philosophèmes », c'est-à-dire des éléments circulants. « Circulant » indique un élément singulier utilisé de façon à le désingulariser. Les éléments circulants établissent une compatibilité entre des domaines hétérogènes, comme on l'a vu dans le chapitre 1. Les éléments circulants sont ceux par lesquels la pensée et la pensée de la pensée communiquent. Tout philosophème requérant la totalité pour circuler sera en symbiose avec la totalité. Le philosophème a pour fonction spécifique de rendre copensable l'hétérogène, et ainsi de pouvoir circuler. La pensée et la pensée de la pensée sont pour moi disjointes. C'est à cette condition que l'énoncé *les gens pensent* peut être soutenu.

J'appelle donc « intellectualité » qu'il y ait de la pensée, sans que pour autant il soit exigible que la pensée de cette pensée soit dite. L'*intellectualité* ne prescrit pas l'identification de la pensée de la pensée, sans pour autant l'exclure. La catégorie d'*intellectualité* a pour fonction de poser que la pensée commence avec elle-même, sans pour autant exiger ce qu'Althusser avait appelé son rapport spéculaire.

1. On verra qu'il s'agit d'un processus.

Dans ce qui s'appelle aujourd'hui encore la « sociologie des représentations », la question de ce qui est pensé dans la pensée des gens n'est pas traitée ; c'est la science qui va résoudre cette question en proposant des objets, puis en établissant ces objets comme indicateurs et analyseurs. C'est donc la science qui statue sur la pensée des gens, dans une démarche en extériorité, en objectivité. Dans la démarche objectiviste, positiviste, scientifique, classiste, ce qui est le même nom, la question même *qu'est-ce qui est pensé dans la pensée des gens ?* ne peut pas être posée et une anthropologie des représentations est impossible ; on ne peut pas sortir des dualismes prénotions-science ou idéologie-science.

Soutiendra-t-on que *les gens pensent* est incompatible avec *le savant pense*, à savoir avec « la science est la pensée » ? Certainement au sens scientifique, mais pas dans l'anthropologie ici proposée. Pensée et pensée de la pensée en rendront compte. Mais, pour l'instant, il faut souligner que la catégorie d'*intellectualité* nous amène à nous défier d'une homonymie entre pensée et pensée. Les deux énoncés *les gens pensent* et *le savant pense* sont absolument séparés et distincts. Il y a pensée et pensée. Les deux énoncés (*les gens pensent*, *le savant pense*) juxtaposés ne permettent nullement de soutenir que la science est en mesure de penser ce que les gens pensent. L'existence d'une multiplicité d'*intellectualités* est la conséquence directe de la thèse de l'*intellectualité* posant qu'une pensée existe sans que soit nécessaire que soit identifiée la pensée de la pensée.

L'*intellectualité*, c'est-à-dire la séparation de la pensée d'avec la pensée de la pensée, induit une problématique de la multiplicité des *intellectualités*, qui est aussi comme multiplicité de la pensée. La thèse d'une seule *intellectualité* est celle de la science comme modèle normatif général : il ne peut y avoir, pour elle, d'autre *intellectualité*. Nous nous sommes établis d'emblée dans la multiplicité des *intellectualités*. L'énoncé *les gens pensent* conduit de façon nécessaire à cette multiplicité : il n'y a pas une mais des *intellectualités*, et chacune est singulière. Que chaque *intellectualité* soit irréductible à autre chose qu'à elle-même constitue sa *singularité*. La *singularité* s'oppose à une problématique du

concept (en sciences sociales) et à une démarche en termes de type, et de cas, dont l'option principale est moins l'universel que la norme, chaque situation étant à la fois présence de la norme et écart à la norme. J'appelle *catégorie*, à propos des phénomènes de conscience, ce qui n'a d'existence que dans la singularité. Une catégorie peut être nommée et identifiée, mais non pas définie ; car dans le champ des phénomènes de conscience toute définition requiert le concept, l'objet, et ramène à la science comme modèle exclusif. Quand on veut nommer la catégorie, il est nécessaire d'envisager la multiplicité éventuelle de ses singularités. La multiplicité n'est donc nullement l'éclatement ou la scission de l'Un, d'une unité originelle qui se serait détériorée. La multiplicité n'est pas un autre nom du commencement de la pensée, elle ne désigne pas le passage d'une problématique de la totalité, de l'Un, à une problématique phénoménologique du multiple, mais elle est ce face à quoi, et ce par où, il faut commencer.

Il y a des intellectualités. En identifier une, c'est identifier son *mode*¹. Le mode sera donc la catégorie opératoire de la singularité de chaque intellectualité et on appellera « multiplicité des intellectualités » le dispositif des différents modes. Je pose la singularité et la multiplicité des intellectualités.

3. Des noms propres

Au cours de ce travail, j'invoquerai Émile Durkheim, Karl Marx, Michel Foucault, Louis Althusser, Marc Bloch, Moses Finley, Vladimir Ilitch Oulianov, dit Lénine.

1. Le mode est soit mode historique de la politique, et qualifie alors la politique : il est le rapport d'une politique à sa pensée ; soit mode d'intellectualité, c'est-à-dire une disposition particulière du processus il y a de la pensée.

4. Les deux énoncés

Énoncé I : *les gens pensent.*

Énoncé II : *la pensée est rapport du réel.*

Dans le champ d'une conception rationnelle de la pensée, il ne peut pas y avoir d'énoncé unique ; il y a deux énoncés. Dans mon cas, ce sont les deux énoncés ci-dessus. Ce sont deux énoncés séparés. L'existence de deux énoncés interdit toute procédure totalisante. L'existence de deux énoncés est, par conséquent, essentielle.

Pour beaucoup d'auteurs, l'énoncé II doit s'établir de l'extérieur, par d'autres voies, ou des voies qualitativement différentes de celles de l'énoncé I. Cette question traverse toute la pensée du XIX^e et du XX^e siècle, opposant les représentations aux propos scientifiques. Elle traverse aussi bien la sociologie, celle de Durkheim, que la politique ; l'opposition du spontané et du conscient chez Lénine est du même ordre. A une situation dominée par la séparation qualitative, la différence de nature, et non de degré, des deux énoncés, réservant de fait la pensée à la pensée scientifique, dispositif général qui est celui de l'anthropologie classiste – je m'en expliquerai dans le chapitre suivant –, j'opposerai un ensemble de propositions et de recherches dont le but est :

1) de mettre fin à l'extériorité et à la rupture qualitative entre l'énoncé I et l'énoncé II, en proposant d'investir l'énoncé II de l'intérieur même de l'énoncé I ;

2) d'opérer, ce faisant, un déplacement, qui ouvre un nouvel espace à l'anthropologie : ce déplacement est celui qui s'opère de l'énoncé *le savant pense* à l'énoncé *les gens pensent*. Il s'agit toujours d'ouvrir au multiple de la pensée, dont la science est une modalité et l'anthropologie du nom une autre, disjointe. Ouvrir à l'hypothèse d'un multiple des pensées ne constitue pas des domaines, mais des protocoles d'investigation, absolument hétérogènes. La totalisation de ces différentes formes n'est pas possible.

Aux deux énoncés correspondent deux processus.

Processus 1 : *il y a de la pensée.*

Processus 2 : *ce qui est pensé dans la pensée.*

Les processus sont ce qui procède à l'investigation des énoncés I et II, tant en pensée que par l'enquête. *Il y a de la pensée* est un processus en ce qu'il suppose l'existence de la pensée, sans avoir à se préoccuper de la constituer ou d'en désigner l'origine. « Il y a » est une position de la pensée, sans que soit désignée par là une objectivité, ou une nature.

5. Rationalisme et rationalismes

Des deux propositions, *les gens pensent* et *la pensée est rapport du réel*, la plus novatrice, semble-t-il, du moins la plus singulière, est l'énoncé *les gens pensent*. Non pas qu'il soit explicitement soutenu que les gens ne pensent pas, à l'exception de ceux qui estiment que la propagande ou la télévision, ou tel ou tel clergé, organisent les esprits dans une vision de l'histoire comme grande conspiration. On le voit : dans la thèse *les gens ne pensent pas*, il n'y a aucun espace pour une problématique de la liberté qui, minimalement, peut être le nom de ce que de telles situations de désastre ne sont pas permanentes. Elles sont circonstanciées, et d'autres situations que ces situations de désastre existent aussi. La liberté, ou son indice, est dans la grande multiplicité du réel.

Force est de constater que si la thèse *les gens ne pensent pas* n'est pas soutenue, tout semble nonobstant mis en œuvre pour contourner à la fois le fait de la pensée des gens et son questionnement. A l'heure actuelle, l'investigation sur les représentations est dans la situation paradoxale de ne pas avoir constitué la question « les gens pensent-ils ? » comme question centrale. C'est la raison de la stérilité des catégories de représentation, de conscience, qui tournent court, puisque rien dans le champ de ces notions n'est reconnu comme pensée. Une des explications de cet état de choses (dans les sciences sociales) tient au statut actuel de

la pensée, fortement connectée au « rationalisme » et à la « pensée scientifique », l'un et l'autre appartenant à la mouvance du positivisme et du marxisme.

On voit combien l'énoncé *les gens pensent* peut sembler être en rupture avec ce particulier enracinement scientifique de la pensée, au point d'apparaître comme un énoncé menaçant et anti-rationaliste. L'énoncé *les gens pensent*, lié à la mise en cause de l'assise rationaliste et scientifique de la problématique dominante et scientiste de la pensée, peut alors sembler présenter une difficulté.

Il a moins été débattu de la question *les gens pensent*, et de l'investigation qu'elle appelle, que de l'incompatibilité entre l'énoncé *les gens pensent* et la conception dominante, scientiste, de la pensée. C'est la raison pour laquelle, dans l'anthropologie et la sociologie, on s'est soucié des opinions, des représentations, prenant acte d'une activité mentale des gens, tout en laissant prudemment à l'écart la question de savoir s'il s'agissait d'une pensée. La situation actuelle de l'analyse des représentations dans les sciences humaines illustre un type de relation entre l'énoncé I et l'énoncé II qui noue l'intellectualité des gens et les fondements du rationalisme. Aujourd'hui encore, le rationalisme se propose comme le discours scientifique ou péri-scientifique en extériorité, sur les formes de conscience, les représentations, les « prénotions », pour reprendre l'expression de Durkheim.

Le rationalisme scientifique, qui n'est ici rien d'autre que le rationalisme scientiste, non seulement s'affirme rationnel, mais soutient qu'il est l'unique forme possible de rationalisme, que seul il est en état de déployer des propos cohérents et discutables sur le réel. L'enjeu est de taille : est en balance rien de moins que la qualité des sciences dites sciences humaines ou sciences sociales.

Pour sa part, l'anthropologie du nom se propose de quitter le champ de la science pour celui d'une connaissance rationnelle discutable, réfutable, mais qui pourtant ne relève pas de la catégorie de science, telle qu'elle se présente dans les sciences humaines, qui est ici désignée comme scientisme. Les termes de

« pensée scientiste » caractérisent la conception de la science à l'œuvre dans la sociologie, l'économie, l'histoire. La théorie qu'elle propose de la science est celle de l'extériorité, de la loi, de la causalité, de l'universel. C'est parce qu'elle se présente comme unique paradigme de la connaissance, et en regard de la théorie de la science qu'elle développe, que je la mets en cause.

Si, comme il a été dit plus haut, le scientisme est en extériorité, c'est qu'y domine une configuration toute particulière de la répétabilité. La connexion très forte entre extériorité et répétabilité suppose l'absence du temps comme catégorie de la conscience¹. Dans le domaine de l'histoire et de la société, il n'y a pas de répétabilité. La réponse triviale évite le cœur de cette question, en mettant en avant l'absence de modélisation ou de mathématisation, réponse faible en ce qu'elle se borne à prendre acte, de façon empirique, de la différence de traitement entre ce dont la physique parle et ce dont la sociologie parle. On se borne à indiquer qu'on n'est pas dans un domaine équivalent à celui dont la physique traite. C'est une identification par défaut.

À l'existence sociale des hommes est coprésente une catégorie du temps, qui est une catégorie subjective, spécifiant que ce qui va venir est ouvert. Il n'y a pas de contre-exemple : quand ce qui va venir paraît complètement fermé dans l'ordre des mythes, des règles ou des rites, mythes, règles et rites, tout en affirmant la clôture de cette ouverture, affirment sa possibilité. Ce qui va venir, l'ouverture, est la marque de l'esprit des hommes et du monde social.

On dira que le temps et l'enquête, qui en est le corollaire, sont à la société ce que les mathématiques et l'expérimentation sont à la physique. Dans l'expérience physique, rappelons que ce qui va venir ne relève pas du possible, et par conséquent ne relève pas de la catégorie du temps comme catégorie en subjectivité. L'irrépétabilité, quant à la société, n'est que le signe négatif de ce que la société ne relève pas du champ de la physique, de même que

1. À la différence de la psychanalyse, où la répétition est la figure du temps subjectif, selon la remarque d'Alain Badiou.

l'absence du temps, comme catégorie du possible, n'est que le signe négatif, pour la physique, de son hétérogénéité au champ des disciplines sociales.

Mon entreprise n'est évidemment pas anti-rationaliste. Le rationalisme scientiste est une forme de rationalisme ; on peut en envisager une autre, qui mette fin à l'extériorité et au postulat selon lequel il n'y a de rationalisme qu'en extériorité. Je pose la multiplicité des rationalismes, indiquant qu'il n'y a pas un seul processus problématique d'énonciation du réel. La possibilité d'une anthropologie du nom se joue donc sur la question de savoir si le rationalisme scientiste épuise ou non le réel. D'autres rationalismes sont envisageables, la question devenant celle de la délimitation des champs.

6. Un double déplacement. Une anthropologie de la pensée

Établir l'énoncé *les gens pensent* comme énoncé constitutif opère un double déplacement.

Dans la rationalité scientiste, la thèse est : *le chercheur* (ou *le savant*) *pense*. Le premier déplacement porte sur ce qu'il faut appeler « premier pensant ». Est premier pensant qui est dit penser dans le premier énoncé. Avec le déplacement en terme de premier pensant, on n'a plus *le savant pense*, mais l'énoncé *les gens pensent*. Dans la démarche scientiste, l'anthropologie des représentations est toujours une anthropologie par défaut : si le premier pensant est *le savant pense*, alors on n'affronte pas la question de ce qui est pensé dans la pensée des gens ; l'énoncé *les gens pensent* manque et une indistinction est entretenue entre *les gens pensent* et « les gens ne pensent pas ». Ce sont les catégories de représentation et de conscience qui sont les supports de cette indistinction.

Si le premier pensant n'est pas *les gens pensent*, une investigation sur *ce qui est pensé dans la pensée des gens*, ou processus

2, devient impossible. Identifier le premier pensant quant à la pensée, ou la pensée dont on parle quant au premier pensant, est une question décisive. On appellera la pensée du premier pensant la « pensée-là ». Elle ouvre à des protocoles d'investigation différents ; c'est pourquoi le deuxième déplacement, issu du premier, oppose l'énoncé scientifique *qu'est-ce qui est pensé dans la pensée du savant ?* à l'énoncé du processus 2 : *qu'est-ce qui est pensé dans ce que les gens pensent ?* Le déploiement d'une telle question ou d'un tel processus exige l'enquête. Il s'agit donc moins ici d'une charge contre la science que de l'affirmation suivante : dans le champ des questions qui touchent à la pensée, la pensée scientifique interdit la possibilité d'une connaissance de la pensée. L'anthropologie proposée n'est que secondairement une anthropologie des représentations, des formes de conscience ; c'est une anthropologie de la pensée, dont nom et lieu du nom sont les opérateurs, comme on le verra dans le chapitre IV.

Les gens pensent n'est pas par conséquent un fait mais un énoncé, et cet énoncé doit désormais être entendu de l'intérieur d'une anthropologie de la pensée.

On prétendra ici à l'enquête sur la pensée. La singularité de la démarche proposée est d'ouvrir à chaque moment à la nécessité, et à la praticabilité de l'enquête. L'enquête consiste dans la mise en rapport des gens et de ce qu'ils pensent ; cette mise en rapport constitue *un face-à-face*.

Dans ce face-à-face, ce qui est en jeu n'est pas *qui pense*, ni une problématique du sujet, ni une problématique des classes. Dans la problématique classiste et la sociologie marxiste, positiviste, tout en même temps que l'on postule l'existence de pensées de classe, nul ne soutient que le groupe ou la classe pense. C'est à Louis Althusser qu'il faut attribuer et la citation de la pensée de classe, et le procès sans sujet. Althusser représente une tentative de rupture d'avec la pensée classiste et le sujet de classe, dès lors qu'il propose le procès sans sujet et que toute problématique du sujet est donnée comme transcendantale, c'est-à-dire idéaliste. Althusser propose des énoncés sur la subjectivité qui n'ont pas

comme point d'appui des sujets, et il ouvre à une approche de la subjectivité en dehors du substrat des groupes.

Qu'en est-il des sujets ou de leur absence quand on se situe hors de la vision classiste, où on ne dispose plus de sujets sociaux, ni de collectifs ? Pour ce qui est du premier pensant du face-à-face, on ne peut dire qu'il s'agisse d'entités constituées, ou de collectifs, ou de sujets sociaux. Les gens, ici, sont un *indistinct certain*, que le cheminement de l'investigation anthropologique parvient à isoler. L'indistinct certain ne désigne ni un groupe, ni une structure, ni un modèle. On peut dire que c'est un *être-là* indistinct en regard de l'histoire et de la société. Dans le face-à-face entre les gens et leur pensée, il ne s'agit pas de reconduire la confrontation entre des facteurs objectifs concernant *les gens* (métier, salaire, formation, lieu d'habitation, etc.) et les représentations, mais d'interroger, dans la pensée des gens, le rapport des gens à leur pensée.

Dans *les gens pensent*, aucun des deux termes dont est formé cet énoncé n'est établi en soi. *Les gens* : on ne sait pas ce que c'est, pas plus qu'on ne sait ce qu'est la pensée. L'énoncé I ne propose que la relation entre les deux termes et ne se réclame ni de la science, ni d'une problématique du sujet ; rien n'indique dans ma proposition comment penser la pensée, alors que les autres énoncés sur la pensée sont tels qu'ils organisent aussi la pensée de ce qui est dit sur la pensée. Il faut donc tenir la thèse *les gens pensent*, alors qu'on ne serait pas en mesure d'en faire la preuve en montrant ce qu'est la pensée. *Les gens pensent* est une décision problématique.

Les gens pensent est donc un énoncé qui n'est fondé sur rien d'autre que sa propre pertinence problématique, laquelle consiste à soumettre immédiatement la pensée de l'énoncé à ce que l'énoncé prescrit ; en d'autres termes, penser *les gens pensent* va se reformuler en *qu'est-ce que les gens pensent ?* dans l'énoncé *les gens pensent*. Le face-à-face entre les gens et leur pensée se précise en interrogation faite à la pensée des gens sur ce que les gens pensent. C'est la clef de la démarche en intériorité, de suspendre encore à ce stade la convocation de l'énoncé II

(la pensée est rapport du réel) pour assumer, de l'intérieur de la pensée des gens, le caractère non pas réflexif, mais identificateur, de la pensée.

On ne dira pas que toute pensée énonce ses catégories d'identification, mais que toute pensée ouvre à la question de ses catégories d'identification, question qui peut se contracter dans la formule du processus 2 : *qu'est-ce qui est pensé dans la pensée ?* Si l'on fait intervenir le réel, avant de s'interroger sur les catégories d'identification de la pensée, on a nécessairement affaire à une démarche en extériorité et, par conséquent, scientifique. Par contre, si on fait intervenir, après l'examen des catégories d'identification, le *rapport du réel*, on fait le choix de l'intériorité, et un rationalisme compatible avec une anthropologie du nom s'ouvre et se dessine.

L'articulation de l'énoncé I et de l'énoncé II est décisive, de même que le moment d'émergence de cette articulation, qui est celui de la convocation du réel. Le moment du réel est le moment où se pose la question du rationalisme. Le moment de l'irruption de la question de la pensée comme rapport du réel forge la pensée comme catégorie propre. Ce moment est à la fois celui de l'énoncé II (*la pensée est rapport du réel*) et celui du processus 2 (*qu'est-ce qui est pensé dans la pensée ?*), où la pensée se constitue comme catégorie singulière. Le mouvement de la pensée est alors très précisément ce qui est ouvert par l'application de l'énoncé fondateur à son propre champ, à savoir ce qui est pensé dans l'énoncé I. On appellera « pensée » ce qui est pensé dans ce que les gens pensent. Ce qui est pensé dans ce que les gens pensent est rapport du réel. Il faut s'en expliquer.

7. « La pensée est rapport du réel »

Examinons donc le second énoncé.

D'une part, le second énoncé est initié et appelé par le premier, bien qu'il n'y ait pas pour autant un unique énoncé. Ce dont il

s'agit n'est pas une logique des énoncés, mais une logique des processus, du repérage de ce qui les différencie, et les identifie. Le premier processus porte sur *les gens pensent*. Le second processus, lui aussi, ouvre, pour penser la pensée, à la pensée comme rapport du réel. Le premier énoncé, à lui seul, ne désignera rien d'autre que l'indistinct certain, s'il n'est pas conduit jusqu'au second processus, lequel n'est pas de la *pensée-là*, et dont la modalité est à découvrir. Sur *la pensée est rapport du réel*, le champ est devant nous.

D'autre part, s'il n'y a pas un seul énoncé, il y a pourtant une unité problématique des deux énoncés. Mais si, de l'unité des énoncés, on conclut à l'unité des processus, en les réduisant à un processus unique, on annule le caractère « à connaître » de ce que la pensée est rapport du réel. Il n'y a plus d'enquête, la dualité des processus reposant sur l'enquête. Ces deux processus sont ce qui indique qu'il y a un champ de connaissance possible à constituer, sinon *les gens pensent* devient un philosophème, et un élément circulant entre énoncés I et II, entre processus 1 et 2, et la catégorie d'enquête s'absente. Entre les énoncés et les processus, il y a la faille de la possibilité de l'enquête. A la fois des énoncés sont nécessaires, et à la fois une anthropologie, avec seulement des énoncés, est impossible. Les énoncés, qui ici ont pris, avec l'énoncé I, la forme de la pensée-là et de l'indistinct certain, sont la clause du rationalisme, lequel assume la formulation d'un « il y a » qui n'est pas à constituer. Si une anthropologie est impossible avec seulement des énoncés, c'est parce que les énoncés à eux seuls ne convoquent ni ne constituent l'enquête, c'est-à-dire ce qui, de l'intérieur de l'investigation de ce qui est pensé dans la pensée, manifeste la présence de la pensée comme rapport du réel. L'enquête est donc, dans le processus, la présence de l'énoncé II, ce qui ne perturbe en rien l'intériorité du processus.

Ainsi, l'énoncé II doit être examiné en regard de son processus singulier, et non pas simplement dans une logique des énoncés. Dans l'énoncé I, surgit la pensée comme catégorie. *Les gens pensent* n'est pas équivalent à « les gens pensent la pensée ». Le rapport de la pensée à ce qui est pensé dans la pensée n'est pas un

rapport transitif. Il y a séparation des processus 1 et 2, sans pourtant que l'un soit en intériorité et l'autre en extériorité, à la différence des processus dans la démarche scientiste où la subjectivité se donne dans la division de la représentation et de la science. Il y a séparation des processus et, paradoxalement, il y a unité des énoncés : il y a lien de l'un à l'autre et il n'y a pas un seul énoncé.

Dans la démarche scientiste, il y a aussi deux processus et deux énoncés. Mais les deux processus et les deux énoncés se donnent de la façon suivante : d'une part, il y a du mental dans la société, il y a le subjectif des représentations, et d'autre part la science pense. Par exemple, elle soutient que la société existe et que son être est d'être une totalité ordonnée et disposée ; la science se propose de décrire les différentes dispositions, leurs tendances et contre-tendances, leur adéquation et leur dysfonctionnement. Dans cette démarche, énoncés et processus sont confondus et fusionnés, en ce que la question de la pensée est subordonnée à celle de la science. Or, très précisément, la pensée scientiste, dans la supposition faite ici que ce soit une pensée, est dans l'impossibilité de penser ce qu'elle pense dans sa pensée. Si la pensée scientiste est une pensée, c'est une pensée sans pensée, plus exactement, sans pensée en intériorité, au sens où j'indiquais que la pensée surgissait quand, dans la pensée, on s'interrogeait sur ce qui était pensé.

Que faut-il entendre enfin par l'énoncé *la pensée est rapport du réel* ? Cet énoncé pose que le rapport de la pensée au réel n'est pas objectal, tout en même temps que le réel est essentiel à la pensée ; c'est pour signifier cette non-objectalité qu'est proposée la formule inhabituelle : *rapport du réel*. Le rapport du réel est le rapport où le réel n'est pas dans un rapport d'objet. Si le réel est nécessaire à l'existence de la pensée, ce n'est pas au sens où le réel est l'objet de la pensée et où serait soutenu qu'il n'y a de pensée que du réel. Le rapport de la pensée et du réel proposé ici est autre en ce que le réel dont je parle fait irruption dans la pensée comme ce qui va être en jeu, et en question, pour que la pensée pense.

Mais alors, il faut encore s'expliquer sur le caractère réel de ce

réel, s'assurer qu'il ne s'agit pas là de nominalisme (sociologique) où l'on prendrait le mot pour l'existence de la chose. Il y a un réel autre qu'objectal, constituable par l'enquête, formant un nouveau champ de connaissance et non un nouveau système de la science. Écarter le soupçon de nominalisme, c'est montrer qu'il s'agit d'une rationalité effective du réel tel qu'il a été cité dans l'énoncé II. Si la pensée n'est pas rapport du réel, l'énoncé *les gens pensent* est intenable.

La pensée rapport du réel est essentielle à l'énoncé *les gens pensent* et permet d'authentifier le caractère réel du réel. On est alors sous l'exigence de montrer qu'il peut y avoir une pensée de la singularité à propos du réel. En effet, la question du caractère réel du réel n'est pas propre à une anthropologie du nom, elle se donne dans toute investigation rationnelle, y compris scientifique. Toute connaissance, toute discipline se propose de fonder le réel du réel dont elle s'occupe. C'est l'existence de la discipline, son développement qui donnent consistance au réel de son réel et à la réduction de l'écart entre « réel » et « réel du réel ». Chaque discipline singularise la catégorie du réel. Constaté l'existence de disciplines, c'est-à-dire de réels et de rationalités singulières, suppose qu'on renonce à l'idée d'une rationalité, au profit de plusieurs rationalités, en avançant des propositions sur l'établissement singulier d'un réel.

Pour Durkheim, entre les faits au sens de l'opinion commune et les faits sociaux, il y a toute la distance dans laquelle se fonde la sociologie positiviste. La définition du fait social est ce par quoi s'établit le caractère authentiquement réel du réel. La problématique objectale, qui a son propre protocole d'enquête, exige qu'un objet soit défini (on connaît le cas célèbre du *Suicide*). L'idée scientiste de la science se définit par sa méthode et son objet : dans l'investigation, une définition est exigible qui soit du même type que la définition de la science. Le réel d'une discipline est donc induit par la procédure de définition, qui est elle-même une procédure objectale. Il s'agit, dans le cas de Durkheim, d'une démarche définitionnelle. Entre un réel définitionnel et objectal d'une part, et un réel nominaliste d'autre part, y a-t-il place pour

un réel relevant d'une pensée non objectale et non nominaliste ? A quelles conditions le réel est-il présent dans la pensée ? Autrement dit, à quelle condition peut-il y avoir une connaissance non définitionnelle ? Sans conteste, on peut citer pour le moins l'investigation sur la politique dans la Grèce antique menée par Moses Finley, le thème de la conscience chez Lénine, chez Marc Bloch, l'analyse des catégories de présent et de passé, toutes questions dont on reparlera amplement ; je citerai aussi mes propres travaux sur la politique et l'anthropologie ouvrière¹. Mais la question est plus précise.

Démarche définitionnelle et démarche non définitionnelle s'opposent comme pensée du concept et pensée de la catégorie. Pour expliquer ce point, il faut poser ce que j'appelle la *pensabilité de la pensée*. Est *intellectualité* l'instruction du protocole de l'énoncé I, *les gens pensent*. Est *pensabilité* l'instruction du protocole portant sur *ce qui est pensé dans la pensée des gens*, c'est-à-dire le processus 2, lui-même en relation avec l'énoncé II. Si la pensée est rapport du réel, comment ce qui est pensable dans ce rapport l'est-il ? Et ce qui est pensable l'est-il complètement, l'est-il partiellement, l'est-il par éclats ? La connaissance se déploie dans un mouvement de déséquilibre : ce qui est pensé à un moment donné, dans le champ de la discipline, ne se déploie en pensée qu'en regard de ce qu'on se propose de connaître, et qui ne l'est pas encore. Les processus de pensabilité ne sont pas l'inventaire simple et systématisable de ce qui est déjà connu, mais se donnent dans la bascule toujours présente de ce qui est connu en regard de ce qui ne l'est pas. Le mouvement de la connaissance se constitue par la formulation dans ce qui est connu de ce qui ne l'est pas encore, dans une dynamique, un déséquilibre, une bascule de l'inconnu sur le connu. L'inconnu n'est jamais résorbable entièrement.

Le ressort de la connaissance, et ce qui la rend possible, est que la *pensabilité de la pensée comme rapport du réel* n'est pas totale, qu'on constate toujours un reliquat, un résidu, qui échappe

1. Cf. chapitre IV et étude n° 2.

à la pensabilité. Les démarches non définitionnelles s'installent dans ce déséquilibre, alors que les démarches définitionnelles stipulent la pensabilité totale de la pensée comme rapport au réel, ce qui n'est possible qu'au prix d'un réel objectal. La science dans la pensée scientiste est, en fait, l'affirmation d'une connaissance directe. Or l'énoncé « les gens pensent le réel » est un énoncé aussi faux qu'impossible, en ce qu'il suppose un rapport transparent, et adéquat, entre réel et pensée. C'est en réalité un énoncé où le réel échappe à la pensée.

Pour que le réel soit présent dans la pensée, il faut soutenir la thèse d'un rapport de la pensée au réel, condition indispensable de la pensabilité de ce rapport, et de la présence du réel dans la pensée. Dans l'expression *rapport du réel, du réel* renvoie à la connaissance comme non totale, non totalisable, comme dynamique et singulière.

8. La réitération et les écarts

La catégorie de pensabilité explicite qu'il n'y a pas de pensée sans pensée de la pensée. C'est une prescription fondatrice pour cette pensée singulière qu'est une anthropologie du nom, et qui l'oppose au scientisme, pensée sans pensée de la pensée, laquelle est remplacée par l'idée de science. Ce qui est ouvert par la question de la pensée de la pensée est un nouveau champ problématique, si l'on considère l'énoncé II, où le mot « pensée » n'est dit qu'une fois. La réitération du mot ne se réduit pas à un simple redoublement de son champ premier, situé dans l'énoncé I. La réitération est le processus de la pensabilité et la distingue tant de la réflexivité philosophique que de l'immédiateté nominaliste. Les catégories, à la différence des concepts, sont susceptibles de réitération ; plus encore, le déploiement d'une catégorie exige la réitération, condition de la pensabilité en ce que la réitération fait apparaître le rapport du réel. La réitération se manifeste et s'exerce dans des phrases telles que : de quoi la pensée est-elle

pensée ? De quoi la conscience est-elle conscience ? Qu'est-ce qui est représenté dans la représentation ?

Chaque réitération est singulière, et il faut la distinguer du redoublement ; le redoublement n'est pas une loi de la catégorie, au sens où il n'y aurait de catégorie possible que de *nom simple* susceptible de redoublement ; or il n'y a pas, par exemple – et on y reviendra –, usine de l'usine. Le redoublement n'est pas ce par quoi on identifie la réitération. Et la catégorie n'est pas définie par sa capacité à être redoublée, quoique le cas des noms redoublés relève, on l'a déjà vu, du champ de l'anthropologie du nom. Ainsi, la réitération du mot *pensée* dans *la pensée de la pensée* a un statut particulier. Elle n'ouvre pas à toute la pensée ; elle n'est pas le nom des noms, tous les noms ne relèvent pas de sa juridiction ; elle est la catégorie singulière qui permet de mieux identifier l'espace des catégories. La *pensée* sera donc dite le premier des noms simples. On verra plus tard (dans le chapitre IV) que confronter le nom à la question de savoir ce dont il est le nom consistera à identifier le nom par l'examen des lieux du nom. La réitération, ce qui n'est pas le cas du redoublement, ouvrira au lieu du nom.

La réitération ouvre donc à la proximité entre la *pensée* et la *pensée de la pensée* et non pas au redoublement. En nouant au plus près, dans un seul assemblage, *pensée* et *pensée de la pensée*, on assume le déséquilibre de ce qui est d'ores et déjà pensé à son reste réel, à ce qui est à penser et qui ne l'est pas encore. La réitération introduit un écart entre *pensée* et *pensée de la pensée* de ce que, précisément, elle n'est pas redoublement.

L'écart, porté par la réitération et indice de la connaissance comme déséquilibre et bascule, se constitue à partir de ce qui va venir, plutôt que dans la relation de ce qui est à ce qui est. Il ouvre donc à la catégorie en subjectivité de possible.

Le modèle scientifique traite le problème par l'annulation de la réitération et de l'écart. L'écart sera annulé à l'aide d'une problématique de l'objet, la réitération par la méthode définitionnelle. Resteront les exigences de la preuve, que l'expérimentation et la mathématisation résoudront.

On a à l'instant parlé de nom simple. Le nom simple est un mot qui ouvre un champ à la pensée : par exemple, la politique. Tout mot n'est pas un nom simple. Mais maintenir la présence d'un nom simple tout au long de l'investigation, y compris, dans notre cas, jusqu'au nom innommable et aux lieux du nom, interdit et empêche tout métalangage et tout détournement, c'est-à-dire toute métapensée ; on ne doit pas séparer le mot, quand il est nom simple, de ce à quoi il ouvre en pensée. Métapensée : on n'a pas besoin du mot pour comprendre la pensée. Métalangage : on n'a pas besoin de la pensée pour appréhender le mot. Qu'on travaille sur un mot ouvrant un champ à la pensée, tel que par exemple « ouvrier » ou « banlieue », le constituer en nom simple ôte tout velléité d'abandonner le mot de départ, tel qu'il se donne au départ de l'investigation. Ne pas constituer un mot ouvrant un champ de pensée en nom simple, ou l'abandonner, consiste à renoncer à l'énoncé I, puisque le nom simple est un des mots mêmes qui figurent la pensée des gens.

Résumons. Entre l'énoncé simple *les gens pensent* et des énoncés de réitération tels que « la pensée de la pensée », ou « ce qu'il y a à penser dans la pensée », opère une rupture qui permet la pensée, quelle que soit la discipline, anthropologie du nom ou sociologie scientifique. Cette rupture s'effectue entre le nom simple et la pensée du nom, et, dès lors, il faut distinguer la localisation de cette rupture (qui se fait entre le nom simple et la réitération ou pensabilité) et le processus de son élucidation ; le processus d'élucidation consiste à identifier les lieux du nom. Du point de la localisation, qui est la rupture entre nom simple et pensabilité, la réitération transforme le nom simple en catégorie. Porté par la réitération, l'écart ouvre à la question de ce qui va rester du nom simple dans la réitération. Du point du procès d'élucidation, la rupture n'est pas dans la séparation entre catégorie et nom simple, ce qui conduit toujours à abandonner le nom simple, et par conséquent à abandonner l'idée d'une anthropologie de la pensée, puisque le nom simple équivaut à *les gens pensent*. Il faut au contraire considérer que le nom simple et le nom sont en adhérence du point du processus d'élucidation, et en même temps ne

renoncer ni à la rupture, qui permet la pensabilité, ni à l'écart, qu'il faut assigner au possible. Certes, la réitération ouvre à la pensabilité, et au nom comme catégorie, mais il faut remonter au nom simple, c'est-à-dire à l'intellectualité du point du procès d'élucidation. Entre nom simple et catégorie, ne s'établit nullement le schème prénotions-science, ce qui aurait lieu si on faisait du nom simple une incitation à, ou un signe de, la pensabilité. L'opération de pensabilité, ou le procès de localisation, doit donc se séparer du nom simple, étant régie par la rupture et l'écart. Ce n'est pas le cas du procès d'élucidation, réglé lui-même par la question des lieux du nom. Le possible a ici le statut d'opérateur de l'écart qui nous introduit dans l'ordre *prescriptif*.

On l'a dit, l'énoncé II est en unité avec l'énoncé I, et il est en rupture. En quel sens ? Pour y voir clair, examinons cette rupture – ou plutôt les ruptures, car il y en a deux.

La première rupture est celle du passage de l'intellectualité à la pensabilité. L'écart, on l'a vu, est celui introduit par la réitération. Il se confond avec la rupture ; il spécifie le procès de localisation qui ouvre à ce que manque encore la pensabilité. La seconde rupture ne traite pas de la pensabilité de la pensée dans l'énoncé II : *la pensée est rapport du réel*. Elle porte sur la disjonction entre la pensée rapport du réel, ou énoncé II, et l'ensemble antérieur, qui inclut la première rupture entre pensée-là et réitération, ou encore entre intellectualité et pensabilité.

L'énoncé II opère une seconde rupture d'avec la première et l'ensemble des éléments écartés. Ce faisant, elle résorbe les termes du premier écart. Une fois que la pensée rapport du réel est identifiée, le premier écart entre pensée et pensabilité (où la pensabilité est identifiée) se trouve atténué. La pensée rapport du réel permet d'identifier la pensabilité ; c'est ce qui a été appelé le « procès d'élucidation » ; dès lors qu'il est acquis, le premier écart se trouve réduit. *A partir du moment où la pensabilité est identifiée, ce qu'elle pense est ce par quoi elle se donne.*

Le moment décisif de l'irruption du réel comme catégorie de pensée doit être soumis à la question de savoir si le procès d'irruption de la pensée est en intériorité, ou en extériorité. L'ir-

ruption de la catégorie peut-elle relever d'une telle interrogation ? On sait que le réel dans l'énoncé II n'est pas en extériorité. Le réel est ici en pensée. A lui seul, l'énoncé II ne prescrit pas l'intériorité ou l'extériorité de la problématique.

L'énoncé II, qui est celui où la pensée du réel comme catégorie est dite faire irruption, se trouve exposé, et sous menace, quant à la question de l'intériorité ou de l'extériorité. Se confirme là que l'intériorité ou l'extériorité se trouvent disposées antérieurement à l'énoncé II et se décident dans l'articulation de la réitération au nom simple, et, beaucoup plus profondément, dans l'articulation de la pensabilité à l'intellectualité. On conclura en disant qu'on a attaché la réitération, et désormais le réel, au nom simple, renvoyant l'investigation des deux écarts à l'investigation de lieux du nom, investigation qui conduira au nom, ou du moins à sa catégorie, sans annuler le nom simple.

Penser après le classisme

Thèses du chapitre

a) Dimension critique

La validité d'une connaissance de la pensée ou de l'anthropologie du nom va s'établir par la mise en évidence de la péremption, et la critique, de ce qui va être désigné comme la pensée classiste. Cette dernière est identifiée comme une pensée où une dialectique de l'objectif et du subjectif et une dialectique du subjectif et de l'objectif sont essentielles. Dans l'examen de la première dialectique, la notion fondamentale sera l'opérateur *conscience*. Dans la seconde, la notion d'État. On montrera pour ce qui est de la première dialectique qu'il ne s'agit pas en vérité d'une dialectique, mais d'une réversibilité portée par des opérateurs. La notion de conscience sera prise dans la péremption de cette « dialectique ». Pour la seconde dialectique, dont le cœur est non la réversibilité, mais l'opération et la détermination, l'analyse de la notion et du rôle de l'État conduira à l'examen de celle de totalité. A ce point, sera examinée la catégorie de surdétermination chez Althusser, première problématique étudiée où la pensée du subjectif est présentée dans le statut de la politique. Enfin, en balance quant à savoir s'il s'agit pleinement d'une pensée dépendante de la dialectique classiste, l'histoire entrera en scène. En effet : l'histoire a deux caractéristiques : elle est identifiée comme une pensée-rapport-de-l'État, et par conséquent comme une pensée de la dialectique du subjectif et de l'objectif ; en même temps l'his-

toire, et en particulier celle de l'école des Annales, introduit le subjectif. Mais l'histoire est une démarche très complexe. Elle sera deux fois abordée : dans ce chapitre et dans le suivant, et étudiée quant aux catégories de temps et de multiplicité distributive, avec l'examen de la pensée de Marc Bloch.

b) Dimension thétique

On proposera des thèses. La pensée du subjectif est une pensée catégorielle, et une pensée de la singularité. L'examen de l'œuvre de Michel Foucault sert ici de plan d'épreuve, tandis que celle de Moses Finley illustre l'existence d'une pensée de la séquence et de la non-structuralité de l'histoire. Une pensée de la singularité recoupe celle des modes historiques de la politique, mais elle ne se confond pas avec la pensée de la politique : son espace est celui de la multiplicité, dans la distinction entre multiplicités homogène et hétérogène. L'anthropologie du nom s'adresse à la politique comme pensée en ce que penser la pensée est son propos. Le rapport de l'anthropologie du nom à la pensée de la politique est abordé d'une part dans la doctrine des modes historiques de la politique qui dispose la singularité séquentielle de chaque mode, et d'autre part à travers le prescriptif qui délivre la catégorie de possible. Les recherches sur les modes et sur le prescriptif sont deux investigations convergentes du nom innommable de la politique. C'est en regard de son nom innommable que la présence de la politique se légitime dans une anthropologie du nom, la possibilité de l'y faire figurer se jouant sur le statut des catégories de singularité et de multiplicité. Ce sont ces dernières qui organisent, dans l'espace de la question du nom, la politique, l'histoire, le temps. On va montrer que la multiplicité homogène, présente dans les lieux d'un mode de la politique en intériorité, est solidaire d'une problématique de la singularité.

Une pensée de la singularité est une pensée rationnelle et une pensée rapport du réel, expression qui marque la non-objectualité du réel et sa présence à la pensée par rupture et irruption et non

par relation entre un sujet et un objet. Dans l'énoncé II, *la pensée est rapport du réel*, le réel ne renvoie ni à un donné déjà là, ni à un objet construit. Il n'est pas, évidemment, de l'ordre de l'inconnaissable ; il ne peut pas être dit objet de la connaissance scientifique. Il n'est pas le premier objet, ou ce par quoi s'identifie une démarche cognitive. Ici, l'énoncé « connaître, c'est connaître le réel » est un énoncé faux. Car la question du réel en tant que tel, et à ce degré de généralité, n'identifie aucune démarche de connaissance. Au contraire, l'énoncé *la pensée est rapport du réel* fait du réel une notion paradoxale, puisqu'il est le substrat de la pensée dans le même temps qu'il ne l'identifie pas.

Articuler la pensée à l'énoncé *les gens pensent* et non pas, comme dans la démarche objectiviste, au réel, sans renoncer pour autant à la catégorie de réel, celui-ci apparaissant dans l'énoncé II, est le premier renversement introduit. La question du réel comme axiale dans la problématique et comme condition de son rationalisme est conservée. Dans la démarche objectiviste ou scientiste, le mode de traitement de la question du réel, c'est-à-dire le type de rationalisme proposé, a pour caractéristique non pas simplement de désobjectiver le subjectif, mais principalement de désintérioriser la problématique du subjectif, d'y renoncer, et d'affirmer l'impossibilité de son investigation. C'est là un point dont j'ai déjà parlé. Si, dans quelque recherche que ce soit, le premier énoncé lie réel et pensée sous la forme « la pensée est pensée du réel », la contrainte du réel objectif et objectivable sur l'analyse des formes du subjectif est telle que celles-ci se trouvent exclues du champ même de ce qui est analysable. Si on commence par le réel et non par la pensée des gens, autrement dit si on commence par une dialectisation de la pensée des gens et du réel, la démarche objectiviste est à la fois nécessaire et la seule ; mais, simultanément, elle annule la possibilité d'une anthropologie de l'intellectualité. On retrouve là le caractère central de l'énoncé I. L'anthropologie envisagée rend compatibles l'investigation du subjectif et le réel, l'investigation de catégories telles que l'usine, la politique, qui vont être considérées ici comme des catégories en intériorité. Cette nouvelle figure

de la compatibilité a pour condition une démarche en intériorité.

Une de mes catégories centrales est celle de *singularité*. On voit sur-le-champ les difficultés qu'il y a à penser le singulier. Penser le singulier peut être entendu comme une désingularisation, l'accession au général, ou, du moins, à un cas du général. Mais il est aussi possible de penser sans que l'objet de la pensée soit ce qui établit la pensée, contre la thèse selon laquelle la pensée n'existe que dans la mesure où son objet est établi. Ce qu'on a en vue n'est pas de dire que la pensée est toujours sans objet, mais de repérer la question de l'objet comme un cas particulier propre à la démarche scientifique et une spécificité du mode scientifique de l'intellectualité, et non pas comme un invariant de toute pensée, ou de toute pensée rationnelle.

Dans le scientisme, l'objet est connecté au général, à l'établissement de lois générales, qui sont des lois du réel. L'ordre du réel et de ses lois prescrit l'ordre de la pensée, et l'hypothèse de singularités irréductibles apparaît antinomique à l'universalité des concepts du réel scientifique. Dans la vision scientifique, il n'y a pas de singularité, il n'y a que des cas et des types. L'affirmation de l'existence de lois du réel propre à la démarche scientifique et l'énoncé I ne sont pas l'une par rapport à l'autre en simple opposition. La pensée de la singularité n'est pas un déplacement, eu égard à la pensée scientifique, mais une rupture dans la problématique de l'intellectualité. C'est le second renversement.

1. Singularité et modes historiques de la politique

A partir de maintenant, j'inclus la politique dans mon champ d'investigation, parce qu'elle est une exemplification de la pensée de la singularité, et parce qu'elle est caractéristique de la tension entre la démarche définitionnelle, objectale ou scientifique et le processus de subjectivation.

La politique est de l'ordre du subjectif. Cette thèse s'oppose aux

doctrines objectales qui renvoient l'analyse de la politique à celle des institutions telles que le parti, ou à des structures telles que l'État, et qui font ainsi de la politique un invariant sociétal propice à l'analyse du pouvoir. Pour moi, la politique est une pensée. C'est ce qui fonde son caractère séquentiel et qui en permet l'hypothèse sans que la politique soit réduite à l'État, à l'économie, à l'histoire, ou soit dite relever de la répétabilité, ou de la structure. L'opposition entre objet et pensée pour ce qui est de la politique renvoie au débat qui oppose singularité et objectivisme universaliste. Si la politique est une pensée, elle est de l'ordre de la singularité et en sera une exemplification. Il n'y a pas de politique en général, mais des séquences politiques singulières. La politique n'est pas une instance permanente des sociétés, elle est rare et séquentielle : elle se donne dans des *modes historiques*. Le mode, *rapport d'une politique à sa pensée*, caractérise l'existence lacunaire de la politique et permet une appréhension de la politique par sa pensée. Or le séquentiel et le non-objectal vont de pair. L'analyse de la politique est donc exemplaire de la tension entre la démarche objectale et celle en termes de subjectivité en ce que l'importance de la subjectivité, en tant qu'identification de la politique comme pensée, s'oppose à l'objectalité, qui conduit à minorer la pensée de la politique. Si l'existence de la politique est dite invariante, elle ne relève pas de ce qui est ici appelé politique, elle ne relève pas de la pensée telle que la déploie une anthropologie du nom. Il faut bien comprendre que le mode est une pensée en ce qu'il investit une singularité de la pensée de la politique, qu'il déploie une pensée politique singulière. La politique dans sa singularité, c'est-à-dire dans sa dimension séquentielle, ne coïncide pas avec la permanence structurale des objets que sont l'État et les classes. La politique en pensée est non objectale.

Un mode historique de la politique est donc une singularité en ce qu'il se donne comme le rapport d'une politique à sa pensée. Comment l'identifier ? Un mode commence et s'achève. Il marque la séquence d'existence de la politique. Le travail d'identification du mode se fait par la délimitation de la séquence et sa datation. La datation est une question elle-même complexe qui fera intervenir

la catégorie des *lieux de la politique*. En effet, chaque mode historique de la politique déploie des lieux particuliers, la disparition du lieu signifiant la fin de la séquence du mode.

a) Modes en intériorité

Les modes sont en intériorité ou en extériorité. L'intériorité se marque par la multiplicité homogène des lieux, l'extériorité relève d'une multiplicité hétérogène et se présente comme ayant un seul lieu : l'État. Voici les modes en intériorité dont l'identification est proposée :

– Le mode révolutionnaire, dont il est amplement question ici, et dont la séquence est 1792-1794.

– Le mode classiste, où l'histoire est la catégorie en conscience de la politique. L'histoire est alors entendue comme le produit de la lutte des classes et se donne dans le développement de mouvements ouvriers de classe. Il ne s'agit nullement de l'histoire objective ou descriptive à laquelle s'attache, bien postérieure, l'idée du matérialisme historique, mais d'une catégorie de la conscience politique, et donc d'une catégorie prescriptive. Un même registre catégoriel y prescrit le présent et l'avenir. Les lieux de ce mode sont les mouvements ouvriers de classe, ou mouvements historiques. La séquence du mode va de 1848, date du *Manifeste communiste* de Marx et d'Engels, à 1871, où, avec la Commune, les catégories de mouvements ouvriers de classe, ou mouvements historiques, sont épuisées.

– Le mode bolchevique se caractérise par la thèse de la politique sous condition. La capacité politique prolétaire n'est pas spontanée, ni historique, ni déterminée socialement, mais dans l'obligation d'énoncer ses propres conditions. Il y a un écart entre une conception où la politique est expressive du social et celle où elle est sous condition. Le protocole de cet écart est donné par *Que faire ?* dans la catégorie de parti. Les lieux du mode bolchevique sont le parti et les soviets. La séquence du mode s'étend de 1902 (date de publication du *Que faire ?* de Lénine) à octobre 1917. Au-

delà de cette date, on assiste à l'étatisation du parti. Le parti et les soviets, qui disparaissent, ne sont plus les lieux d'un mode.

– Le mode dialectique, où le nom propre est celui de Mao Tsé-toung, est déshistoricisant en ce que, subordonnant l'histoire aux masses, il la fait disparaître au profit de notions subjectives telles que l'enthousiasme (pour) et le socialisme. Cependant, le rapport à la pensée de la politique s'effectue dans les catégories de lois de la politique, lesquelles permettent une approche de la conjoncture et de la situation. La pensée est assignée à l'élaboration de lois qui dérivent d'une mise en rapport du subjectif et de l'objectif. C'est ce rapport qui est dialectique, la connaissance politique procédant par accumulation et bond. Il existe une connaissance qui est exclusivement politique, parce qu'elle est dialectique, sans être historique. Si le parti existe, il n'identifie pas le mode. Celui-ci est le matérialisme dialectique comme tel, se confrontant aux grandes situations. Ces dernières ne peuvent renoncer au principe de masse. Le mode dialectique s'appuie donc sur la capacité humaine quand est mobilisée la capacité politique. Dans le mode dialectique, la dialectique est distincte de celle de Marx, où l'histoire fusionne avec la classe, et distincte du dispositif léniniste, où le parti médie la conscience et l'histoire : elle est la pensée même de la politique. L'antagonisme est conçu comme transformation et comme passage au socialisme. Celui-ci ne s'effectue ni par occupation d'une place vide, celle de l'État, ni dans une bascule de l'État bourgeois à l'État prolétarien, mais par croissance, que la doctrine des régions libérées a incarnée. C'est donc la guerre, considérée comme facteur de croissance et de transformation, qui est adéquate au mode et le lieu privilégié de la dialectique. Les lieux du mode sont donc ceux de la guerre révolutionnaire : le parti, l'armée, le Front uni. Les limites du mode dialectique sont 1928, date de la publication par Mao Tsé-toung de *Pourquoi le pouvoir rouge peut-il exister en Chine ?*, et 1958, qui marque le solde de la guerre de Corée et le moment où l'édification du socialisme dans les modalités de la guerre révolutionnaire cesse.

b) Modes en extériorité

Examinons maintenant les modes en extériorité, qui se caractérisent par une multiplicité hétérogène des lieux et se présentent comme n'en ayant qu'un seul, l'État. On dira mode en extériorité une pensée de la politique qui soutient dans ses énoncés que la politique ne se pense pas, ou ne se pense pas à partir d'elle-même, mais que la pensée de la politique, s'il en existe une, requiert un ou des référents externes, tels que l'économie ou le droit. Elle subordonne ce faisant la pensée de la politique à celle de l'État. C'est donc l'État qui organise et se subordonne la pensée de la politique, et en ce sens précis cette pensée peut être dite en extériorité. Il s'agit cependant d'une subjectivité propre.

Prenons comme premier exemple le mode parlementaire en France aujourd'hui. On dira mode parlementaire – en le différenciant du régime parlementaire, lequel apparaît avec l'État du peuple entier à la fin du XIX^e, et succède à l'État de classes – le mode de la politique en extériorité dont la séquence débute en 1968. Il se détermine eu égard à une modification de l'État, qui devient alors fonctionnel et consensuel ; en ce que le caractère étatique et non représentatif des partis s'y renforce ; enfin, par le rôle de l'opinion, laquelle me permettra d'évoquer la question d'un des lieux politiques de ce mode.

L'État peut être dit fonctionnel quand il ne se prétend plus représentatif du corps social, et s'identifie par la mise en évidence de la technicité étatique et de ses contraintes (les décisions y sont toujours présentées comme de bonnes décisions techniques). Le fonctionnel explicite l'État comme tel. « Fonctionnel » veut dire par conséquent que l'État n'est plus dans l'antagonisme et qu'il n'est plus dans le programmatique : la fin du programmatique, qui date des premières années Mitterrand, est la fin de l'idée que, à travers un ensemble de mesures promises, ou proposées, on pouvait orienter l'État et que des choix dans sa politique se donnaient comme possibles. « Fonctionnel » indique que le champ des possibles de l'État est très limité et que certaines formes de prescriptions sur l'État disparaissent.

Au fonctionnel correspond le consensuel, qui présente les formes de conscience de l'État fonctionnel et qui, le tournant vers lui-même, minore son aspect autoritaire et répressif, inaccessible et séparé, pour porter et souligner l'espace restreint et contraint du champ des consciences. La technicité, comme essence de l'État fonctionnel et consensuel, est essentiellement à valence économique. L'État fonctionnel n'est nullement l'État du capital, capital qui s'en trouve – c'est le sens même qu'on peut donner au mot « économie » – séparé, mais il intériorise ses exigences, ainsi que celles de la crise, et en fait un article de foi. En définitive, le consensuel consiste à laisser à l'économie une partie du domaine de la politique relevant de l'État et du gouvernement, et à réduire l'espace de la subjectivité non – et c'est le paradoxe – à l'économie, mais à des valeurs étatiques, en argumentant du caractère externe de l'économie, alors qu'une partie significative des décisions à son propos relève de la politique étatique. Le consensuel vide le faire étatique de ses dimensions prescriptives, tout en proposant de centrer l'opinion non sur la politique réelle de l'État, mais sur son aspect fonctionnel, présenté principalement sous forme de valeurs morales.

La question du lieu politique du mode parlementaire peut maintenant être abordée : un des lieux du mode parlementaire est précisément le consensuel. C'est un lieu en extériorité en ce qu'il dénie que la politique soit une pensée ; il la dira une opinion, et une opinion sur le gouvernement de l'État fonctionnel. Le renforcement du caractère étatique des partis s'avère alors, si l'on retient cette dernière hypothèse. Les partis dits politiques du mode parlementaire, loin de représenter une diversité des opinions, sont les organisateurs en subjectivité de ce que la seule pensée politique possible est une opinion sur le gouvernement. De ce point de vue, les partis ne font qu'organiser la dimension subjective et les formes de conscience comme uniquement tournées vers l'État fonctionnel. Il en résulte que ces partis ne sont pas des organisations politiques, mais des organisations étatiques.

Il est donc facile de comprendre pourquoi le mode parlementaire, qui présente différents lieux hétérogènes – au moins le

consensuel, et l'usine comme lieu du temps —, prétend que n'existe qu'un seul lieu, qui encore une fois est l'État.

Or l'État, loin d'être un lieu, est une notion composite dont le rôle est de disposer des éléments hétérogènes tels que des classes¹, et dans le même temps d'organiser des dispositifs de représentation et de subjectivité. Quand l'État est l'assise de la pensée de la politique, il se donne comme lieu unique, que ce soit dans la forme de l'État parlementaire, ou celle du parti-État, propre aux États socialistes. Dans le cas du parti-État, on a affaire à ce qu'on peut nommer une polymorphie qui manifeste sa présence diverse dans toutes les sphères de l'activité. La question de l'extériorité d'un mode est donc liée à la question de l'État. A un premier niveau, l'extériorité est consécutive à la nature du mode, c'est-à-dire au rapport d'une politique à sa pensée : si cette politique soutient qu'il n'y a de rapport à sa pensée qu'extérieur, on est en extériorité. A un autre niveau, la question porte sur la nature des lieux et sur leur multiplicité. Dans le mode parlementaire, on a dit lieux politiques du mode en extériorité le consensuel et ce qu'on verra être, dans le chapitre IV, l'usine comme lieu du temps.

Quant au mode stalinien, il organise son extériorité au travers du parti-État, qui, absentant réellement la loi de la valeur et la propriété privée des moyens de production, absente l'économie². Le type de subjectivation consensuelle, qu'on a vu s'installer dans la faille de la séparation de l'économie et de l'État dans le mode parlementaire, ne peut exister ici. Le parti-État est la seule donnée proposée à la subjectivation et l'unique espace pratique de celle-ci. Paradoxalement, le parti-État semble moins composite que l'État dans le mode parlementaire en ce que l'économie dans le socialisme n'existe pas ; et qu'il n'y a de lieu que de lieu de l'État. Le parti-État est moins hétérogène en fait que l'État du mode parlementaire. Son caractère terroriste s'en déduit : tout

1. L'État, même dans le post-classisme, compose toujours des classes, la classe au sens social du terme n'ayant nullement disparu.

2. J'explicité cette thèse dans le chapitre IV et dans l'étude n° 2.

lieu étant un lieu du parti-État et d'un État faiblement composite, la seule norme du lieu étant celle du parti-État, et cette norme n'ayant d'autre règle qu'elle-même, le parti-État s'impose comme référent de toute subjectivité. La séquence du mode stalinien commence au début des années 30 et cesse avec l'arrivée au pouvoir de Mikhaïl Gorbatchev.

2. Dialectique de l'objectif et du subjectif

Appelons « dialectique de l'objectif et du subjectif » la thèse de Marx selon laquelle les conditions matérielles d'existence déterminent les formes de conscience. Du point d'une investigation des formes de pensée, la dialectique de l'objectif et du subjectif est une mise en correspondance directe de l'intellectualité avec un réel extérieur. A la dialectique de l'objectif et du subjectif, fondement de la pensée que nous appelons *classiste* et qui est une démarche objectale et non seulement objective, nous avons opposé la démarche en intériorité et la catégorie du réel.

Analysons la dialectique de l'objectif et du subjectif à travers des exemples de la pensée politique parce qu'ils sont particulièrement connus et éclairants ; c'est là que son usage a été le plus intensif, mais ce qui suit s'applique à l'ensemble de ce qui a été qualifié comme relevant de la démarche scientifique et de la pensée classiste, inhérente à toute problématique de l'extériorité.

Cette dialectique rejette la singularité. Ses opérateurs, qui sont la *classe*, la *conscience*, le *parti* et le *programme*, demeurent dans l'indécision et l'ambiguïté de catégories, non d'une singularité, mais d'une multiplicité généralisante. Or le subjectif ne peut se dialectiser. Il ne peut pas se penser, en termes de pensabilité, d'ailleurs que de lui-même.

Soit la dialectique de l'objectif et du subjectif est pensée du point de l'objectivité, du point du normage de la conscience par la science (la conscience est pensée, par exemple, à partir du niveau du développement des forces productives, des structures de

classe), et le subjectif est impensable : il peut seulement être figuré, mais pas formulé. Soit la dialectique de l'objectif et du subjectif est énoncée du point du subjectif, et le statut de l'objectif reste incertain. A son tour, il sera informulable, exigeant une démarche en extériorité qu'une instruction en intériorité ne peut pas fournir. On voit bien la grande difficulté de cette dialectique si simplement on l'évalue en regard des deux termes hétérogènes, « objectif » et « subjectif ».

Il faut donc examiner les opérateurs de cette dialectique (qui sont la *classe*, la *conscience*, le *parti*, le *programme*), voir comment ils permettent de résoudre leur hétérogénéité constitutive et en même temps sont traversés par elle. Prenons la conscience et la classe. La *conscience* est à la fois de l'ordre de l'objectif (elle est déterminée par les conditions matérielles d'existence) et de l'ordre du subjectif (elle se déploie en une pensée de l'histoire, une vision du monde). Pour sa part, l'opérateur *classe* est adéquat à la fois à une problématique du subjectif (la conscience de classe) et à une problématique de l'objectif (les rapports de production fondent la classe).

Nous parlons ici d'opérateurs et non de négation ou d'unité des contraires. La dialectique de l'objectif et du subjectif chez Marx a ceci de singulier qu'elle n'est pas une dialectique philosophique. Elle ne relève pas de la catégorie de négation, qui appartient, elle, à une conception philosophique de la dialectique et à une démarche où la dialectique est abordée en termes de structure de pensée. Or c'est cette dernière qui est considérée par Marx comme idéaliste. Marx va tenter de faire passer la dialectique d'une conception où elle convoque des structures de pensée à une conception où elle exige des opérateurs, qui sont eux-mêmes des entités historiques, c'est-à-dire matérialistes. L'opérateur central est bien évidemment celui de classe (rappelons que Lénine adjoindra celui de parti). Dans le débat portant sur la dialectique, se joue la rupture entre Marx et Hegel, qui, certes rupture avec l'idéalisme, est encore plus une rupture avec la philosophie.

Les opérateurs de la pensée classiste sont à l'évidence des notions circulantes qui valent tant dans l'ordre subjectif que dans

l'ordre objectif : il y a passage entre l'être des choses et leur pensabilité, et le mental coexiste avec le matériel. Il y a coexistence. Comment est-elle pensable ? Dans le marxisme, cette coexistence est donnée comme essence du matérialisme et refonde l'idée de totalité. La coexistence du mental et du matériel s'avère la source de la pensée totalisante. De ce point de vue, totalité et totalisation renvoient, l'une comme l'autre, à une dialectique des opérateurs, et si Sartre s'excepte de la dialectique hégélienne avec la notion de totalisation, qu'il dit sans totalité, il ne s'exempte pas de la dialectique de l'objectif et du subjectif. La pensée totalisante est de même la source de la problématique de la conscience, en ce que *classe* est intermédiaire entre une totalité structurée (la société est organisée en classes) et la conscience (conscience de classe).

3. Réversibilité et parti

La double assignation, au matériel et au subjectif, de la conscience met cette notion en difficulté : sa nature et l'opération qu'elle effectue deviennent difficiles à appréhender. Le pôle objectif a pour effet de produire la conscience comme déterminée, alors que le pôle subjectif la présente comme opérateur. C'est en raison de cette difficulté que le *parti* sera très tôt contemporain de la *conscience*, et que, dans l'histoire de la politique, le dispositif conscience-parti fera l'objet de formulations diverses, cependant que les modifications du couple conscience-parti manifesteront l'historicité de la politique. Par exemple, la version léniniste de ce couple sera très différente de celle proposée par Marx et Engels dans *Le Manifeste*, et on peut trouver la raison de ces différences dans l'hétérogénéité des deux notions. Chez Marx, l'hétérogénéité se donne dans l'absence de la catégorie de politique, c'est-à-dire d'un pôle subjectif, et, chez Lénine, elle s'illustre dans *Que faire ?* par les deux énoncés contradictoires : le spontané est l'embryon du conscient et la conscience vient de l'extérieur. L'hétérogénéité va être présente dans toutes les formes historiques du doublet

conscience-parti. En définitive, c'est l'hétérogénéité qui le marque. Voyons de plus près.

Penser l'hétérogénéité entre l'objectif et le subjectif est donc la difficulté principale de cette dialectique. Comment penser l'unité de l'objectif et du subjectif ? Marx et Lénine vont résoudre le problème l'un et l'autre, mais différemment, avec la notion de *moment*. Chez Marx, le moment se donnera dans l'unité de la classe et de l'histoire, et sera donc sous la règle de l'histoire. Chez Lénine, où histoire et politique sont distinguées (la politique est sous condition de la conscience révolutionnaire organisée), le moment se donnera dans l'unité de la classe et de la politique comme conscience organisée. Mais, dès la fin du XIX^e siècle, la notion de parti devient le support principal de la question de la conscience. On a moins affaire à des phénomènes de conscience de classe que de conscience de parti. Le parti est alors pris dans l'espace problématique de l'hétérogénéité. Plus encore, le parti va bientôt devenir le support de la *réversibilité* du subjectif en objectif.

La réversibilité se cristallise dans le programme. Il n'y a pas de parti sans programme. Le programme est une formulation subjective de l'objectif, ou d'un objectif autre. Dans la logique même de la dialectique de l'objectif et du subjectif, l'existence d'un parti et d'un programme porte les effets subjectifs de la situation objective. Le programme marque la réversibilité en ce qu'il représente le passage du subjectif à une objectivité renouvelée ou transformée, mais, quoi qu'il en soit, à une objectivité. La dialectique de l'objectif et du subjectif est donc une dialectique réversible. Ses opérateurs se situent tous sur le fil de cette réversibilité. Et d'ailleurs le débat entre Lénine et la social-démocratie allemande est un débat sur la réversibilité : la social-démocratie prône une réversibilité partielle (le réformisme), et Lénine, une réversibilité totale (l'antagonisme révolutionnaire).

En fait, après examen de la catégorie de réversibilité, on doit conclure que la dialecticité n'est pas portée par la dialectique de l'objectif et du subjectif, mais par les opérateurs. Ce sont la conscience, la classe et le parti qui portent la dialecticité. L'objectif et le subjectif désignent l'espace et les bornes de la réversi-

bilité, et ce qui peut être parcouru par un opérateur en tant que lui seul est dialectique. La dialectique devient par conséquent une propriété des opérateurs et non pas la copensabilité du matériel et du mental. En définitive, dans la dialectique de l'objectif et du subjectif ne se repère aucune dialectique au sens philosophique – relevant soit de la négation, soit de la contradiction –, mais des opérateurs réversibles qui portent la dialecticité. Il faut abandonner l'hypothèse de la copensabilité du matériel et du mental et poser que n'existent que des opérateurs qui sont uniquement la conscience, la classe, le parti. Ces opérateurs portant seuls la dialecticité, la copensabilité du mental et du matériel n'est pas acquise. Cependant, le parti va pendant longtemps s'auto-affirmer comme étant à la fois l'effet et la capacité d'une telle copensabilité. L'échec de la dialectique de l'objectif et du subjectif n'est pas celui de la dialectique, mais du secours possible que celle-ci apporte à la copensabilité du mental et du matériel. La question fondamentale étant de savoir si le subjectif est, ou non, de nature dialectique : comme il est en position de borne, la réponse est négative.

La lutte de tendance, entre une lecture lukacsienne, qui majore le subjectif, et une lecture engelsienne, qui au contraire souligne le poids des facteurs de production, se distribue entre la notion de subjectivation (prise à Hegel) et la notion de détermination (prise à Engels). Mais, pour toutes deux, il n'y a de catégorie du subjectif que dialectique. Et ces lectures n'objectent pas à la thèse présentée selon laquelle seuls les opérateurs sont dialectiques car seuls ils sont réversibles.

Le subjectif, appréhendé au travers des opérateurs, va se trouver dissous ou reformulé, comme n'existant que lié à la réversibilité. Dès lors, le subjectif va inclure des objets ou des *cristallisations* : il n'y aura conscience que *de*. Ce sera la conscience *de* classe. C'est ainsi qu'il faut entendre la distinction de Marx entre la classe en soi et la classe pour soi. La conscience sera qualifiée par l'objet *classe*. En même temps, *conscience de classe* figurera un sujet : le prolétariat. Le lien entre la problématique scientiste et la problématique classiste éclate ici. La *conscience* réintroduit nécessai-

rement une démarche objectale, qui conduit au *parti* en politique et, on va le voir, à l'État en histoire. Il y a des objets (abstraits-concrets) (objectifs-sujetifs), inhérents à la problématique de la *conscience*. Ces objets, ces cristallisations sont la classe, le parti, le programme, l'État et la révolution. Ils organisent la pensée classiste, spécification de la démarche scientifique aux questions de la politique et de l'histoire. Pour la pensée classiste, dominante du début du XIX^e siècle à aujourd'hui, l'investigation sur la politique devient nécessairement une investigation sur des objets¹ au sens où c'est une pensée objectale sur des opérateurs. La pensée classiste n'est donc pas simplement une pensée en termes de classe, mais une pensée des opérateurs. On la repère aussi bien chez Clausewitz que chez Marx et Tocqueville, chez Jaurès, de même que chez Durkheim, et jusqu'à Weber, si on prélève, dans sa démarche compréhensive, la juxtaposition entre religion et capitalisme qui maintient, sinon la copensabilité, du moins la coprésentation du mental et du matériel, de l'objectif et du subjectif.

Prise comme catégorie d'investigation, la *conscience* n'est pas en mesure de procéder à celle du subjectif. En tant que catégorie d'investigation et à l'encontre de ce que j'ai moi-même admis², je considère désormais que la catégorie de *conscience* est désubjectivisante. Cette catégorie est donc inutilisable. C'est là une conclusion à laquelle je suis arrivé après avoir pendant longtemps essayé de déployer la catégorie de conscience dans une problématique du subjectif. La lecture proposée par moi de Lénine en 1981³ dans des thèses sur le post-léninisme montrait que, chez Lénine, la *conscience* est largement *conscience de*, en particulier de l'État. Par contre, je soulignais que, dans certains de ses textes

1. Il n'est donc pas étonnant que la sociologie politique, sous-traitance de la pensée classiste, soit celle exclusivement des partis politiques, et qu'elle se propose toujours comme porteuse de l'investigation du couple « appareil et idéologie ». On ne dispose que de très peu de travaux sur la pensée politique du PCF, alors que, sur l'histoire de son appareil ou l'analyse de son programme, les travaux foisonnent.

2. Sylvain Lazarus, *Notes de travail sur le post-léninisme*, Paris, Éd. Potemkine, 1981.

3. *Ibid.*

(*Que faire ?*), la politique était de l'ordre du subjectif, relevait de la conscience sans spécification et donnait au subjectif un domaine beaucoup plus vaste et beaucoup plus indistinct que la simple *conscience de*, c'est-à-dire des rapports de classe et de l'État. La politique relevait alors entièrement de la conscience, et l'on pouvait utiliser la catégorie de conscience sans spécification, sans qu'elle soit conscience de. Une désobjectivation de la catégorie de conscience paraissait possible. Je ne le pense plus, et par conséquent la *conscience* n'est plus la catégorie centrale de la politique. Dans la mesure où je persiste à considérer que la politique est de l'ordre du subjectif, il est proposé de l'appréhender autrement : par le *mode historique de la politique*.

4. Conscience et phénoménologie

La politique, pour être réfléchie comme subjectivité, doit être investie comme une intellectualité et une pensée, congédiant moins la problématique léniniste de la subjectivité politique, c'est-à-dire la problématique de la subjectivité sous condition, que ses opérateurs, le *parti* et la *conscience*.

La difficulté est ici, encore une fois, la question du réel. La politique comme intellectualité et pensée a-t-elle un réel ? Cette question s'est nommée la question du communisme. Réversibilité et objectivation s'organisaient dans le thème, et le terme, du communisme, lequel à son tour se cristallisait dans les partis communistes. Le communisme était un opérateur dialectique cristallisé dans un objet : dans le passage de « communisme » à « parti communiste », il y avait le passage de l'opérateur (« communisme ») à l'objet abstrait-concret (« parti »). La crise irrémédiable des partis communistes clôt cette translation. Cette crise est donc aussi la crise de l'hypothèse de cette translation.

Recentrée sur ses opérateurs, la dialectique de l'objectif et du subjectif véhicule une vision du subjectif objectale et circulante. Ajoutons, maintenant, phénoménologique. En effet, surpassant en

importance les autres opérateurs, la notion centrale, dans cette vision du subjectif, est la *conscience*. On peut parler à son propos d'une phénoménologie de la conscience. Confrontée à la question du subjectif, la démarche scientifique propose, quant à la conscience, et en illustration de son aptitude à la réversibilité, une phénoménologie dont le cœur est la notion d'aliénation. Appelons *aliénation* de la conscience l'impossibilité, supposée, à subjectiver hors d'une connaissance scientifique de la réalité. La liberté sera donc née comme antinomique de l'aliénation. Le passage à la liberté-libération se fera par la médiation de la science. Ainsi, c'est une phénoménologie de la conscience, par le jeu de l'aliénation et de la liberté, qui offre un espace de réversibilité à la conscience. La phénoménologie est aussi une réversibilité. L'espace de la réversibilité se déploiera en suivant le parcours des cristallisations, ou des objets abstraits-concrets, et subjectifs-objectifs, que sont les événements des classes et de l'État qui s'appellent guerres, révolutions ou grèves.

La démarche en termes d'objectif et de subjectif relève d'une tentative de penser l'hétérogène, ou de penser l'hétérogénéité du subjectif et de l'objectif. La question est là celle du réel, et de la façon dont il vient à être cité dans la pensée. Dans la démarche classiste, le réel manifeste une présence permanente et structurale. Dans la démarche de l'anthropologie du nom, il y a une problématique du réel, dont le mode d'être n'est pas l'hétérogène mais la rupture. La pensée n'y est pas la pensée du réel, mais celle du *rapport du réel*, et c'est à proportion de ce que la pensée n'est pas pensée du réel, et de ce qu'elle est rupture, qu'elle est pensée : on passe donc d'une problématique du réel lié à l'hétérogène à une problématique du réel lié à la rupture. A une vision phénoménologique, il est proposé de substituer une vision en intellectualité du subjectif. Mais, là aussi, il faut s'interroger.

5. Du subjectif à la pensée

La catégorie du subjectif n'est-elle pas intrinsèquement liée aux opérateurs et à la réversibilité, et à la dialectique de l'objectif et du subjectif ? N'est-elle pas, comme le sont les opérateurs de cette dialectique, dans une position interne-externe ? Faut-il conserver la catégorie ?

Ce qui est en question n'est pas le mot « subjectif » – on pourrait lui substituer « forme de conscience » ou « représentation » ; ni de mieux cerner l'objet dont il s'agit. La question de savoir non pas qui énonce le subjectif, mais d'où cet énoncé est tenu, est obscurcie, puisque dans la dialectique du subjectif et de l'objectif, ou démarche objectale, on ne peut pas répondre à cette question, en ce que le lieu d'où l'énoncé sur le subjectif est tenu est soit absent, soit errant : la question est, en définitive, annulée par l'objet, et par la démarche définitionnelle.

Il faut donc étendre la critique de la démarche scientifique, incapable de faire accéder à la pensabilité, à la notion même de subjectif. Le point d'aboutissement de l'analyse de la dialectique de l'objectif et du subjectif est non seulement de souligner les limites internes de cette pensée, mais de montrer que le déploiement de la critique doit s'appliquer à la notion, prévalante, de subjectif. La phénoménologie de la conscience sera donc identifiée comme une problématique du subjectif et comme répondant à la nécessité de tenir un discours sur le subjectif dans une problématique de l'hétérogène, antinomique à une problématique du subjectif étayée sur les catégories d'intellectualité et de pensabilité. Il faut identifier, désormais, pensée classiste, phénoménologie de la conscience, problématique de l'hétérogène, et considérer que cette pensée n'est pas un cadre général, mais une pensée particulière dont le noyau est la notion de subjectif et non celle de pensée.

Une notion demeure, celle de collectif. Le *collectif* a-t-il un statut à part, en ce que, si cette notion a été à la fois interne à la politique, existante dans le droit, non exclusive de la notion de société, elle ouvre à ce qui est à la fois singulier à chacun et en

partage. La notion de collectif, s'articulant à l'ensemble entendu comme totalité, se révèle comme ce par quoi le subjectif est un attribut de la totalité. Le *collectif* n'est donc nullement exempt de la critique menée, en ce qu'il lie subjectif et totalité : il n'a aucun statut spécial, quant à une approche de la singularité. On pourrait croire que toute pensée de la politique est dans l'obligation de maintenir, fût-ce dans un espace complètement autre, la notion de collectif. Cela n'est ni possible ni nécessaire. Ni possible, car l'idée de collectif est en adhérence aux différents opérateurs. Ni nécessaire : le fait que la politique ne soit pas une activité solitaire, qu'elle soit organiquement non solitaire, est porté par l'idée d'organisation qui lui est singulière, et qui n'est en aucune façon un substitut du parti. L'organisation manifeste le caractère en pensée et en acte de la politique.

Quel solde alors si conscience, parti et subjectif lui-même, quand il n'est pas équivalent à une pensée, sont congédiés ?

D'une part, une pensée qui se propose d'identifier et de nommer des singularités, ou pensée en intériorité. D'autre part, la doctrine des modes historiques de la politique comme rapport d'une politique à sa pensée, et comme ce qui permet de mener de l'intérieur d'une politique une investigation à son sujet.

La démarche comporte deux particularités :

1) On ne donne pas de définition de la politique, la démarche n'est pas définitionnelle.

2) Il est soutenu qu'une politique est une pensée : on peut en qualifier le mode.

On n'est pas alors dans une théorie générale, mais dans un protocole d'investigation se donnant pour but d'éprouver l'énoncé : peut-on penser la politique en intériorité ? Le problème n'est donc pas : qu'est-ce que la politique ? Mais bien : peut-on penser la politique ? La politique est-elle pensable ?

A cette dernière question, la réponse est positive. Le mode en est la catégorie. Ce qui s'ouvre alors est de savoir si le mode ne participe pas, fût-ce comme opérateur de la pensée de la politique, à une théorie générale, qui en tant que telle réintroduit nécessairement, quand la politique existe, l'extériorité. La possi-

bilité même d'une pensée en intériorité est ici posée. Plus précisément, pour qu'il y ait pensée, n'y a-t-il pas, à un moment ou à un autre du protocole, extériorité ? Dès lors, ce qui est en jeu n'est pas le rationalisme, ce n'est donc pas la question du réel, mais celle de la possibilité d'une intériorité effective de la pensée de la politique. L'existence d'une pensée sans extériorité se joue dans la possibilité d'une pensée de la singularité et d'une pensée en intériorité de la singularité. La problématique de la singularité se trouve donc en cause.

6. Pensée de la singularité et Michel Foucault

Pour préciser notre position, indiquons comment Michel Foucault traite ce point.

Foucault, premier théoricien des singularités, s'est arrêté au seuil de la question de l'intériorité, après avoir, dans *Les Mots et les Choses*, isolé, par sa notion d'épistémé, des singularités irréductibles : en particulier celle du XVII^e-XVIII^e siècle ; celle du monde moderne du XIX^e et du XX^e siècle. Il déclare la fin de l'épistémé du monde moderne et annonce celle qui vient : l'épistémé contemporaine. L'identification de singularités irréductibles conduit à montrer l'existence de leur multiplicité. Or Foucault néglige d'identifier ce qu'il en est d'une pensée énonçant l'existence d'épistémés irréductibles. Il s'arrête au seuil de la question suivante : si la pensée, qui permet de penser l'épistémé, n'est pas une théorie générale, quel est son statut ? Une fois posé que l'opérateur fondamental de Foucault est le rapport des mots aux choses, il faut bien constater que rien ne sera prononcé sur l'extériorité, ou l'intériorité, à une épistémé, de l'opérateur. Celui-ci, étant hors site, devient l'élément d'une théorie générale. L'indétermination demeure quant à savoir d'où se constitue le rapport des mots aux choses. Le problème, ici, n'est pas celui de la pertinence de l'opérateur, mais celui de son rapport à une épistémé, ou à une singula-

rité ; ce rapport n'étant pas localisé, il peut être dit externe – dans mes termes : en extériorité. Foucault se borne à « analyser des formations discursives, des positivités et le savoir qui leur correspondent¹ », dans des singularités en définitive composites.

On voit bien que prononcer l'existence de singularités ne résout pas le problème de la pensée qui en permet l'investigation. L'existence d'une pensée propre et spécifique de la singularité est cependant une thèse soutenable. La difficulté porte sur le passage au multiple des singularités. Que se passe-t-il quand il y a deux singularités au moins ? Le chercheur va-t-il varier selon les singularités, va-t-il mouler sa pensée dans chacune ? Cette proposition, qui ne déplairait pas à des tenants de la démarche participative ou compréhensive, n'est pas tenable à cause de son abstraction. Une multiplicité de singularités qui n'exige pas pour être pensée une théorie générale reconvoquant l'extériorité est envisageable. Autrement dit, une pensée en intériorité est possible, qui, en même temps, affronte la multiplicité des singularités.

Parce que Foucault laisse dans l'imprécision le lieu (intériorité ou extériorité) d'où la multiplicité des épistémés est énoncée, ce lieu a été dit extérieur. C'est en raison de l'extériorité de l'opérateur qu'il ne peut s'engager dans l'analyse d'une épistémé contemporaine.

On doit ici opposer une multiplicité des singularités qui inclut et affronte la contemporaine et une pensée de la multiplicité qui n'est pas en mesure de traiter la singularité contemporaine en raison de l'extériorité de sa démarche. C'est le cas de Foucault. Dans l'analyse de la multiplicité des singularités, dans celle du mode clos et du mode ayant lieu, c'est la démarche en intériorité qui permet de présenter dans la même multiplicité (homogène) une singularité ayant lieu et une autre ayant eu lieu, en ce que la pensée de la singularité est interne à la singularité. Si la pensée de la singularité n'est pas interne à la singularité, s'il n'y a pas intériorité, la différence entre le contemporain et le

1. Michel Foucault, « Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'analyse*, n° 9, Paris, Éd. du Seuil, 1968.

non-contemporain devient insurmontable parce que surgissent l'opposition passé/présent, la chute dans l'histoire et un abandon de la pensée de la singularité au profit de celle de la structure. Pour Foucault, l'impossibilité de parvenir à l'identification d'une épistémé nouvelle et contemporaine est la conséquence de l'extériorité de l'opérateur. Que la question de l'intériorité ou de l'extériorité reste indécise, et finalement tranchée du côté de cette dernière, le traitement différencié des épistémés recensés par Foucault le manifeste : en intériorité, par l'analyse des discours, des représentations ou de ce que Foucault appelle « représentation de représentation », pour le XVIII^e siècle ; en dialectique de l'objectif et du subjectif, souvent en structure, pour l'analyse des institutions et du pouvoir pour le XIX^e et le XX^e.

La difficulté qu'on vient de voir est inhérente à une pensée de la singularité. Ce n'est pas que sa capacité à penser le contemporain soit ce qui la constitue et le point d'où elle s'énonce, mais il est essentiel à une pensée de la singularité de pouvoir disposer, dans leur multiplicité, singularités contemporaine et non contemporaine, sans tomber dans l'histoire. Pour ce qui est de la doctrine du mode, c'est par la distinction entre historicité et intellectualité que cette difficulté se résout. Mode clos et mode contemporain (en intériorité) peuvent participer d'une multiplicité homogène. La méthode de la saturation, on l'a vu, se prononce sur le mode clos du point de son intellectualité ; cette dernière ne convoque pas l'historicité contemporaine de la politique, mais une pensée de la pensée.

L'examen de la notion d'épistémé montre que la pensée de la singularité doit s'adjoindre une pensée de la multiplicité. Une démarche en intériorité est possible. *Nom, lieu du nom* et deux catégories figurent la modernité de la démarche en intériorité ; ce sont celles de la politique et de l'usine.

Au point où nous en sommes, la critique de la dialectique de l'objectif et du subjectif porte sur la prétention à la copensabilité du mental et du matériel, menant à une pensée de l'hétérogène. En réalité, un substrat englobant la confrontation du matériel et

du mental lui est nécessaire. C'est la totalité qui ainsi propose une figure de l'unicité face à la multiplicité duale de l'objectif et du subjectif.

7. La totalité

La totalité existe tant dans la vision marxiste que dans celle de Durkheim et dans celle des historiens chez qui le réel est un tout complexe. Qu'elle se nomme « société » ou « formation sociale à dominante », ou soit un tout concret déjà là chez Althusser, ou bien la société comme ensemble réglé chez Durkheim, cette notion est constitutive des sciences sociales. La société, prise comme un tout, autorise d'en présenter soit des entités (groupes, classes), soit des instances, soit des champs, eux-mêmes considérés comme une structure : la parenté, les mythes par exemple. La notion de totalité est essentielle, car elle permet de rendre compte à la fois de la diversité, de l'hétérogène, et du multiple, soit d'une société, soit d'un ensemble de sociétés, tout en postulant une unité interne, des liens essentiels entre ses différents éléments. Marcel Mauss a poussé cette démarche jusqu'à son point extrême en proposant la notion de phénomène social total qui soutient dans ses termes mêmes que la catégorie de social exige la totalité. La totalité alors n'est pas celle de Hegel, qui est une totalité homogène dans le champ du subjectif, c'est une totalité hétérogène, pièce maîtresse des sciences humaines.

On l'a dit, la catégorie de subjectif n'est tenable et son investigation n'est possible que dans l'espace du rapport de la pensée à la pensée de la pensée. Dans la dialectique de l'objectif et du subjectif, il n'y a pas de logique d'investigation interne du subjectif ; il y a une présentation du subjectif dans la totalité, comme l'une de ses composantes. Ce qui rend possible la citation du subjectif dans la totalité, alors même que son investigation est impossible, est la dialectique de l'objectif et du subjectif, qui maintenant va permettre d'évaluer le subjectif dans son écart à l'objectif scientifiquement appréhendé.

Face à un mot qui ouvre à un champ de pensée, ou nom simple, deux voies se présentent. L'une établit l'investigation du subjectif dans le rapport entre la pensée et la pensabilité, et examine le nom simple dans son articulation à l'intellectualité et la pensabilité. L'autre est celle où opère la supposée dialectique de l'objectif et du subjectif, dans laquelle (c'est ici l'essentiel) le nom simple est « suffisant » et où on ne poursuit pas au-delà, dans la sphère propre du nom.

Alors même que dans la démarche en extériorité le subjectif n'est pas pensable, la *totalité* en présente l'existence. Par cette notion, quelque chose existe et n'est pas pensable : la *totalité* permet une nomination du subjectif, nomination qui le présente comme pensable, alors même que, dans la « dialectique » de l'objectif et du subjectif, il ne l'est pas. La *totalité* est donc la notion support du pensable prétendu, et de l'impensable avéré, quant au protocole du subjectif¹. On dira alors que la pensée en termes de totalité relève d'une démarche apriorique, c'est-à-dire d'une démarche où la constitution de la pensabilité est hétérogène au *nom simple*, ou mot comme premier espace du nom, auquel la pensabilité s'applique. Ainsi, toute réflexion construite à partir du nom simple est nécessairement apriorique. La pensabilité homogène, qui s'oppose à la pensabilité hétérogène ou apriorique, ne se déploie que dans le protocole qui va de l'intellectualité à la pensabilité.

La démarche objectale ne fait que prendre acte de la carence constitutive du caractère apriorique du nom, quand il est nom simple. Plutôt que de reconnaître l'absence d'une pensée de la pensée, cette démarche va prétendre normer la pensée par la science. Entreprise impossible qui n'a pour effet que de substituer à la pensabilité homogène les notions d'opinion, de représentation et de conscience, notions qui sont toutes substituées à la

1. On retrouve l'impensable du réel et son caractère en rupture appliqué ici au subjectif. L'hétérogène prétend copenser l'ensemble, c'est-à-dire surmonter le caractère hétérogène du subjectif et de l'objectif, et *in fine* le subjectif y devient impensable. Le réel est donc, dans ce cas, impensable, à condition d'accepter que le subjectif soit un réel.

pensée¹. En outre, l'apriorisme suppose, au lieu de l'existence de la pensée, ou intellectualité, sa permanence sous la forme d'une pensée déjà là et saisie dans une rétrospection. Finalement, on peut dire que, dans l'approche scientifique et classiste, la pensée est une pensée en extériorité. C'est donc du point de l'intériorité, ou de l'extériorité, qu'il s'agit d'une pensée. Pensées en extériorité ou en intériorité sont des problématiques qui tranchent différemment sur ce qui est pensé dans la pensée.

Toutefois, reste que la problématique de l'objectif et du subjectif rend impossible une analyse des intellectualités. On a indiqué comment elle proposait des opérateurs qui avaient eux-mêmes la caractéristique d'être objectifs et subjectifs et aussi d'être, comme le disait Althusser, abstraits-concrets. J'ai indiqué à travers la notion de réversibilité comment le subjectif pouvait investir l'objectif. L'examen de la totalité exige, maintenant, de montrer que la dialectique en question n'est pas simplement celle de l'objectif et du subjectif, mais aussi celle *du subjectif et de l'objectif*.

8. La dialectique du subjectif et de l'objectif

La *dialectique de l'objectif et du subjectif* se présente comme une problématique de la conscience, et comme la méthode essentielle à la problématique matérialiste de la conscience. La *dialectique du subjectif et de l'objectif* se pose moins la question des déterminations de la conscience que celle des effets possibles de la conscience dans l'ordre du réel. Si la conscience est l'opérateur principal dans la dialectique de l'objectif et du subjectif, l'État est l'opérateur central dans la dialectique du subjectif et de l'objectif; la politique en extériorité peut l'exemplifier. La *totalité* est alors ce qui rend possible la coprésence de ces deux opérateurs. La *révolution*, elle, les désigne en rupture événementielle.

1. *L'Être et l'Événement* (Paris, Éd. du Seuil, 1988) d'Alain Badiou a pour moi, entre autres apports, outre sa portée philosophique majeure, d'avoir mis fin à l'apriorisme au profit d'une axiomatique du multiple.

Des deux couples, *objectif-subjectif* et *subjectif-objectif*, privilégions maintenant le second.

En vérité, il est le noyau de la problématique classiste, quant à la question de la pensée. En effet, dans la vision classiste, le noyau de la pensée n'est pas la *conscience*, mais l'État. C'est pourquoi faire de l'aliénation et des rapports de production – c'est le cas de l'école de Francfort – le centre de cette pensée est un détournement.

Dans la dialectique de l'objectif et du subjectif, la difficulté de la copensabilité se donne dans l'impensabilité du subjectif. Le subjectif est exempté de la qualité de réel. Dans la dialectique du subjectif et de l'objectif, c'est la catégorie de réel, et non l'appartenance du subjectif à l'ordre du réel, qui pose des difficultés d'identification. La catégorie de réel est difficile à établir dans la dialectique du subjectif et de l'objectif, et la totalité va pallier cette difficulté en se présentant comme un réel abstrait.

Alors que dans la première dialectique la totalité est le moyen d'une nomination du subjectif, dans la seconde dialectique la totalité va être le réel, et cela singulièrement dans la problématique matérialiste. C'est dans la problématique matérialiste que ce glissement est le plus manifeste, provoquant une forte tension dans les rapports du subjectif à l'objectif.

9. Situation, prescriptif, descriptif

Si chaque pensée établit sa problématique du réel, celui-ci est toujours à identifier. Il n'existe pas de pensabilité du réel hors d'une connaissance, et hors d'un protocole singulier d'identification. Comment une problématique de la singularité qui maintient la catégorie du réel ne débouche-t-elle pas sur une multiplicité foisonnante des réels? C'est la catégorie de *situation* qui répond du maintien de celle de réel, sans pourtant sauvegarder une problématique de l'Un ou de la totalité. La catégorie de situation opère en prenant acte de la multiplicité des champs de connais-

sance, sans que cette multiplicité rende toute déclaration ou énoncé sur la situation¹ impossible, en arguant que chaque champ de connaissance est en état de proposer son énoncé sur la situation. Il n'existe de pensabilité du réel que liée à un protocole singulier d'identification, l'un relevant de la science, et l'autre relevant de la connaissance. La multiplicité des réels et leur hétérogénéité renvoient à la différenciation de la science et de la connaissance, c'est-à-dire aussi à l'opposition entre descriptif et prescriptif que l'on va exposer.

Le descriptif est de l'ordre de la répétabilité. Il est l'être de la scientificité du réel. Le prescriptif relève de la catégorie de situation et désigne ce qui ne se répète pas ; il ouvre au traitement de la question du possible. La *totalité* ne stipule pas l'homogénéité ou la composition possible des différents réels, ni ne soutient leur irréductibilité. Elle aménage, dans la vision scientifique, une pensabilité commune entre la science et la connaissance, en réservant la possibilité d'éléments circulant de l'un à l'autre. Elle est ce par quoi ne se prononce pas l'incompatibilité entre science et connaissance.

Le prescriptif est, lui, strictement de l'ordre de la connaissance. Il exclut la *totalité*, qui, elle, réserve toujours une place au descriptif, au rapport de la pensée et de la réalité, c'est-à-dire au rapport de la pensée, entendue au sens le plus courant du terme (soit comme connaissance, soit comme science, soit comme intellectualité), et de la réalité. Or, pensée et réel ne sont pas contemporains dans la pensée. Il n'y a ni simultanéité chronologique ni coprésence logique, mais décalage. Pensée et réel ne sont ni donnés dans le même temps (sinon on serait dans la copensabilité), ni donnés dans le même énoncé : c'est ce que pose la problématique des deux énoncés.

Il y a deux traitements de ce décalage : le descriptif ou le prescriptif. Le descriptif, indicateur de la pensée scientifique et de la démarche en extériorité, traite le décalage en l'annulant, postulant

1. La politique, exemple d'une pensée en intériorité, est-elle un champ de connaissance ? Si elle est un champ de connaissance, pourquoi la catégorie de situation n'est-elle pas elle-même dans ce champ ? Il n'y a aucune généralité. Situation est le nom de l'inconnu.

qu'il n'y a de pensée que la pensée scientifique du réel. Il procède à l'aide de lois, de variables, de paramètres, d'indicateurs, qui constituent l'être de la scientificité du réel ; cet être n'est pas un être en soi, mais un être décrit. Le descriptif pose le devoir-être du réel, du point de la science, et s'installe entre l'être et le devoir-être. Pensée du descriptif et pensée de l'énoncé sont évidemment distinctes.

Dans la *totalité*, qui soutient la copensabilité des sciences et des connaissances (elles incluent le subjectif) en proposant à la connaissance le modèle des sciences, la tension descriptive est très grande, car renoncer au descriptif signifie renoncer à la pensabilité compatible. La *totalité* permet une pensée du réel sous la forme d'une composition possible de la multiplicité des protocoles, du descriptif et du subjectif dans l'unicité de la pensabilité.

Le *prescriptif* est une autre résolution du décalage entre pensée et réel, qui, loin de l'annuler, s'y établit. Le décalage prescriptif résout la tension entre l'énoncé I, *les gens pensent*, et la pensabilité ouverte par l'énoncé II, *la pensée est rapport du réel*. Le rapport entre les énoncés I et II ne se présente pas comme un rapport en miroir, expressif ou transitif. Il ne suppose pas que l'énoncé I est l'énonciation, dont l'énoncé II serait la réalisation. L'énoncé I n'est pas davantage la substance, et l'énoncé II l'essence. Le prescriptif est l'articulation des deux énoncés dans le *nom* et le *lieu du nom*. Le prescriptif n'est pas le devoir-être du réel en regard de la science, comme l'est le descriptif. Il est le devoir-être de la pensée dans son rapport au réel.

Le prescriptif devient certes alors l'hypothèse faite sur l'existence d'une force d'âme, telle que le protocole ininterrompu du réel, tenu pour ce qu'il est, puisse être supporté et affronté, si par force d'âme on entend la force d'une pensée, dont la décision ne s'effondre pas. En d'autres termes, c'est faire l'hypothèse que la poursuite de la pensée peut être tenue. Le *descriptif* relève de la pensée scientifique de la science, le *prescriptif* relève de la pensée de la pensée. Dans l'épreuve de la pensée, appelée parfois action, pratique, ou enquête, le *prescriptif* indique que la pensée est requise d'organiser le retour à la pensée, soit en confortant les énoncés, soit en en formulant de nouveaux, sans se perdre. On

pourra donc dire que ce n'est pas parce que la pensée est rapport du réel qu'elle peut faire l'économie d'elle-même.

10. Totalité, unicité

La totalité organise le multiple des intellectualités, leur hétérogénéité, et l'hétérogénéité de la science et de la connaissance. Le mouvement de la totalité est de tendre à l'unité, ou à ce que j'appelle l'*unicité*. Sans ce mouvement vers l'unicité, le multiple, qu'il soit connaissance ou science, risque de l'emporter en mettant en état de dispersion science et connaissance. La dialectique du subjectif et de l'objectif produit alors la catégorie de totalité – comme ce qui rend copensables ces différents domaines – en faisant l'hypothèse d'une unité dans la pensée des différentes connaissances, laquelle fait pièce à l'hétérogène et au multiple. La totalité agit comme unité. C'est cette unité en intellectualité que j'appelle *unicité*. Elle va hésiter ; l'unicité n'est pas stable. Son mouvement de balance va de l'unicité de la pensabilité à l'unicité du réel, sans préciser s'il est là ou à venir. La totalité est constituée de ce va-et-vient, étant à la fois une totalité concrète (unicité du réel, tout déjà là chez Althusser, société chez Marx ou Durkheim) et une totalité abstraite, noyau d'une pensabilité générale, transverse aussi bien de la science que de la connaissance, sans pourtant présenter une méta-science. Elle est ce par quoi se maintient la thèse d'une unité du réel et celle d'une unité de la pensée, au-delà de la multiplicité des disciplines et des protocoles.

11. Louis Althusser

Le texte d'Althusser « Contradiction et surdétermination¹ » pose le problème, avec la notion d'*instance* (économique, politique, idéologique) qui va être au centre de sa résolution. Les instances

1. Dans *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1966.

sont des éléments de la structure, c'est-à-dire de la totalité sociale, ou formation sociale, et sont aussi présentes dans la totalité comme multiplicité de son hétérogénéité. L'instance est un élément de la structure, mais la multiplicité de l'hétérogène dans la totalité se dit aussi sous la notion d'instance (et, on le verra, de contradiction). Quant à l'unité, elle est présente dans la totalité avec la notion de *surdétermination*. La surdétermination articule la multiplicité des instances, et ouvre à ce que, dans la multiplicité, l'une des instances soit dominante. Or, qu'une instance soit dominante n'est pas une caractéristique de l'instance, mais du tout. Il n'y a de tout déjà là, c'est-à-dire de totalité, que surdéterminé. La surdétermination est une propriété du tout et permet de le penser au-delà de la diversité des instances, lesquelles, prises en elles-mêmes, ne peuvent être recomposables dans une unité du tout. La surdétermination assure la fonction de l'unicité. Mais l'instance induit aussi la contradiction. Une première strate de l'analyse d'Althusser se fait donc en termes d'instance et de totalité. Une seconde étudie l'instance, référée à la catégorie de contradiction.

L'analyse de la surdétermination, et de l'instance en tant que dominante, se meut aussi dans une problématique de la contradiction, qu'Althusser emprunte à Mao Tsé-toung.

Dans le texte *De la contradiction*, qui date de 1936, Mao Tsé-toung distingue la contradiction principale de l'aspect principal de la contradiction. Or, chez Mao Tsé-toung, contradiction principale et aspect principal de la contradiction désignent l'une l'analytique, l'autre le prescriptif. Le point de vue analytique est celui où la contradiction est dite principale en ce qu'elle est assignable à une vision matérialiste et dialectique du processus, laquelle soutient que toute chose est mouvement, et déséquilibre ; toute situation, par exemple historique, n'est qu'un moment précaire, transitoire, produit elle-même d'autres moments transitoires ou d'autres contradictions. La saisie de la contradiction principale se fait descriptivement. L'aspect principal relève, lui, du point de vue prescriptif. L'aspect principal de la contradiction est une thèse politique à partir de laquelle on peut analyser les différents aspects d'une contradiction (dans le texte cité, entre les Japonais

et les Chinois), du point de leur devenir probable ou possible. L'aspect principal est le pari sur le devenir de la contradiction.

Althusser va fondre contradiction principale et aspect principal de la contradiction dans la notion de surdétermination, rassemblant en un seul terme la perspective prescriptive et la perspective analytique et descriptive. En conservant le prescriptif, même en alliage, il préserve l'intelligibilité de la décision politique, qui doit outrepasser la simple prise en compte de la multiplicité des instances. L'analytique, étant de l'ordre du descriptif, ne peut suffire à la décision politique. Si la décision politique se trouve simplement confrontée à la multiplicité des instances, l'hétérogénéité intellectuelle entre la décision politique et l'analytique des instances éclate, ce qui conduit, comme cette analytique est le matérialisme historique, à une opposition irréductible entre la politique et la science, ce qui est impossible pour Althusser.

Il y a donc un problème singulier qu'Althusser veut résoudre : penser le rapport de la politique et de la science. Or toute l'entreprise d'Althusser tend à s'éloigner de la réversibilité dogmatique entre politique et science, propre à la vision stalinienne. L'œuvre d'Althusser¹ doit être comprise comme ce qui cherche à prononcer la péremption et la clôture de la pensée stalinienne. Tant parce qu'il pourrait s'agir d'une instance supplémentaire qu'en raison de son intellectualité particulière, et à cause des problèmes que pose la copensabilité dans une problématique de la totalité, donner une place à la politique est une question critique. La surdétermination permet de résoudre cette question, en se présentant comme l'unicité dans le tout complexe. Deux thèses établissent le rapport des instances entre elles par le placement de la surdétermination ou unicité. L'une porte sur l'économie ; l'autre sur la politique. Est donc ouverte immédiatement la question du rapport d'une instance au reste du tout. Repérer si ce rapport est celui d'une instance aux autres instances, prises une à une, successive-

1. Voir Sylvain Lazarus, « Althusser, la politique et l'histoire », dans *Politique et Philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, ouvrage collectif sous la direction de S. Lazarus, Paris, PUF, 1993.

ment, ou bien le rapport au tout, moins l'instance en question, est décisif. Althusser réfute tant l'expressivité dogmatique que l'humanisme, fût-il marxiste. La première thèse, qui s'oppose à l'économisme stalinien, pose que l'économie, en tant qu'instance, ne décide pas de tout, elle ne décide pas des autres instances. Les instances sont à ce moment-là dans le désordre.

La seconde thèse porte sur la politique. Althusser ne soutient jamais que la politique est de l'ordre du subjectif, mais il ne s'engage pas non plus dans la thèse adverse, à savoir que la politique n'est pas de l'ordre du subjectif. Si la politique n'est pas une pensée de l'ordre du subjectif, elle ne se réduit pas non plus à l'instance dite « le politique », instance pure, qui désigne le juridique et le constitutionnel, ou l'État. La politique s'appréhende par son processus : la lutte de classe.

La première thèse ouvre au rapport des instances entre elles dans le tout : si l'économie ne décide pas, alors comment se dispose le tout ? La deuxième porte sur la politique, qui est un procès sans sujet, à condition que la thèse d'Althusser sur l'histoire convienne à la politique. La confrontation de la première thèse et de la seconde aboutit à la question du rapport de la politique aux instances ; pour l'instant, la politique n'est pas possible. A elle seule, la question du rapport des instances se résout, soit par l'expressivité mécaniste et l'agrégation des instances, soit par leur distribution dans un multiple inconciliable, produisant, dans le premier cas, la politique stalinienne, dont Althusser ne veut pas, dans le second, l'absentement de la politique, dont il ne veut pas non plus.

La surdétermination est ce par quoi une compatibilité de la politique et de la problématique des instances est posée. Cette compatibilité suppose qu'une nouvelle thèse soit énoncée sur le tout. Le tout est surdéterminé, mais dans des formes non staliniennes : l'économie n'est pas la surdétermination omniprésente, et cependant il y a toujours surdétermination par une instance. C'est du rapport de la surdétermination au dispositif des instances que la politique est rendue possible. Elle est, à la fois, scientifique et non réductible à une instance. La surdétermination permet d'articuler

(et de maintenir) une logique de lutte de classe à une analyse en termes d'instances et de tout-déjà-là. Si la lutte de classe est expressive des instances, et en particulier de l'économie, la politique n'a pas de champ propre et il n'y a pas de subjectif. Si la lutte de classe et la politique sont laissées à la discrétion d'un comité central, elles varieront selon les occurrences et les opportunités : le subjectif n'est toujours pas établi. L'entreprise d'Althusser apparaît comme une tentative contre Staline, et après Staline, de proposer une compatibilité entre la politique et le marxisme, quitte à refondre ce dernier. La problématique des instances et de la surdétermination est le centre de cette refonte. Enfin, quant à ce qu'il en est de l'histoire, de la philosophie, et de la politique, tout en ne soutenant pas qu'elles sont absolument séparées, Althusser les identifie séparément. On a donc affaire à une problématique du multiple, et non pas à une problématique de la multiplicité, c'est-à-dire à une problématique où chaque connaissance déploie sa pensée singulière. Il y a un multiple des connaissances – sans intellectualité de la multiplicité – donné comme possible en raison des notions d'unicité et de totalité.

La totalité désigne le caractère en soi du réel. Le multiple des connaissances n'épuise pas le réel, le caractère en soi du réel, que la totalité présente en rendant possible une non-correspondance entre le champ des connaissances et l'être-là du réel, ou tout-déjà-là. La notion ne sert pas seulement à la composition des connaissances, ni à établir leur coprésence, mais à éviter que le réel résulte de la simple sommation, par ailleurs impossible, des réels de chaque discipline. Par elle est proposé un réel compatible avec chaque connaissance, mais ne s'y réduisant pas, capable de supporter une connaissance obscure, le réel de la totalité pouvant se substituer à l'absence de réel d'un champ de connaissance. La totalité permet une indétermination relative sur ce que j'appelle le lieu du réel de certains champs.

L'unicité relève de la question de la pensabilité et de la non-multiplicité de la pensabilité. Cette notion désigne une matrice de la pensée applicable à toutes les disciplines. Si la totalité renvoie à une problématique de la composition du réel, l'unicité renvoie à

la pensabilité de cette composition. L'unicité n'est pas la catégorie de pensabilité de la totalité, mais la catégorie de pensabilité du caractère multiple de la totalité dans un Un de la pensée. C'est une catégorie de la dialectique de l'Un et du multiple, à condition de bien poser que l'Un n'appartient pas à la totalité ; il est celui de la pensabilité à propos de la totalité.

Dans une problématique de la totalité, certains champs peuvent être paradoxalement indéterminés, car la catégorie de réel est elle-même en partie indéterminée. Le réel est en excès sur les champs de connaissance, et, dès qu'est interrogé un champ obscur, il renvoie à la totalité. L'obscurité d'un champ est homogène à l'obscurité d'une partie du réel eu égard à l'ensemble des champs. La problématique en termes de totalité a pour effet de rendre obscur l'un de ces champs, et de permettre de penser à la fois l'unicité du réel et la diversité (on ne peut pas parler là de multiplicité) des processus et des connaissances. Chaque domaine de connaissance renvoie à son champ, ou à son instance, et au fait qu'il est copensé.

12. Noms sacrifiés et questions de l'histoire

a) L'opération

Dans une pensée de la singularité, au contraire, ce n'est qu'à partir de l'existence du champ que la pensée du champ se déploie. Dans la pensée de la totalité, le nom d'un champ se dit deux fois : en regard du champ du nom et en regard de la totalité et de sa copensabilité. Se créent des situations de déséquilibre, où l'existence du champ propre du nom devient aléatoire et où le maintien du nom ne s'opère que grâce à la copensabilité. Ces situations sont celles des noms sacrifiés.

Les noms sont distincts : ce que chaque nom traite ne peut se partager avec ce qui est traité par un autre nom. Les concepts peuvent s'exporter, pas les noms. La problématique de la totalité, qui est celle de la copensabilité, n'est affirmable qu'au prix de noms

sacrifiés. C'est dans cette perspective qu'il faut entendre la volonté d'Althusser de réidentifier le nom de la philosophie et celui de la politique¹.

Du point de vue de la dialectique du subjectif et de l'objectif, la copensabilité s'explique différemment. C'est la notion d'État et son rapport à la totalité qui en rendent compte. Dans la dialectique de l'objectif et du subjectif, l'un des opérateurs centraux est, on l'a vu, la conscience. Dans la dialectique du subjectif et de l'objectif, l'État est l'opérateur central. Les registres d'intellectualité sont différents dans ces deux dialectiques. La dialectique de l'objectif et du subjectif relève d'une détermination (la forme de conscience est déterminée, induite par les conditions matérielles d'existence). La dialectique du subjectif et de l'objectif relève de l'opération. Le passage de l'objectif au subjectif est une détermination, et le passage du subjectif à l'objectif une opération. Ce sont des logiques entièrement différentes. La tension entre détermination et opération s'induit du jeu alterné des deux dialectiques et se présente dans l'opposition de la *conscience* et de l'*État*. L'État, lui, relève à la fois d'une procédure de détermination et d'une procédure d'opération. C'est une entité déterminée et opérante, à la fois descriptive et prescriptive. Déterminée : dans l'historiographie classiste, l'État est le reflet de la société et des classes. Opérante : la catégorie qui identifie l'État comme opération est le pouvoir. Entre l'État et la totalité, les rapports sont complexes. L'État se donne comme relevant des deux spécifications, de la détermination et de l'opération, alors que la totalité se présente comme neutre, c'est-à-dire comme échappant tant à la détermination qu'à l'opération. Les caractéristiques de neutralité et d'indistinction de la totalité, quant au registre soit du prescriptif, soit du descriptif, sont inhérentes à la copensabilité. La double identification de l'État, son caractère hybride écartent la neutralité et l'indistinction. L'État n'est pas le nom de la totalité, il est le produit d'une dialectique.

1. Voir Sylvain Lazarus, « Althusser, la politique et l'histoire », dans l'ouvrage collectif déjà mentionné.

L'histoire est une pensée rapport de l'État. Qu'en est-il de l'histoire quant à l'opération et à la détermination ? Question d'autant plus complexe que, selon les cas, elle use de l'une, de l'autre, ou de l'une et l'autre. Quant à Marx, il va soutenir que l'histoire relève de la détermination et de l'opération. C'est à ce titre qu'elle pourra subsumer la politique, et l'inclure. Identifiée par l'opération et la détermination, l'histoire se noue à la politique par l'opération, à l'État par sa double détermination.

b) Moses Finley

Me réservant d'examiner dans toute son extension la question de l'histoire, je vais cependant analyser ici une pensée historique particulière qui se situe en exception de la dialectique de l'objectif et du subjectif : celle de Moses Finley. Finley doit être considéré comme la figure inaugurale de la rupture d'avec la pensée classiste de l'histoire.

Moses Finley n'est pas un dialecticien : la question de l'État n'est pas au centre de ses préoccupations ; c'est un historien du subjectif et de l'invention. Dans *Mythe, Mémoire, Histoire* et dans *L'Invention de la politique*¹, il ne place l'histoire ni du côté de l'opération, ni du côté de la détermination ; l'histoire ne requiert aucune dialectique.

Pour Finley, il y a invention de l'histoire chez les Grecs, et son surgissement ne peut se comprendre comme le passage d'une conception mythique du passé à une conception rationnelle du passé. En outre, la supposée rupture entre vision mythique et vision rationnelle du passé ne convient pas pour caractériser l'histoire car la catégorie de passé ne l'identifie pas, Marc Bloch avait déjà insisté sur ce point. Et la rupture avec le mythe n'en caractérise pas l'irruption ; chez Hérodote lui-même, père de l'histoire, la référence au mythe est maintenue. L'invention de cette disci-

1. Moses Finley, *Mythe, Mémoire, Histoire*, Paris, Flammarion, 1956 ; et, du même, *L'Invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1966.

plaine, et de cette pensée, ne se fait pas contre la poésie épique et le mythe, mais à côté d'eux. Si l'irruption de l'histoire ne se réduit nullement à la rupture avec le mythe, l'histoire ne se constitue donc pas par une rupture rationnelle, au sens positiviste du terme : qu'il lui faille la datation, et la laïcisation du récit, est symptomal, et nullement constitutif. Ces deux réquisits ne l'identifient pas comme matière et on ne doit pas voir là son origine.

L'histoire pour Finley est une *capacité*, et c'est une capacité *séquentielle*. *Mythe, Mémoire, Histoire* a pour but d'élaborer la nouvelle problématique de l'histoire, à partir de l'établissement de ce point. L'histoire ne doit pas être comprise comme positiviste (identifiée par sa différence d'avec le mythe), ni comme structurale, en étant envisagée à partir de l'État, mais être adossée à des moments d'existence singuliers et correspondant à une capacité subjective provisoire. Il y a subjectivité lorsqu'il y a contemporanéité des consciences avec la séquence dite historique. Finley prend donc le contre-pied de l'hypothèse classiste de la permanence de l'histoire.

Pour Finley, l'histoire n'est pas un invariant ; toute société, toute période, n'a pas nécessairement d'histoire. Il y a des sociétés qui ne produisent pas d'histoire, et pas seulement les sociétés sans écriture et sans État. L'absence d'histoire n'indique pas un problème de sources. Pour qu'il y ait de l'histoire, il faut qu'existe une *génération* ayant pensé sa propre situation ; alors, l'histoire de cette génération est possible pour elle-même et pour les historiens ultérieurs. Il n'existe donc pas toujours une capacité à l'histoire. Celle-ci n'est pas même un récit, c'est une pensée, et une pensée contemporaine d'elle-même. Si une génération n'a pas « couché par écrit » son histoire, celle-ci est à jamais perdue, et seules l'archéologie et la reconstitution sont possibles.

On peut donc énoncer deux thèses : il n'y a d'histoire que contemporaine d'elle-même et un point de conscience est nécessaire pour qu'elle existe. Par conséquent – c'est la seconde thèse –, l'occasion d'une histoire contemporaine d'elle-même n'est pas toujours donnée. Finley ne dit pas qu'il y ait besoin d'un point de conscience ; pour lui, c'est en regard de l'existence d'historiens

que se pose la question du point de conscience. Mais, quoi qu'il en soit, s'il y a une capacité subjective, il y a des historiens pour la dire : Thucydide pour la guerre du Péloponnèse, Lissagaray pour la Commune de Paris, le cardinal de Retz pour la Fronde ou Saint-Simon pour la cour de Louis XIV.

Une telle pensée, une telle capacité ne sont donc pas le propre de toute génération, mais seulement de certaines d'entre elles. L'intérêt d'une génération pour son histoire n'est pas une réflexivité, mais une démarche en conscience. Celle-ci n'étant pas constante, ni présente dans toute société, ni dans une société à tout moment, l'histoire apparaît sous condition de la conscience.

L'histoire est une situation des pensées, ou des consciences, qui permet à des historiens, soit contemporains, soit ultérieurs, d'investir cette situation et de proposer des énoncés et des formulations à son endroit. Il est donc essentiel qu'existent de telles situations. Quand elles n'existent pas, s'il n'y a pas d'histoire possible – non, encore une fois, pour des raisons de sources –, c'est que la *matière* (catégorie sur laquelle je reviendrai) de l'histoire manque. Le grand déplacement proposé par Finley est de soutenir que la matière de l'histoire est circonstancielle, et qu'elle est une capacité de l'époque considérée, avant d'être une capacité de l'historien. Or cette capacité de l'époque ou de la génération n'est autre que la politique. L'œuvre de Finley cesse de proposer à l'histoire un champ invariant, un objet ou une structure, et délie l'histoire de l'État pour la lier à la politique. C'est pourquoi on peut dire que la conception que Finley propose est celle d'une histoire en intériorité.

C'est dans ces termes que Finley a réfléchi l'invention de l'histoire chez les Grecs ; s'il souligne qu'elle est contemporaine de l'invention de la *polis*, il pose surtout qu'elle est contemporaine de l'invention de la politique. Histoire comme point de conscience, histoire comme non permanente, et comme invention, histoire déliée de l'État et liée à la politique éloignent l'entreprise de Finley de toute catégorie d'opération. En montrant que l'histoire accepte la catégorie d'invention, en soumettant l'intelligibilité de l'histoire à l'examen des conditions de son invention, Finley exclut

l'opération. La catégorie d'invention s'oppose à celle d'opération entendue comme rationalisation, laquelle tente de réaliser l'adéquation de la conscience et du monde, du subjectif et de l'objectif. L'opération procède à une rationalisation, supposant le progrès de l'irrationnel au rationnel, thèse caractéristique de ceux qui soutiennent que l'histoire naît d'une rupture d'avec le mythe. La catégorie d'invention vient supplémer l'opération ; elle ne vient pas prendre sa place, ce qui nous renverrait à la vieille catégorie historiciste de la transformation. Là où il y a invention, il y a de l'en-plus, qui pour cette raison est précaire.

La politique est, elle aussi, une invention. Dans *L'Invention de la politique*, elle ne se réduit ni à l'État, ni aux classes, ni à la gestion du social, ni au pouvoir : invention spécifique, elle n'est donc pas permanente ; dans une pensée de la politique, on la dira séquentielle et rare. Finley va se trouver à la tête de deux inventions, l'histoire et la politique. Sont-elles séparées ou renvoyées au même socle ? Il ne tranche pas, ne statue pas sur la séparation de l'histoire et de la politique, montrant ici la limite de la notion d'invention. Certes, pour réfléchir la question de la séparation entre l'histoire et la politique, Finley aurait été contraint de chercher dans l'histoire mondiale l'invention de la séparation de l'histoire et de la politique – dans mes termes, de chercher Lénine –, ce qui n'était pas son propos. La séparation de la politique et de l'histoire n'est pas un objet historique, elle appartient au champ politique contemporain, et passe par la catégorie de singularité autant que par celle de mode historique de la politique.

Pour ce qui est de lui, le travail de l'historien est clair : il consiste à identifier les catégories que chaque période historique, c'est-à-dire chaque génération produisant de l'histoire, déploie. Ce faisant, Finley donne très précisément un exemple de démarche non définitionnelle, puisque la catégorie d'histoire est entièrement construite dans le protocole de son investigation. Et, prenant la connaissance historique au moment de son invention (avec Hérodote et Thucydide), qui est contemporaine de celle de la politique, il poursuit le but polémique de détacher l'histoire de sa tradition positiviste, et de la nouer à la politique. La démarche de l'histoire

devient un processus en intériorité, que Finley oppose à une démarche en extériorité, où l'histoire est l'histoire de l'État. Finley ouvre ainsi à l'hypothèse d'une histoire sans l'opération, c'est-à-dire en subjectivité, et dans un lien de contemporanéité à la politique, contemporanéité qui renvoie à la catégorie de génération.

c) *Histoire, historiographie, classe*

Appelons « historiographie » l'histoire classiste, qui apparaît au début du XIX^e siècle et caractérise le travail des historiens : Guizot, Michelet, Thierry, Quinet, jusqu'à Aulard. Mais cette notion désigne plus encore l'émergence d'une pensée historique dont la différenciation d'avec une pensée de l'histoire est constitutive. La pensée de l'histoire, ou la philosophie de l'histoire, pose qu'il n'y a de pensée de l'histoire que dans la philosophie de l'histoire. C'est la thèse de Hegel. A l'opposé, apparaît au début du XIX^e siècle une pensée historique, qui est le rapport, en pensée, des historiens à l'histoire qu'ils font. Or, dans cette pensée historique, qui est l'historiographie, c'est le concept de *classe* qui est le concept central. Le concept de *classe*, Marx l'indique bien dans sa lettre à Weydemeyer, n'est pas un concept marxiste. C'est un concept commun aux historiens et aux économistes, circulant dans l'intellectualité du moment.

Ce concept est central dans le travail des historiens, pas simplement en raison de son usage descriptif, mais en ce que la *classe* est la catégorie opératoire sur la question de l'État, soit qu'il s'agisse de l'État de classe, soit de l'État au-delà des classes, et de la Nation. L'historiographie apparaît donc comme une problématique qui convoque à la fois les classes sociales et l'État, leur rapport spécifiant les différentes écoles. La question devient prédominante, alors qu'au siècle antérieur le débat ne porte pas sur l'État, mais sur les bons gouvernements, ou sur les formes, républicaines ou monarchiques.

Les formes de gouvernement, au sens que l'expression a dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu, ne s'adossent pas à une problé-

matique de l'État, des classes, ou de l'histoire. Chaque forme de gouvernement, on le sait, est identifiée par son principe, ce qui revient à effectuer une analyse de la conscience et du prescriptif subjectif de chaque forme de gouvernement. En ce sens, *L'Esprit des lois* relève de la politique telle qu'on l'entend ici et certes pas de la question de l'État. De plus, Althusser¹ a parfaitement montré que les climats étaient subordonnés aux principes et non le contraire. Il n'y a ni déterminisme par la classe – qui n'existe d'ailleurs pas –, ou par l'État, ni, en substitution de celui de l'État, un déterminisme par les conditions naturelles.

L'État apparaît au XIX^e siècle en partie comme l'objet d'un déterminisme par les classes. Il est déterminé, et c'est dans ce sens que je parle de détermination. Avec Montesquieu, la catégorie *forme de gouvernement* est dans le subjectif et pas dans l'opération, ni dans l'État, ni dans l'histoire. On voit en quels points je me démarque de la passionnante lecture qu'Althusser fait de Montesquieu.

Althusser montre admirablement, contre les lectures juridiques et sociologiques de Montesquieu, que le principe est ce qui fonde l'esprit des lois, c'est-à-dire les lois analysées du point de leur esprit. Et, fidèle en cela à son allégeance à Marx, il découpe chez Montesquieu un espace de copensabilité entre le subjectif (les principes) et l'objectif, non pas dans la forme de l'économie, mais dans ce qui en tient imparfaitement lieu (l'étendue des empires, les climats, la nature), permettant de repérer chez Montesquieu une totalité concrète, imparfaite.

Le dispositif d'Althusser est très particulier : on y trouve à la fois le primat du subjectif et la circulation de l'opération et de la détermination, sans pourtant que s'établisse une problématique de l'État, et sans historicisation explicite. C'est parce qu'il y a circulation entre opération et détermination qu'il n'y a pas d'étatisation et d'historicisation, qui, elles, supposent qu'il n'y ait pas de circularité complète entre les deux notions. On voit bien pourquoi chez Montesquieu la totalité concrète (unité des principes et de la

nature) est inaccomplie, l'économie lui manque, c'est-à-dire l'histoire. Et Althusser fait grief à Montesquieu de ce qui est considéré ici comme sa grande qualité : ne pas se situer dans l'ordre de la détermination.

Antérieurement au XIX^e siècle, il n'y a pas de problématique de l'État. La classe doit donc être considérée comme le principe de modernisation de l'investigation historique. La classe et l'État deviennent les catégories de la nouvelle modernité, distingués des formes de gouvernement et des principes, actifs auparavant. Au XIX^e siècle, l'apparition de l'histoire classiste se fait donc dans une nouvelle configuration : on passe d'une démarche en termes d'ordre à une démarche en termes de représentation. La classe est, à travers la question de l'État, ce qui va faire accéder l'histoire classiste à sa pensabilité. Aussi bien, la classe est la notion qui permet de répondre à la question de ce qui est pensé dans la pensée historique. D'autre part, la pensée de l'État, sous l'effet de la Révolution française et de l'Empire, est soumise à une pensée de la fracture. Le rapport entre cette fracture et l'État est un point abordé par tous les historiens : Tocqueville l'étudiera dans *L'Ancien Régime et la Révolution* en privilégiant l'État et les institutions et en leur subordonnant les classes et les fractures. La Révolution française n'aurait pas dû avoir lieu puisque, soutient Tocqueville, l'Ancien Régime avait déjà réalisé les réformes que la Révolution demandait. Marx, lui, va faire de la catégorie de classe la catégorie majeure, et l'État va lui être interne : il n'y a d'État qu'un État de classe. Donnée l'expressivité entre l'État et la classe dominante, la notion de fracture sera dans une dépendance logique absolue à celle de classe : Marx assignera la fracture de l'Ancien Régime à son caractère de classe. L'historiographie se déploie donc dans les notions de classe, d'État et de fractures. A travers ces notions, elle aborde celles de révolution et de démocratie.

En regard de la démarche en termes de singularités, la question se pose ainsi : l'historiographie est-elle une singularité identifiée par les catégories de classe, d'État, de révolution, de démocratie ? Ou, avec l'historiographie, a-t-on affaire à une intellectualité, identifiable dans une généralité, dont l'historiographie a été l'ex-

1. Louis Althusser, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris, PUF, 1956.

pression particulière et dont *classe* a été le schéma central ? De ce point de vue, la question de l'histoire, qu'elle soit historiographie ou invention chez les Grecs, est une mise à l'épreuve de la singularité et de la multiplicité.

Dans la pensée historique, *la pensée est rapport de l'État*. Cet énoncé peut être un énoncé d'identification d'une intellectualité spécifique, celle de l'historiographie classiste du XIX^e siècle – c'est une première hypothèse. Ou, seconde hypothèse, l'histoire comme pensée-rapport-de-l'État peut être un énoncé sur l'histoire en général, et sur l'intellectualité historique générale. Si on accepte la première hypothèse, s'il s'agit d'une intellectualité spécifique, on arrive à la conclusion que l'État peut être conçu lui-même comme singulier, caractérisant une longue séquence au même titre que l'analyse du mode révolutionnaire soutient que le nom « révolution » caractérise une courte séquence. Le débat ne porte pas sur la longueur de la séquence, mais sur l'affirmation qu'à une singularité peut être appliqué le concept d'État. Si l'État, en pensée, est singulier, il est spécifique de l'époque classiste et de la pensée classiste ; il y a là une singularité, et l'histoire est du côté de la singularité, donnant à *la pensée historique* comme *rapport de l'État* le statut d'une singularité. Et si cette pensée est en péremption, alors une pensée historique à laquelle semblent nécessaires les notions de classe et d'État n'est plus possible. L'histoire comme pensée-rapport-de-l'État est close.

Si on admet la seconde hypothèse, si l'histoire peut être identifiée comme une intellectualité générale, dont *État* est la catégorie centrale à travers l'énoncé *la pensée historique est rapport de l'État*, il faut établir que l'État n'est pas spécifique à l'historiographie classiste, mais identifie bien une intellectualité historique générale dont l'État serait dans chaque singularité l'indistinct certain.

La critique de la démarche objectale conduit, quant à la pensée et à ses champs, à une pensée en termes de multiplicité, de catégorie et de singularité. L'idée de singularité s'alimente de la séparation : séparation de ce qui est pensé dans la pensée des gens d'avec la pensée du savant ; séparation de la philosophie et de

l'anthropologie ; séparation de la politique et de l'histoire. Par exemple, on a posé la politique comme singulière ; et, dans le même temps, l'énoncé de cette singularité, dans son investigation même, en dispose l'existence dans une multiplicité d'occurrences ou modes, chacun singulier et irréductible à autre chose qu'à lui-même. Singularité et multiplicité donc vont de pair. Et cette marche commune fonde la catégorie qui chaque fois identifie la singularité, et la donne à penser.

L'historiographie est classiste. Dans un premier examen, on peut être tenté d'estimer qu'on a affaire à un dispositif original, et unique, dont la fin entraîne celle de l'histoire. L'autre voie est de penser l'historiographie comme occurrence particulière de la pensée historique, dont la péremption n'entraîne pas celle de l'histoire comme intellectualité.

13. La politique face à l'énoncé I et à l'énoncé II

Réintroduisons le mode historique de la politique, où la politique n'est pas réductible à l'État, où elle existe en intériorité, et s'identifie comme une séquence en pensée dotée de lieux. La politique est rare, et séquentielle. Elle se déploie dans un mode historique, correspondant à la séquence et à des lieux. La disparition du lieu entraîne la péremption du mode.

Eu égard à ce qui vient d'être dit de l'histoire, *historique* dans « mode historique de la politique » indique bien la singularité de chaque mode ; la pensabilité de la politique se donne sous la forme d'une multiplicité des modes. L'énoncé « il y a de la politique » se déploie par l'identification des modes historiques. *Historique* participe donc de l'identification d'un mode, que l'on désigne comme le rapport d'une politique à sa pensée, la pensée étant l'intellectualité et non pas la réitération.

L'énoncé I va-t-il être : *les gens pensent la politique* ? L'énoncé I se dispose-t-il alors comme une pensée de la politique, et donc

comme une pensée historique, étant donné la présence et le statut d'*historique* dans le « mode historique de la politique » ? Et, autre question, le processus 1 est-il : *il y a de la pensée politique* ?

Ce qui se joue là est crucial. En effet, si ce qui est retenu est l'énoncé *les gens pensent la politique*, alors l'anthropologie du nom subsume une pensée de la politique et se propose de couvrir l'espace général de la pensée et des pensées, y compris la pensée politique, pour peu que, chaque fois, on soutienne que les gens pensent (la politique, l'histoire, la philosophie, etc.). Ce qui entraîne une difficulté, portant sur l'identification même de la politique, de l'histoire, de la philosophie. Et, face à cette difficulté, soit on réintroduit la démarche définitionnelle, par des définitions aprioriques et objectales, soit on ne peut pas vraiment les identifier, et elles deviennent des indistincts, ou bien elles s'absentent.

L'autre hypothèse est que l'anthropologie du nom laisse hors de son champ la question de la pensée politique et celle de la pensée de l'histoire (donnée comme rapport de l'État, ce qui attribue à l'histoire une différenciation organique). En réalité, cette solution aurait pour résultat de faire revenir à une conception taxinomique des protocoles et des champs¹.

La singularité de chaque pensée ne s'établit pas à partir d'un énoncé inaugural qui serait « il y a des pensées » et qui poserait axiomatiquement l'existence de la multiplicité. La singularité est une conséquence stricte de la démarche en intériorité et de l'analyse en termes de multiplicités homogènes. C'est pour ces raisons que le processus 1 est *il y a de la pensée* et non pas « il y a des pensées ».

1. Le rapport de l'anthropologie du nom à l'histoire et à la politique n'est ni un rapport de subsumption, ni un rapport d'exclusion. L'histoire et la politique sont, l'une et l'autre, des investigations en pensée, exemplifiantes de la question de la subjectivité. Pour l'histoire, il y a présence de la dialectique de l'objectif et du subjectif dans le rapport à l'État, tout en même temps que l'histoire, on le verra plus spécialement dans l'analyse que je ferai de Marc Bloch, et on l'a déjà vu avec Moses Finley, possède une pensée de la subjectivité. La politique, telle que je l'ai exposée et selon mes propres thèses, est en subjectivité, en intériorité ou en extériorité.

Il est donc important de repréciser la démarche en deux énoncés. L'énoncé I, *les gens pensent*, ne spécifie pas la singularité de ce qui est pensé ; il ne s'agit pas d'une vision *a priori*, mais d'un « il y a », qui établit la catégorie d'intellectualité. L'énoncé II introduit la catégorie de pensée et son rapport : *la pensée est rapport du réel*. La philosophie est une pensée-rapport-de-la-pensée ; l'histoire est une pensée-rapport-de-l'État. Ce sont des pensées différentes. La question de l'histoire, comme celle de la philosophie, se joue donc dans l'énoncé II. Le seul rapport interne soutenu entre l'énoncé I et l'énoncé II est l'anthropologie du nom. Dans tout protocole de connaissance, il y a deux énoncés ; l'histoire et la philosophie sont identifiés par leur énoncé II, avec un énoncé I non précisé. Par contre, la spécificité d'une anthropologie du nom, outre ses deux énoncés qu'elle ne partage avec aucune autre pensée, est que l'énoncé II se déploie de l'intérieur de l'énoncé I : c'est l'anthropologie. Dans les deux autres connaissances, il y a une autonomie relative de l'énoncé II par rapport à l'énoncé I.

La question des disciplines et des champs se constitue exclusivement sous l'énoncé II formulé comme rapport différent : *rapport de la pensée ; rapport de l'État*. Qu'il y ait d'autres énoncés sur la pensée que *la pensée est rapport du réel*, c'est-à-dire qu'il y ait d'autres énoncés II, n'ouvre pas, pour autant, à la pertinence d'articuler ces autres énoncés II à l'énoncé I, qui, lui, est invariant et non spécifié en pensée, non pas invariant de toute pensée, mais invariant de toute anthropologie. Vouloir placer l'énoncé « la pensée philosophique est une pensée-rapport-de-la-pensée », qui est un énoncé de type II, en relation avec l'énoncé I reviendrait à anthropologiser la philosophie. Tel n'est bien évidemment pas mon propos. En effet, sauf dans une anthropologie du nom, qui constitue l'énoncé II à partir de l'énoncé I, toutes les autres connaissances ont des énoncés I divers ; la relation à leur propre énoncé II n'est pas constituée à partir de la singularité fondatrice d'un énoncé I.

On a distingué la pensée-rapport-du-réel ; la philosophie, pensée-rapport-de-la-pensée ; l'histoire, pensée-rapport-de-l'État. Qu'en est-il de la politique ? A-t-elle un rapport propre, ou relève-t-elle de l'anthropologie du nom, ce qui conduit à l'investigation

de son nom ? Ou la politique relève de l'anthropologie du nom, ou la politique se trouve dans une articulation de l'énoncé I à l'énoncé II, où l'énoncé II est soit rapport-de-l'État, ce qui conduit à l'historicisation de la politique et la ramène à son degré zéro, soit rapport-à-la-pensée, ce qui est un habillage philosophique de la politique.

Tout n'est pas pensable, la pensée ne pense pas tout, elle est dans la bascule de l'inconnu sur le connu. La question de savoir d'où la pensée se constitue se pose. On a distingué pensée en intériorité et en extériorité. On a opposé le descriptif au prescriptif, la détermination et l'opération qui en découlent. L'anthropologie du nom ne prétend pas penser la politique, mais penser à partir des modes de la politique, parce que la politique n'a pas d'objet, qu'elle n'est pas fonctionnelle, qu'elle ne relève pas de la dialectique de l'objectif et du subjectif. Et enfin parce que la politique est soustraite à la dialectique de l'objectif et du subjectif, et que, dans la mesure où elle s'établit, à partir de la péremption du marxisme-léninisme, dans l'ordre de la pensée, son rapport du réel est un rapport où le réel n'est pas un objet mais un indistinct. Il y a donc possibilité d'un travail sur la politique en tant que nom.

La politique n'est pas dans le rapport de l'énoncé II à l'énoncé I ; elle est un nom. La catégorie de mode est la catégorie de la politique et ouvre à une pensée de la singularité. Le rapport de la politique au mode est celui du rapport de l'innommable du nom aux lieux du nom. Chaque nom innommable a des lieux, et il existe une multiplicité de modes. La politique est de l'ordre de la pensée et dans un rapport du réel, où celui-ci est un indistinct. La catégorie de l'indistinct suppose que ce n'est pas le réel qui est pensé dans la pensée, et que *la pensée pense le réel* est une proposition irrecevable. De même, la thèse de l'adéquation entre pensée et réalité. Ce qui est en question n'est donc pas ce que pense la pensée, mais ce qui est pensé dans la pensée ; c'est la pensée qu'il faut identifier, et les catégories qui lui sont propres. C'est ce qui caractérise le passage de la démarche objectale à celle en termes de pensabilité. Le face-à-face entre la pensée et le réel, appelé *rapport*, est la pensée dans laquelle le réel est indis-

tingent. Un autre énoncé sur le réel que celui de son indistinction interdit l'accès à la pensée de la singularité. Nous sommes dans la situation étonnante où on ne peut penser que la pensée, et ce qui est pensé dans la pensée, et non ce que pense la pensée.

La difficulté de la pensée historique vient de ce que son arrachement à la dialectique de l'objectif et du subjectif est délicat. Alors, le risque d'une événementialité pure se présente, et l'*État* devient un indistinct, cumulant opération et détermination. Le statut de l'histoire se trouvant grevé par les effets de l'absentement de la dialectique de l'objectif et du subjectif, on comprend le maintien de propositions définitionnelles sur son objet et ses méthodes. L'*État*, enfin, couplé à *totalité* qui, comme notion, se présente comme neutre en termes d'opération ou de détermination, permet des énoncés, qui présentent la pensée historique comme rapport de la totalité, et ouvre à une vision très large de la pensée historique, englobant les mentalités, l'économie, la mode, les religions, l'histoire sociale. Ces différentes « histoires » ne sont que les facettes différentes d'un Un, qui est, en fait, la totalité. Pour identifier pleinement l'État, en tant que noyau de la pensée historique, il faut bien voir que cette notion se concentre en deux autres notions : celle de structure et celle de temps¹. Sous l'État, on trouve donc la structure et le temps, dont « société » n'est que la coalescence. On va maintenant évoquer le temps.

1. Remarquons ici que le structuralisme ethnologique n'est jamais que la même pensée appliquée à un groupe sans État et concret, puisque la structure et le temps sont en réalité les catégories nodales qui sous-tendent la problématique de l'État sur laquelle le structuralisme est prélevé. Réserve est faite de la linguistique, qui est une science matérielle (j'oppose ici les sciences matérielles aux connaissances qui relèvent de la pensabilité).

Noms innommables

Je vais maintenant passer des mots aux noms. Tous les mots ne sont pas des noms simples. L'identification du nom innommable est une procédure qui s'établit par le jeu du nom et des lieux du nom.

La critique de la pensée classiste a été exposée et a conduit à la question de l'histoire, abordée en l'interrogeant sous l'angle de sa singularité, laquelle a été assignée à la formule : « la pensée de l'histoire est rapport de l'État ». Mais la question de l'histoire est aussi celle du temps dont seuls les historiens non historicistes (Finley), ou en transition hors de l'historicisme (Bloch), ont parlé de façon significative. La question en jeu n'est alors plus l'État, mais celle de la polysémie du temps, ainsi que celle de son unicité. Et bientôt celle du temps lui-même. La fin de la pensée classiste doit s'y confronter. Si bien que la question du nom, qui vient alors, doit se mesurer à son tour au statut du temps. Ce dernier est-il polysémique ? dans l'unicité ? ou en absentement pour la question du nom ? Nous étudierons à ce sujet d'abord Marc Bloch, ensuite, derechef, Moses Finley.

La question du temps, de son unicité ou de son absentement, est une question d'importance pour l'anthropologie du nom. Celle-ci n'est en effet constituable qu'à la condition de déployer une problématique de la singularité et une problématique des multiplicités homogènes. L'examen du temps chez Marc Bloch va permettre de discriminer multiplicités homogènes et hétérogènes, point crucial parce que seule la multiplicité homogène dispose le nom innommable. Quant à la multiplicité hétérogène, elle va de pair avec la nomination et la composition complexe.

La thèse de la composition complexe suppose qu'il faut partir d'un tout comme ensemble diversifié et composite. Une telle conception conduit inmanquablement à la nomination du nom et, en ce qui concerne les singularités subjectives, à l'objectivation. Si on cherche de telles objectivations chez les auteurs cités ici en référence, on voit que Moses Finley finit par nommer la politique par le terme d'« invention » ; que Bloch donne un coup d'arrêt à sa démarche en subjectivité en nommant le passé le « donné » ; qu'on trouve très lisiblement, chez Durkheim, la société comme ensemble complexe ; et que, pour Althusser, il y a toujours un tout concret déjà là. Ce n'est pas exactement la globalité de ces nominations que l'on désire pointer. Mais qu'existe une forte relation entre, d'un côté, les énoncés inauguraux et fondateurs et, de l'autre, la nomination ou l'innomination.

La façon dont procède Bloch peut contribuer à illustrer le lien entre énoncés inauguraux et procédures de nomination. Chez Bloch, le temps est une catégorie centrale, en ce que l'histoire est celle des hommes dans le temps, et le temps se donne comme essentiel en ce qu'il ouvre à l'étude en subjectivité. Apparemment, pour Bloch, il n'y a pas de notions globales inaugurales. Mais, à y regarder de plus près, c'est le temps (comparé d'ailleurs au plasma) qui va jouer ce rôle, car c'est avec cette notion que va se mettre en place une polysémie hétérogène. On va le voir : dès qu'il y a une polysémie hétérogène, il y a une nomination, et dès qu'il y a une nomination, il y a une polysémie hétérogène. En effet, Bloch va donner différentes assignations à la catégorie de temps, assignations parfois contradictoires. Est polysémie hétérogène que ces assignations soient contradictoires en ce que certaines proposent une pensée du subjectif à partir de lui-même, et certaines par l'objectif : c'est ce que Bloch appelle la « pensée du dedans et du dehors ». C'est le temps, qui permet de coprésenter, et de copenser, le dedans (les mentalités, par exemple) et le dehors (la structure), et qui recompose des éléments subjectifs et objectifs hétérogènes. Il y a donc hétérogénéité parce qu'une notion polysémique, ici le temps, permet de lier ensemble, et de penser ensemble, ce qui relève de l'objectif et ce qui relève du subjectif. Le temps présente à la fois la

simultanéité et le décalage. Il est dans une multiplicité hétérogène qui fait office de composition complexe.

La polysémie hétérogène s'avère clairement dans l'analyse que Bloch fait du passé et de l'avenir. La catégorie de temps, appliquée à l'avenir, en fait un possible, et, appliquée au révolu, produit la catégorie de passé comme donné. Le temps dans le passé est un donné, dans l'avenir un possible. Donné et possible sont hétérogènes, et le temps se dit en différents sens. Le temps existe donc dans une multiplicité hétérogène. Si on veut expliquer le subjectif à partir de lui-même, ou la pensée par la pensée, rompre avec les multiplicités hétérogènes, qui continuent de porter des ensembles composites et la composition complexe, semble nécessaire.

Une multiplicité homogène est-elle envisageable qui permettrait de ne pas coprésenter objectif et subjectif ? La démonstration se fait en deux points successifs. D'abord, il s'agit de réduire la multiplicité hétérogène – encore une fois, ici, c'est le temps – à l'unicité. On y parvient par la catégorie d'irrépérable, divisé entre irrérepérables advenu et non advenu, ce qui contredit la thèse du passé comme donné, et introduit le possible dans le passé. Le temps alors est dans une unicité. Mais cela n'est pas suffisant : on est toujours dans une multiplicité hétérogène des irrérepérables. L'irrépérable advenu et non advenu nous fait gagner l'unicité du temps qui réduit la polysémie, quoique le temps reste dans l'hétérogène des irrérepérables advenus et non advenus.

Le second point de la démarche est celui d'une rupture. C'est une rupture avec la nomination. Il faut absenter la nomination, productrice de polysémie, il faut absenter le temps, porteur de l'hétérogène des irrérepérables. Et appliquer la problématique de la multiplicité non plus au nom, mais aux lieux du nom. En effet, réduit à son caractère essentiel, l'hétérogène se constitue de la nomination du nom, autour duquel la multiplicité circule. Laisser l'hétérogène, c'est abandonner la nomination du nom. Mais renoncer à la nomination, c'est aussi déplacer la multiplicité : elle n'est plus celle du nom, elle est celle des lieux du nom. Les lieux d'un nom sont une modalité d'existence du subjectif. En ce qui concerne le nom innommable d'une politique – pensons à l'iden-

tification donnée de la politique révolutionnaire –, ses lieux sont la Convention, les sociétés sans-culottes, l'armée de l'an II. Ce sont tous des lieux du nom, et tous homogènes car subjectifs, et subjectifs parce que prescriptifs. Et prescriptifs parce que issus d'une pensée de la politique dont le mouvement essentiel est celui d'une séparation qui inscrit le possible comme caractère rationnel et praticable de cette séparation. Dans le cas de l'innommabilité du nom, la multiplicité se trouve délocalisée (elle est interne au nom singulier), et la multiplicité se trouve transformée : elle est homogène. Elle est homogène parce que chaque lieu du nom est un lieu subjectif, identifié par une prescription. Il y a donc multiplicité homogène si cette multiplicité est argumentée à partir des lieux d'un nom.

Une des thèses centrales de ce livre est celle de la séparation de l'histoire et de la politique, de la nécessité de leur identification respective, et non seulement différentielle. L'examen de la catégorie de temps, et sa mise à distance, va être conjoint à la poursuite de l'identification de la politique et à la séparation absolue de cette dernière d'avec l'histoire. Certes, la critique de la démarche objectale et celle de la dialectique de l'objectif et du subjectif, qui précèdent, introduisent à ces questions, mais ne les règlent pas en ce que ces critiques ont été menées au travers de la mise en cause de la dialectique du subjectif et de l'objectif, des catégories de conscience et d'État, et au travers des catégories de détermination et d'opération, alors qu'il s'agit maintenant d'envisager frontalement la séparation de l'histoire et de la politique. Il était question jusqu'ici, pour une large part, de la critique de la pensée classiste jusque dans ses mécanismes essentiels. La séparation de l'histoire et de la politique, qui ne se résume en aucune façon à la question du dedans et du dehors, peut cependant être introduite par cette opposition et par ce couple, et convoque maintenant à l'examen de la catégorie de temps en ce qu'elle lie et rend copensables le dedans et le dehors et l'histoire et la politique, tout en demeurant, on le verra, dans une subjectivation partielle.

1. L'histoire et le temps

a) *Marc Bloch*

Bloch n'est pas un historien historiciste, c'est un historien de la transition hors de l'historicisme. Il veut rompre avec le positivisme durkheimien et le mépris de l'histoire qu'il entraîne. Il veut, dans un autre ordre, s'éloigner du robespierrisme de Mathiez, considérant finalement que le clivage entre jacobinisme et dantonisme est inopérant et comme à côté. Enfin, il écarte le marxisme-léninisme de la III^e Internationale qui n'ouvre pas pour lui à une vision de l'histoire. La voie de Marc Bloch est singulière. Les notions qui disposent son entreprise sont au moins : les « hommes dans le temps » appréhendés du « dedans » et du « dehors » ; le « temps » lui-même, qui est ce qui lie le dedans et le dehors. Bloch est un historien de la transition hors de l'historicisme parce qu'il assume la question du dedans et du dehors et entre ainsi dans la courte liste des historiens de la subjectivité. Mais Bloch reste dans l'historicisme en ce que, si l'histoire classiste est une phénoménologie proposant une herméneutique et des sens, il les admettra et en cherchera. C'est la raison pour laquelle sa catégorie de temps est si importante, l'herméneutique et la recherche de sens ayant très singulièrement pour catégorie le temps.

Quand on examine la catégorie de temps chez Bloch, apparaît une multiplicité hétérogène qui sert à établir le lien entre le dedans et le dehors, et qui reconduit à une dialectique du subjectif et de l'objectif. La catégorie de temps n'est donc pas en exception de la dialectique. Si elle en participe, c'est cependant dans un autre dispositif, toujours de l'ordre du subjectif, que celui de l'opération et de la détermination. Ce nouveau dispositif est l'opposition entre passé et futur au travers de laquelle Bloch aborde la catégorie de possible.

b) Le métier d'historien

Histoire et politique ne sont pas identifiables et séparables à l'aide d'une simple méthode, où l'histoire s'identifierait par la méthode historique, ce qui renverrait soit à un objet, soit, au mieux, à un champ. Du reste, Bloch propose en lieu et place de méthode et objet les catégories de *matière de l'histoire* et de *métier d'historien*. Le remarquable de son entreprise est que le métier d'historien est l'analyste de la notion de matière qui échappe par là à un éventuel caractère transcendantal. La matière est ce qui désigne la singularité de ce dont il est question dans l'histoire. La matière n'est pas l'objet, ou le contenu d'une discipline, c'est une thèse d'existence, concernant un substrat singulier, tel qu'un processus de connaissance en est possible. Matière, ici, s'établit en un sens nouveau, absolument extrinsèque à l'historicisme, et ne réintroduit d'aucune façon la notion d'objet ou d'objectif, pas plus qu'une dialectique à deux termes (entre la pensée et la matière). Bloch le confirme en refusant la démarche définitionnelle ; il le dit : « Il n'y aurait aucun intérêt à dresser [de l'histoire] une longue et raide définition. » L'historien « définit rarement »¹. L'identification de l'histoire ne passe pas par une dialectique de l'objectif et du subjectif et donc ne convoque pas de définition.

Au sens fort, partir du métier d'historien déploie sur la matière de l'histoire un protocole d'identification par enquête qui pousse la catégorie de matière de l'histoire, et le projet de son examen, vers l'investigation du nom de l'histoire. La matière peut être dite le « nom de l'histoire ». Or, à cause de la catégorie de temps, et, plus encore, malgré cette catégorie, le nom de l'histoire chez Bloch est un nom hétérogène, c'est-à-dire un nom impossible. Ce nom n'est pas innommable, il est impossible. Les noms sacrifiés sont impossibles. « Nom impossible » s'avère le nom de ce qui a été appelé plus haut « nom sacrifié ».

Dans la démarche objectiviste, le temps lui-même est une caté-

gorie objective qui se déploie dans la datation et le compte, ou dans l'analyse du continu et du discontinu, du temps long et du temps court. Ce qui est compté est une catégorie objectivable, une instance, une structure, une forme économique, un type d'État. La question du sens est, elle, issue de l'histoire tourmentée de la structure. Le temps est ce par quoi se donne l'appréhension de la structure, il est la catégorie de subjectivation et d'intellectualité de la structure, parce que c'est aussi une caractéristique de la structure de se développer dans le temps. L'histoire historiciste, qui articule les consciences et les structures par la médiation du temps, est une notion à la fois objective et subjective – objective par le compte, et subjective en ce que la conscience est finalement conçue comme pouvant appréhender la structure, c'est-à-dire l'histoire. Le temps devient ainsi, et sous cette condition, une catégorie en subjectivité. Ce qui est en jeu est une analyse de la catégorie du subjectif à travers celle du temps, où s'avère qu'il n'y a pas de catégorie de temps comme catégorie du subjectif, mais comme catégorie de subjectivation des phénomènes de structure. Car il n'y a rien à penser si ce n'est la structure, et le rationalisme exige que le temps soit compté. Si l'histoire classiste intrique la question du réel et celle du sens par les catégories de structure et de temps compté, pour la conscience, la notion de temps est centrale. C'est à travers elle que la structure peut devenir une catégorie d'intellectualité. L'histoire, qui ne peut assumer une désobjectivation totale du subjectif – ce qui la séparerait trop de la question de l'État, qui est son centre –, construit une catégorie du temps compatible avec une objectivation minimale du subjectif.

c) Le temps comme fonction distributive et opérateur de compatibilité entre science et conscience

L'histoire, pour Bloch, affronte à la fois les hommes dans le temps et le temps (le temps des structures). Mais ce qui est remarquable est que le temps, au lieu d'être réduit à l'objectif et au sub-

1. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1974, p. 143.

jectif (on aurait alors affaire à Chronos et Conscience), fonctionne en opérateur multiple, constituant une polysémie nécessaire, laquelle conduit à une multiplicité hétérogène. Il y a temps et temps. Une complexité multiple de la catégorie du temps, sans que le principe de cette complexité soit explicitement donné dans la dialectique du subjectif et de l'objectif, apparaît. Le temps, comme opérateur multiple, est le lieu de l'histoire en ce qu'il aura chez Bloch une fonction de distribution.

Le dernier texte de Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, texte des années d'exil et de résistance, où, après avoir, avec *L'Étrange Défaite*, analysé la débâcle de juin 40, il dispose à mon sens, plus encore que le métier d'historien, l'histoire comme pensée, où l'historien et le résistant réfléchissent et agissent du même souffle, est un très grand texte. Bloch en donne le ton dans la lettre de présentation à Lucien Febvre de l'*Apologie*, le 10 mai 1941 : « Nous sommes les vaincus provisoires d'un injuste destin¹. »

Bloch, dans *Apologie pour l'histoire*, rompt avec la vision d'un modèle unique de la science – que Durkheim trouvait, on le sait, dans la physique du XIX^e siècle –, en soutenant que la physique relativiste permet de mettre fin à la vision pan-scientiste durkheimienne. A ses yeux, il n'y a plus de science qui soit un modèle général pour la pensée scientifique, et donc pour les autres sciences. Chaque science déploie son espace, ses propres termes, ses propres processus de scientificité. Bloch soutient donc la thèse de l'existence non simplement d'une multiplicité des sciences, au titre desquelles il compte l'histoire, mais d'une multiplicité des scientificités de chaque science. Son propos est de formuler celle de l'histoire, scientificité singulière.

L'entreprise de Bloch apparaît comme constitutivement contradictoire : l'histoire est une science, et c'est en tant que telle qu'il faut la réfléchir et la pratiquer. Mais en même temps la science dont l'histoire est le nom est d'un type inédit : il s'agit d'expliquer les faits humains « en reconnaissant en eux par nature des faits psychologiques », et il faut s'efforcer de « les expliquer par le

1. *Ibid.*, p. 17.

dedans »¹. Bloch s'engage donc dans une investigation par le « dedans » et dans une investigation du dedans et du dehors. Son propos est d'investir tant les « structures sociales » que les « mentalités », non pas dans la simple visée de l'étude de leur rapport, de leur face-à-face ou de leur entrecroisement, mais en les considérant comme l'assise de l'étude des croyances et des représentations.

Investigation du subjectif du dedans et du dehors, l'histoire est alors la science des « hommes dans le temps² ». Le temps sera la catégorie polysémique, autorisant le passage du dedans au dehors et du dehors au dedans. C'est la notion de durée qui permet ce passage. La durée est l'inscription dans le temps des phénomènes et des processus. On peut la concevoir soit comme une qualité des phénomènes (certains sont brefs, d'autres longs), soit comme le compte temporel des phénomènes. C'est donc une catégorie qui opère du dedans et du dehors.

La pression objectiviste sur la catégorie de temps étant très forte, contre cette pression, Bloch, dans une formule, précise l'usage qu'il en fait et sa dimension d'intellectualité : « réalité concrète et vivante rendue à l'irréversibilité de son élan, le temps de l'histoire [...] est le plasma même où baignent les phénomènes et comme le lieu de leur intelligibilité³ ». Et plus loin : « Or ce temps véritable est par nature un continu. Il est aussi perpétuel changement. De l'antithèse de ces deux attributs viennent les grands problèmes de la recherche historique⁴. »

Après avoir désigné le temps comme intelligibilité, Bloch en fait une catégorie régie par l'unité des contraires et fracture le temps, qui devient à la fois continu et changeant. Que le temps soit continu et changeant installe la polysémie et conduit cette catégorie fondatrice à se donner dans une multiplicité hétérogène. Celle-ci est une multiplicité, qui reconvoque sous une même appellation (le temps) le subjectif indexé à autre chose qu'à lui-même ; et une polysémie en ce que cette multiplicité est elle-

1. *Ibid.*, p. 11.

2. *Ibid.*, p. 36.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 37.

même et une autre. La multiplicité hétérogène fonctionne donc par polysémie. Bloch le dit lui-même : « Le temps humain, en résumé, demeurera toujours rebelle à l'implacable uniformité comme au sectionnement rigide du temps de l'horloge. *Il lui faut des mesures accordées à la variabilité de son rythme* et qui, pour limites, acceptent souvent, parce que la réalité le veut ainsi, de ne connaître que des zones marginales. C'est seulement au prix de cette plasticité que l'histoire peut espérer adapter, selon le mot de Bergson, ses classifications aux "lignes mêmes du réel" : ce qui est, proprement, la fin dernière de toute science¹. »

Si ici se confirme le caractère contradictoire et polysémique de l'entreprise, pour autant l'intelligibilité du temps ne relève plus seulement d'une herméneutique ; le temps est un opérateur de connaissance. Cet opérateur n'est pas de type objectiviste (l'intelligibilité ne signifie pas objectivation) ; il relève d'une démarche compréhensive². Si l'histoire est une science, dont la matière est constituée, « en dernier ressort, des consciences humaines³ », la confrontation de la science et des consciences ne va pas se déployer par la dialectique du subjectif et de l'objectif, ni relever d'une démarche phénoménologique. Il n'y a plus, pour Bloch, d'espace pour l'objectivité seule. L'invention de Bloch est d'établir une compatibilité entre la conscience et la science. Mais le temps est une multiplicité hétérogène. Cette multiplicité hétérogène a chez Bloch une fonction de distribution entre conscience et science. Le temps se distribue en assignations diversifiées, et ce sont ces assignations qui conjoignent les ambitions d'une connaissance du dedans à celle d'une science, et permettent la compatibilité, même si, dans le dernier chapitre de l'*Apologie*, Bloch maintient le principe de l'explication causale comme fondement de la démarche historique.

Bloch fait donc usage d'une multiplicité distributive qui est une multiplicité hétérogène. Elle se différencie d'une multiplicité

1. *Ibid.*, p. 153 (c'est moi qui souligne).

2. Max Weber n'est jamais cité dans l'*Apologie*, contrairement à François Simiand et à Georg Simmel.

3. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, op. cit., p. 126.

homogène, laquelle est attachée à l'investigation du nom, dont la multiplicité des lieux permet d'accéder à la catégorie. La multiplicité homogène est connexe de la catégorie et donc de la singularité. La distinction entre une pensée de la multiplicité distributive ou hétérogène et une pensée de la multiplicité homogène porte sur la catégorie de la singularité et sur sa pensabilité. La multiplicité distributive ou hétérogène ne tranche pas sur la singularité des formes du subjectif, des formes de pensée, des consciences, des mentalités, et n'est pas conjointe à une intelligibilité de la singularité. Rappelons que c'est l'énoncé de la singularité des phénomènes qui sépare une problématique de la catégorie d'une problématique du concept. Pourtant, le souci d'une pensée de la singularité est très présent, en particulier à travers ce que Bloch appelle « le moment et son étude », grâce auxquels il procède à des études en situation d'une singularité, prise cependant dans une visée comparatiste. Comme « une expérience unique est toujours impuissante à discriminer ses propres facteurs, par suite à fournir sa propre interprétation¹ », il faudra donc recourir à d'autres expériences, et le travail d'interprétation se trouvera nécessairement à distance de l'« expérience ». Cette mise à distance n'est, encore une fois, pas une objectivation : elle sera interne à une démarche compréhensive et opérera par la fonction que Bloch assigne au temps.

d) Le passé

Une des analyses les plus remarquables de Bloch porte sur les catégories de passé et de présent. Bloch établit l'irrecevabilité de la proposition selon laquelle l'histoire est la science du passé. Cet énoncé est discrédité par la démonstration de la précarité de l'opposition entre passé et présent. Pour lui, la méthode et la pensée de l'histoire comme histoire du passé sont strictement identiques à celles de l'histoire du présent : « A quelque âge de l'humanité que

1. *Ibid.*, p. 47.

le chercheur s'adresse, les méthodes de l'observation qui se font uniformément sur traces demeurent fondamentalement les mêmes¹. » L'opposition entre passé et présent, en tant qu'elle permettrait d'identifier ce dont l'histoire est le nom, est disqualifiée. Mais, toujours dans ce double mouvement qui est le sien, Bloch va scientifier l'idée de passé afin qu'elle convienne au caractère scientifique de l'histoire et, pour bien installer sa catégorie dans la seule science, va en offrir une caractérisation définitionnelle : « Le passé devient un donné que rien ne modifiera plus². » Le caractère scientifique de l'histoire repose sur cette assertion et, tout en critiquant le positivisme, Bloch maintient la thèse de l'histoire comme science. La constitution de la catégorie de passé en donné satisfait à ce réquisit. Toutefois, le passé n'est ni un objet ni l'objet de l'histoire, c'est la qualité de l'histoire en tant que matière. Si bien qu'être un donné, ce qui caractérise l'histoire comme matière et comme science, devient en réalité sa condition. Le prix à payer est que le passé exclut en lui le possible. Ce dernier est en apparence uniquement réservé à l'avenir : « l'avenir seul est aléatoire, le passé est un donné qui ne laisse plus de place au possible... L'incertitude est alors en nous, dans notre mémoire et celle des témoins. Elle n'est pas dans les choses³. »

Ainsi, le passé échappe au prescriptif, puisque la catégorie de possible en est absente. Ce qui est en jeu dans cette définition du passé n'est pas simplement les faits ou ce qu'on appelle couramment leur exactitude historique. L'exactitude n'a pas besoin de la catégorie de chose, pas plus que celle-ci n'indique un emprunt aux *Règles de la méthode sociologique*. L'exactitude est la condition pour que l'histoire soit une science, et pour que son intelligibilité soit scientifique sans pour autant réclamer l'objectivation. Il s'agit, et c'est tout l'intérêt pour notre propos, d'une intellectualité distancée du « il y a eu », et d'une intellectualité qui différencie un passé et un avenir. Chez Bloch, le passé et le présent ne

requièrent pas de méthode d'analyse différente, tandis que passé et futur se démarquent et s'opposent. Quels qu'en soient les termes, en disposant présent, passé et avenir, contrairement à ceux qui font de l'histoire une science du passé ou un effet de structure causale, Bloch donne réellement à son œuvre une dimension non objectiviste. Mais le passé, dans la mesure où il ne peut être, pour Bloch, un possible, n'ouvre pas à une pensée de la singularité. C'est seulement si, en dépit de la conception courante, le passé admet le possible qu'une pensée de la singularité peut se développer.

e) *Multiplicité du temps et unicité du temps*

Le paradoxe est que, pour Bloch, le passé qu'il présente comme un donné est en vérité non univoque. Le passé comporte un irrépérable advenu (c'est le donné), et de l'irrépérable non advenu. Il y a donc une multiplicité hétérogène d'irrépérables. Il faut bien voir que la catégorie de possible, celle que Bloch utilise, fonctionne non seulement à l'égard de l'avenir, mais quant au passé. En effet, si l'avenir relève du possible et le passé du donné, en apparence on passe d'une multiplicité à une unicité ; en fait, on reste dans la multiplicité de l'irrépérable. Sans la multiplicité de l'irrépérable (qu'il ne faut valider ici que pour cette démonstration), la thèse du caractère possible du futur s'absente. Si on prend au sérieux la thèse « le passé est un donné », l'énoncé sur le caractère possible de l'avenir est irrecevable. Il est nécessaire, contre Bloch, de considérer que le possible ne bute pas sur l'effectuation de la situation. Anticipation, effectuation de la situation et éloignement chronologique n'altèrent pas la permanence du possible. Il faut donc maintenir un possible dans l'ayant-eu-lieu, et corriger la thèse de Bloch qui fait du passé un donné. Il est impossible par conséquent d'opposer avenir et passé, y compris dans l'œuvre de Bloch. Il y a multiplicité de l'avenir, à travers la catégorie de possible. Il y a multiplicité du passé. Avec l'irrépérable advenu et non advenu, le possible s'applique au

1. *Ibid.*, p. 73.

2. *Ibid.*, p. 58.

3. *Ibid.*, p. 107.

passé. C'est bien dans cet ordre qu'il faut examiner ces notions chez Bloch : commencer par l'avenir pour aller vers le passé, et non le contraire ; en procédant dans l'autre sens, on conclurait qu'il n'y a pas de possible dans l'avenir.

Faisons le même parcours en ne validant pas la catégorie d'irrépérable. Il faut bien admettre que chez Bloch la polysémie du temps accompagne la catégorie d'irrépérable, dont un seul est livré. La liaison entre l'irrépérable et le possible est donc propre à l'histoire. En apparence encore, l'avenir est dans le possible, le passé dans le donné. Mais ce donné, qui, on vient de le préciser, peut être dit un irrépérable advenu, s'inscrit dans une multiplicité d'irrépérables, dont tous, sauf un, sont des irrépérables non advenus. La multiplicité d'irrépérables est une multiplicité hétérogène : l'irrépérable advenu ne suffit pas à sa propre intelligibilité. Et, pour l'indiquer, Bloch en appelle à la catégorie d'expérience et au multiple des expériences, une seule étant insuffisante, dit-il, pour porter sa propre interprétation.

L'irrépérable, en conséquence, loin d'ouvrir à une intellectua-lité suffisante de ce qui l'a constitué, interdit de le faire, et manifeste ainsi qu'il exclut une pensée de la singularité, appréhendée à partir d'elle-même. C'est un point important : l'irrépérabilité, qui semblait établir la spécificité des phénomènes historiques – ceux de la subjectivité inclus –, apparaît en fin de compte comme le moyen de se différencier, mais seulement par défaut, du champ de l'expérimentation physique et biologique, et non pas comme une investigation rationnelle du subjectif à partir de lui-même.

C'est pourquoi, contournant son propre paradoxe, Bloch en restera au passé, donné que rien ne modifiera plus, et lui assignera le statut d'expérience. Pour maintenir l'histoire dans la science, la positivisation du passé doit être accomplie.

Bloch est donc dans l'obligation de proposer la notion d'expérience dans la remarquable catégorie d'expérience naturelle, ou d'expérience spontanée, qui est celle des sociétés et des hommes, qu'il oppose à celle des sciences expérimentales, c'est-à-dire répérables, physiques et biologiques. L'histoire, conjuguée à la notion de temps et à celle de science, a besoin d'expériences, fussent-elles

naturelles¹. La notion d'expérience renforce la polysémie et rend indistinctes la multiplicité homogène et la multiplicité hétérogène. La politique et sa catégorie de possible relèvent d'une autre intellectualité, qui, n'ayant plus besoin de la catégorie d'expérience, ne se réclamera ni de la science ni de l'ambition d'être une science. Abandonner la catégorie d'expérience exige une vision homogène de la multiplicité. La catégorie de possible n'est compatible qu'avec une multiplicité homogène qui est celle des lieux du nom.

On l'a vu, la catégorie de matière introduit chez Bloch à la polysémie du temps, et à la multiplicité hétérogène. Cette polysémie cependant n'est pas celle du temps objectif et du temps subjectif qui opposerait le temps de la structure économique et le temps des mentalités, mais celle du temps, donné comme n'existant que dans la multiplicité, l'histoire devant pratiquer cette multiplicité et l'ordonner. Il y a donc une configuration de la matière et de la polysémie du temps, c'est-à-dire une configuration de la matière et de la multiplicité.

Cette multiplicité interdit que la question du nom s'ouvre d'une péremption de la polysémie du temps. La rupture entre l'histoire et une anthropologie du nom s'opère par le passage d'une configuration liant la matière et le temps dans sa polysémie, qui absorbe la question du nom, à une configuration comportant le lieu et le temps, qui exhausse la question du nom. Assigner la question du lieu au nom est ce qui a été appelé le *lieu du nom*. Il n'y a pas, alors, de reconduction de la polysémie ; *lieu* et *lieu du nom* ne sont pas dans la figure polysémique du temps historique.

1. Marc Bloch, « Que demander à l'histoire ? », in *Mélanges historiques*, Paris, Éditions Serge Fleury et EHESS, 1983, t. 1, p. 6-7.

2. Nom et temps

a) *La saturation de l'unicité du temps*

A la polysémie du temps, opposons d'abord l'unicité du temps. Et proposons ensuite, au titre d'une refonte de la catégorie de possible, et au titre de la multiplicité homogène des lieux du nom, d'absenter la catégorie de temps, fût-ce sous la forme de son unicité qui a été d'abord opposée à la polysémie. La séparation de l'histoire et de la politique est l'opérateur du passage de la polysémie du temps à son unicité, et l'opérateur du passage de l'unicité du temps à son absentement. Il faut accomplir la séparation de l'histoire et de la politique pour aborder la problématique du nom et des lieux du nom.

Toute hypothèse d'une investigation politique de la politique, sans réintroduction de l'histoire, exige de réfléchir sur ce qui a eu lieu en dehors de la catégorie d'irrépétable. On isole alors une catégorie de possible qui a comme seul substrat ce qui est arrivé. Ce n'est pas le possible de Bloch ; le sien, étayé par la multiplicité du temps, se montre au terme d'un dernier examen qu'on doit effectuer de ses thèses, dans une unicité du temps. Car, si l'on est dans un temps multiple, il y a un champ multiple de possibles : ce qui est arrivé devient aussi ce qui a pu arriver et tendanciellement ce qui devait arriver, puisque tel est le fonctionnement de la multiplicité du temps. La multiplicité du temps conduit au structural, et à la fin ce qui est arrivé, dans sa nécessité, devient un effet de structure. Au contraire, on aura unicité du temps quand une séquence n'est pas réfléchie dans la problématique de la multiplicité du temps. L'unicité du temps qui semble nous écarter de Bloch en découle dès qu'on procède à la saturation des thèses de l'historien quant au possible, à la polysémie, à l'irrépétable et au temps. C'est donc à cette saturation qu'il faut maintenant procéder. Et c'est seulement la saturation effectuée, et la catégorie d'unicité du temps établie comme son reste, que l'on pourra en venir à la refonte de la catégorie de possible. L'unicité du temps

apparaîtra alors comme un signe de la poursuite obstinée de la capacité du subjectif à sa propre investigation.

Pour séparer histoire et politique, on doit convoquer une catégorie de possible qui laisse derrière elle l'irrépétable. Tant que l'on maintient l'irrépétabilité, quand bien même on distinguerait l'irrépétable advenu et l'irrépétable non advenu, on demeure dans le temps polysémique et la catégorie de matière. Et cette dernière se constitue en Tout, en devenant le substrat du multiple hétérogène. La séparation de la politique et de l'histoire s'effectue à l'aide d'un possible distinct de celui de la polysémie. Le possible, dans sa refonte, ne bascule pas dans la multiplicité des irrépétables en ce qu'il n'est pas une spécification externe de ce qui a eu lieu ou de ce qui a lieu. Autrement dit, dans les formules « l'avenir convoque du possible » ou « seul l'avenir convoque du multiple », « possible » et « multiple » sont synonymes. Quant au passé, si l'on suit Bloch, la catégorie de possible, donc de multiple, s'absente au profit du donné. La fusion entre pensée et ce qui a eu lieu est effectuée en ce que la fusion a comme support essentiel bien moins la multiplicité du temps que l'irrépétable. La pensée saisit l'irrépétable comme donné, lequel n'est que le nom de l'irrépétable advenu.

La saturation de la polysémie du temps et de la catégorie de possible (telle qu'envisagée par Bloch) conduit à l'unicité du temps, notion qui en réalité est interne au dispositif de l'historien. Car l'unicité du temps n'est autre que l'irrépétable et ce qui fonde cette catégorie. La catégorie de possible provient en conséquence de l'irrépétable, de même que celle de la multiplicité historique hétérogène. Restitué à sa catégorie fondatrice, le temps relève de l'unicité. C'est la thèse limite de l'espace de Bloch qui peut s'énoncer : l'unicité du temps est l'irrépétable. On est parti du temps comme constitutivement hétérogène, continu et changeant, et on parvient à la thèse du temps fondé en unicité par l'irrépétable. Une fois conduit, de l'intérieur de la pensée de Bloch, le travail de désobjectivation et de réduction de la polysémie, on parvient à la catégorie de temps, qui alors devient une catégorie en pensée et subjectivée. Le travail de la saturation a montré que, si le temps est chez Bloch une catégorie en pensée – ce qu'il n'est

pas exclusivement –, c'est alors la catégorie de l'irrépérable. A ce point, l'unicité du temps peut être soutenue. Unicité du temps et catégorie strictement en pensée se conjoignent.

L'enjeu de ce qui précède est de permettre de refondre la catégorie de possible, sans renoncer à l'enquête. Il s'agit autant d'une refonte des catégories que d'une refonte des processus. Tout le propos de Bloch porte sur le processus de la connaissance historique comme processus d'enquête. Ce processus de connaissance, on a dû également le saturer pour disposer la possibilité d'un autre processus d'enquête. Dans ce dernier, qui est le nôtre, ce qui conduit à l'unicité du temps est le reversement de la question du multiple du côté des lieux du nom. L'unicité du temps, point d'arrivée de l'examen de Bloch, est alors ce qu'il faut abandonner quand on aborde la multiplicité homogène des lieux du nom. Quand on rencontre la multiplicité homogène des lieux du nom, la question de la singularité et de la multiplicité se trouve exemptée de la question du temps au titre même de l'absentement de la multiplicité hétérogène et de l'irrépérable.

Le nouveau dispositif ne fait pas pour autant implorer la catégorie de possible, qui est séparable de celle de temps si on la disjoint de la multiplicité hétérogène, c'est-à-dire de son usage empirique, lequel s'investit dans la multiplicité des irrépérables. Le propos n'est pas d'accoler l'unicité à la multiplicité homogène des lieux du nom plutôt que de l'accoler à la multiplicité hétérogène des irrépérables ; il est de séparer le possible de la multiplicité pour le conjoindre au prescriptif, où le possible n'est pas la substance ou la nature de ce qui peut venir, et par conséquent n'est pas une spécification externe, mais ce qui permet à la pensée de penser le rapport entre ce qui peut venir et ce qui est. Ce rapport peut être envisagé différemment : soit comme relevant du prescriptif, d'une rupture entre ce qui peut venir et ce qui est ; soit comme relevant du descriptif et permettant d'inférer ce qui va venir à partir de ce qui est. Dans le cas du prescriptif, le possible n'est plus un attribut de ce qui va venir, et seulement propre au futur, mais une catégorie en subjectivité qui problématise l'abord de ce qui peut être en regard de ce qui est, tant dans le futur que dans

le passé. Ce qui peut être, en regard de ce qui est, traverse aussi bien l'avenir que le passé et le présent. Non pas en tant qu'irrépérable, mais ainsi : ce qui a lieu n'abolit pas les contenus de subjectivités qui l'ont précédé. Le possible prescriptif est donc le contenu de subjectivités et de pratiques qui a présidé à ce qui a eu lieu.

Dans notre problématique, la multiplicité se déploie. Mais homogène, car la multiplicité est celle des lieux. La complexité d'une séquence politique est celle de ses processus majeurs, chacun est appréhendé par son lieu, au sens où la disparition du lieu entraîne la cessation du processus. On a désigné, on s'en souvient, la Convention, les sociétés sans-culottes, les armées, pour le mode révolutionnaire de la Révolution française, le POSDR¹ et les soviets pour le mode bolchevique, le dispositif de la guerre révolutionnaire (parti, front uni, armée) pour le mode dialectique. Il y a donc multiplicité des lieux dans le mode révolutionnaire et le mode bolchevique, c'est-à-dire dans deux modes en intériorité.

Réfléchir la multiplicité des lieux n'est pas réfléchir celle du temps. L'unicité du temps a été donnée comme condition de l'investigation du subjectif. La multiplicité concrète des lieux est-elle compatible avec la thèse de l'unicité du temps ? C'est précisément en ce point qu'est convoquée la question du nom. De la multiplicité des lieux doit s'investir la question du nom.

b) Le nom et les lieux du nom exigent le rejet de l'unicité du temps

Dès qu'on est dans une problématique de la multiplicité des lieux – qui est la problématique anti-étatique par excellence, l'État s'affirmant le lieu unique, visant de plus à détruire tous les autres –, la problématique de l'unicité du temps se trouve mise à mal : la singularité est indissociable de la multiplicité homogène, cette dernière étant celle des lieux. Singularité et multiplicité homogènes vont de pair. C'est la thèse de la singularité, portée

1. Parti ouvrier social-démocrate de Russie.

par la multiplicité homogène des lieux, qui conduit au nom. Le nom n'est pas celui du temps. Il est le nom de ce dont les lieux du nom sont les processus multiples ; le nom d'une singularité, et de ce qui n'a lieu qu'une fois.

L'unicité du temps s'efface dès qu'on se déploie dans la multiplicité des lieux car, si l'on conserve l'unicité du temps, se reconstitue un rapport de totalité, et d'hétérogénéité, entre l'unicité du temps et la multiplicité des lieux. Ce sont donc les lieux, la multiplicité des lieux, qui sont le point d'appui de la question du nom et sa base matérialiste. Se trouve dégagé l'espace problématique du nom, lui-même complètement ouvert par la multiplicité des lieux, qui va se redéployer en lieux du nom.

c) La doctrine de la séquentialité de la politique ne débouche pas sur une pensée du nom

L'Invention de la politique de Moses Finley est à notre connaissance le texte où pour la première fois un historien s'affronte à la subversion de la catégorie de temps historique par l'analyse de la conscience politique et de la pensée politique. Si on envisage la possibilité du passage de la polysémie du temps à une problématique du nom, on juge ce livre inestimable. Car une fois qu'a été identifié ce dont la politique est le nom par des processus singuliers, on voit que le nom – celui de la politique – vient à ne plus être quand la séquence cesse. On doit donc étendre la rareté de la séquence politique à son nom. Si la politique est rare et séquentielle, le nom (de la politique), lui-même séquentiel, ne se suffit pas de la séquentialité de la séquence. La polysémie historiographique est ici inutilisable où, lorsqu'un sens manque, il en reste d'autres. Avec Finley, on déserte toute polysémie qui aboutirait à dire « il y a politique et politique », dans une énonciation multiple du nom, où, une forme venant à manquer, une autre permettrait d'en maintenir le signifiant.

Finley révoque donc la conception historique de la politique, récuse l'usage courant du mot « politique » et, alors que la poly-

sémie est le noyau même de l'entreprise historique, en ce que la polysémie remplace aisément le mot « politique » par le mot « État », la rejette. Le refus de la polysémie du mot « politique » interdit qu'« État » soit son synonyme, et ruine le cœur même de l'entreprise historique qui porte sur l'État.

Finley, c'est mon interprétation, cherchera toujours à atténuer la radicalité de ses énoncés, raison pour laquelle, après avoir analysé l'invention de la politique à Athènes, il convoque l'analyse de l'invention de la politique à Rome. Il paye là sa dîme à la corporation des historiens (dont il nous disait qu'il ne voulait pas être exclu¹). Pour cela, il n'écarte pas le comparatisme. Pour cela, question plus subtile, il substitue à une polysémie du nom une multiplicité restreinte des lieux du nom – ici dans les figures d'Athènes et de Rome² –, tout en laissant indécié le point de savoir si la singularité propre de chacune de ces deux existences séquentielles de la politique est telle qu'elles sont chacune suffisantes et que leur exposition simultanée est de simple convenance.

De même, Finley tente de stabiliser ses thèses dans une intellectualité historique en agençant nom et lieu du nom de façon que les lieux du nom demeurent des occurrences, ou des événements. La catégorie d'invention est ici princeps, et, étant ce par quoi s'avère la séquentialité, elle permet d'appréhender la séquentialité de la politique. Mais la politique va être interrogée, moins pour elle-même et au titre de ce que j'appelle son nom, moins en son nom, donc, que dans le registre de son invention.

Il est très important de relever qu'une problématique de la rareté, de la séquentialité de la politique, et plus encore de sa précarité, que l'on retrouve chez des auteurs aussi divers que Saint-Just, Lénine ou Finley, ne porte pas en elle-même, ni ne débouche, sur une pensée de ce que déploie le nom « politique ». L'approche de la séquentialité et de la précarité ne se confond pas avec la question du nom.

1. Entretien à Cambridge, mars 1986. Voir « La décision de Moses Finley » par Natacha Michel, *Le Perroquet*, quinzomadaire d'opinion, n° 64, 1986.

2. Athènes et Rome jouent le rôle d'une localisation du lieu. Le lieu n'est pas spatial.

d) La cessation

La thématique de l'invention est celle de l'irruption, de l'advenu, et non celle du commencement ou de l'origine. Or une des questions capitales de l'anthropologie du nom est moins celle du commencement que celle de la cessation. Les lieux du nom viennent à ne plus être (la politique à Athènes, la politique du mode révolutionnaire, du mode bolchevique, etc.), et qu'il y ait *terme* n'est pas un scandale en pensée ou une catastrophe pour l'esprit. Mieux encore, ce n'est pas la cessation qui est à penser, mais ce qui est venu à cesser.

Il y a à penser et à identifier ce qui a été tout en étant venu à ne plus être. Cette façon de voir rompt avec cette forme d'historicisme qui se donne dans les catégories de succès ou d'échec (échec de la démocratie athénienne, des Jacobins, du léninisme). La vision en termes d'échec ouvre toujours à la question de ce qui a manqué ; elle manifeste une réserve, pose une hypothèque sur ce qu'on peut désigner comme le caractère entier, et de plénitude, du réel. La problématique de l'échec n'accepte pas l'épreuve du fait entier, elle le découpe à sa façon. Qu'une politique cesse ne l'identifie pas. Au contraire, il est nécessaire de penser que toute politique cesse. La cessation alors n'est plus une épreuve de vérité, mais ce qui advient à la fin de la séquence, et constitue l'idée de séquence. La fin de la séquence n'a pas de privilège propre quant à l'identification de la séquence.

3. Le nom innommable

La désobjectivation est, rappelons-le, une désobjectivation du subjectif. Elle impose l'abandon de la polysémie, qui supporte la multiplicité du temps. Toute catégorie en pensée relevant du nom supporte une multiplicité des lieux, mais pas une multiplicité du temps. La polysémie en revanche est ce qui organise une

confusion, ou une indécision, entre les deux types opposés de multiplicité que sont la multiplicité des lieux du nom et celle du temps.

a) Abolition de la catégorie de temps

Je tiens, pour ma part, la thèse des multiplicités homogènes et non hétérogènes ; les multiplicités hétérogènes, tôt ou tard, finissent par coprésenter le subjectif et l'objectif et reviennent à la thèse de l'impensabilité de la pensée quand elle est seulement présentée. En ce qui nous concerne, la question est de savoir si lieux et temps sont compatibles avec une multiplicité homogène ou hétérogène. En première approche, la multiplicité homogène paraît se constituer sur la base d'une unité des lieux avec le temps et sous la règle de ce dernier, en tant qu'il est catégorie fondatrice du subjectif. Les multiplicités hétérogènes, elles, se constituent paradoxalement dans le registre de la multiplicité des lieux, qu'on considère alors comme des singularités historiques, et la multiplicité des lieux est dissociée de la multiplicité du temps. Au contraire, la multiplicité homogène est une multiplicité catégorielle (la catégorie de la politique étant le mode historique). Elle est une multiplicité concrète et non pas combinatoire. La multiplicité est donc le mode d'être concret de la catégorie ; l'existence de plusieurs modes de la politique l'illustre.

Nous opposons donc la multiplicité concrète de la catégorie de mode historique de la politique à la polysémie, qui n'est autre qu'une multiplicité du nom – et pas une multiplicité de la catégorie de nom –, ce qui porte tôt ou tard à soutenir la thèse de son obscurité, ou de son impossibilité. Bloch, lui (et c'est pour cela qu'il est une telle figure pour les anthropologues), va établir, parce que cette multiplicité conduit au comparatisme et au relativisme, la polysémie entre le nom, pour lui nommable (c'est l'homme et sa conscience en situation), et les lieux du nom, qui sont pour lui les singularités historiques. Nous voilà devant Bloch encore une fois.

Chez Bloch, on l'a vu, le temps a comme assignation centrale d'être la catégorie en conscience du subjectif, de même qu'il est ce qui renvoie au caractère concret de la vie des gens. Mais le temps reste une notion circulante parce qu'il offre un espace de circulation : les hommes dans le temps, du point de vue matériel et du point de vue subjectif. L'historicisme, qui se constitue comme positivisme anti-hégélien, s'étaye d'une desubjectivation du temps, et, on peut le soutenir, du temps tel que Hegel le conçoit : purement subjectif et du côté de l'Idée absolue. Or quitter Hegel n'entraîne pas l'obligation de passer à la multiplicité hétérogène, à une résolution anti-subjective, et ne conduit pas nécessairement à l'unicité polysémique du temps. L'unicité du nom s'oppose à celle du temps car le refus et la démonstration de l'impossibilité de l'unicité du temps permettent la bascule dans l'innommabilité du nom.

Si le temps est conservé comme opérateur d'investigation, on est dans l'ordre d'un multiple du subjectif, et on est dans une démarche en extériorité en ce que la catégorie de temps en histoire vise à l'identification du subjectif dans sa coprésence au matériel. La problématique polysémique du temps fonctionne, chez Bloch, de l'intérieur de la matière et en organise l'investigation. Et le temps accomplit une distanciation nécessaire. Pour parler du subjectif, il faut distancer, il faut que les catégories du subjectif soient aussi des catégories de distanciation : la polysémie est un moyen de distancer et d'objectiver qui mène au comparatisme et au relativisme. Chez Bloch, le temps caractérise la démarche polysémique, dans notre démarche, le nom permet l'abolition de la catégorie de temps. Le nom ne subsume pas le temps, il procède à son abolition nominale par le passage à l'unicité, puis par l'assignation de la multiplicité au mouvement qui va du nom au lieu du nom.

b) Le nom innommable

En affectant la multiplicité aux lieux, et en la rendant homogène, on a séparé la problématique du nom de toute occurrence liée au temps, puis on a procédé à l'abolition de celui-ci. L'abolition du

temps renvoie la multiplicité aux lieux : la multiplicité devient celle des lieux et non celle ouverte par la polysémie du temps. Par cette procédure, l'intériorité est fermement et définitivement établie : en effet, le passage de la multiplicité hétérogène à la multiplicité homogène concerne à l'évidence et rend pleinement consistant le passage de l'extériorité à l'intériorité. Mais ce déplacement de la multiplicité garantit-il et concerne-t-il uniquement l'intériorité ? En vérité, il ouvre à l'examen du nom et conduit à ce qu'on a appelé le(s) nom(s) innommable(s). Comment ? D'abord déductivement, ensuite en regard des thèses sur les deux énoncés.

Déductivement. Si la multiplicité homogène est celle des lieux, les lieux sont ceux d'un nom et ce nom est innommable parce que, s'il ne l'est pas, s'il est nommable, il détruit la multiplicité homogène, et l'on se retrouve dans l'impasse scientiste : l'extériorité pose que le nom existe et qu'il est nommable polysémiqement. Réciproquement, dire que la multiplicité est homogène consiste à poser qu'on n'a affaire qu'à des noms innommables. Cela résulte de la logique des multiplicités.

Ensuite, pourquoi s'agit-il de nom(s) innommable(s) ? Pour une unique et simple raison : il ne peut y avoir de nomination en intériorité de l'intériorité. Cette impossibilité est liée à la problématique de la singularité. La singularité subjective en intériorité ne peut supporter de nomination, elle est, sinon, désignée de l'extérieur d'elle-même, et on revient à l'extériorité objectivante ; c'est l'objection à la nomination qui été portée tout au long de notre investigation.

Mais, plus profondément, si on ne peut envisager qu'une singularité soit l'objet d'une nomination, c'est parce que cela reviendrait à tenir la thèse suivante : la singularité pense ; et à entrer dans une monadologie de singularités pensantes. Or cette attitude annule l'énoncé *I les gens pensent*, en assignant ce qui a été appelé le « premier pensant » (les gens) à la monadologie des singularités pensantes, en perturbant le rapport entre intellectualité et pensabilité, puisque ce rapport est adossé à deux énoncés (et aux deux énoncés) et à deux processus, et en les rassemblant en un seul énoncé qui serait « la singularité pense ». En un certain sens, « monadologie des singularités pensantes » peut être une lecture

foucaldienne de la singularité. Si l'on pose l'énoncé « la singularité pense », on est en demeure d'en trouver les opérateurs, et alors le rapport des mots aux choses exerce cette fonction.

Si on veut maintenir deux énoncés et le rapport entre intellectualité et pensabilité, on ne peut désigner d'autres opérations que le passage du nom au lieu du nom. Mais pourquoi dira-t-on qu'il s'agit (des lieux) d'un nom ? Parce que quitter le nom pour lui préférer les lieux d'un nom est la méthode par laquelle est respecté que la pensabilité ne puisse délivrer de nom : la pensée peut penser sa propre pensée, mais ne peut se donner de nom, en raison de l'impossibilité d'une nomination de l'intériorité. Autrement dit, la pensée de la pensée, ou pensabilité, ne peut avoir de nom, sauf à basculer dans l'extériorité, et dans l'objectivation. Alors que, on le sait, toute tentative de nommer la pensée de la pensée ne proposera que de circuler entre le subjectif et la polysémie, entre la multiplicité homogène et la multiplicité hétérogène, la pensabilité ne peut être telle, et par conséquent dans un rapport à l'intellectualité, que lorsqu'elle ne se donne pas de nom. On dira que le nom est ce qui reste du subjectif quand le temps, comme catégorie du subjectif, réduit à son unicité (ce qui est la condition d'une multiplicité homogène), s'absente. En tant que tel et en ce sens, le nom est innommable.

Le nom innommable n'est pas la catégorie. La catégorie est nommable, le nom ne l'est pas. La catégorie est dans l'ordre de la connaissance, le nom ne s'y trouve pas, en raison, strictement, de son innommabilité. Il est impossible de passer de la catégorie au nom.

4. Les lieux du nom

Tout nom a des lieux. Pour identifier ces lieux, il faut établir la catégorie du nom : pour le nom innommable « politique », la catégorie est celle de mode historique de la politique. L'investigation en termes de nom innommable exige un passage à la singularité

et la mise en évidence de la possibilité d'une investigation singulière de la singularité. *Mode historique* est la catégorie permettant l'identification d'une politique à partir d'elle-même. On aboutit alors à la thèse : le mode est le rapport d'une politique à sa pensée. Dès lors, on ne peut plus parler de politique en général. Il n'y a que des modes, et chaque mode dispose au travers de ses lieux l'espace du nom innommable de cette politique singulière. La catégorie est le mode et elle est nommable. Dans chaque mode apparaissent un ou plusieurs lieux qui identifient la singularité et s'avèrent les lieux du nom.

Cependant, la problématique des modes s'établit bien plus par ce qui est pensé dans la pensée d'une politique (cela découle de la signification même du terme « mode ») que par le mouvement qui va des lieux du nom au nom. L'identification des modes produit des catégories et non pas des noms qui sont innommables. Les modes historiques de la politique relèvent de l'anthropologie du nom, sous réserve qu'il n'y a jamais d'accès direct au nom, mais que la catégorie se déploie par la disposition des lieux du nom.

Dans l'exemple du mode révolutionnaire de la politique, dont on se souvient qu'il désigne la séquence 1792-1794, et dont Saint-Just est la figure, l'étude ne se fait pas par le mot même de « politique », par le signifiant « politique » quand il est employé, car ce dernier ne porte pas la charge de sa propre pensée. Ce sont les catégories de bien, de mal, et de corruption, qui organisent et disposent la pensée de la politique de Saint-Just. La période de la Convention est une période singulière d'existence de la politique au regard de ce que s'y déploie une pensée de la politique qui identifie la séquence. Ici, la pensée dont il est question ne se réclame pas formellement du qualificatif de « politique », mais de ceux de « vertu », de « bien », d'« esprit public », de « République », catégories du mode révolutionnaire¹. Il y a un mode révolutionnaire qui identifie cette pensée et non un mode jacobin. « Mode révolutionnaire » n'est pas le nom de la politique de la

1. Voir étude n° 1.

Convention. Par contre, Convention, sociétés sans-culottes, armée de l'an II, clubs sont des lieux de la politique révolutionnaire. Il y a des lieux d'un nom qui est innommable.

Plus exactement, on dira que le lieu est en intériorité, tandis que le mode est la désignation *catégorielle* – par conséquent, en *extériorité*, ici non objectale – de l'innommable du nom. « Innommable » désigne alors l'impossible nomination en intériorité du nom. La problématique des modes parvient à l'innommable du nom. La problématique des catégories permet de pratiquer les lieux du nom, sans pour autant basculer dans la nomination, le passage à la catégorie étant le passage à la pensabilité, en une extériorité qui est maintenant entendue comme catégorielle, et marquant seulement l'exclusion de la catégorie hors de l'innommabilité du nom. Dans toute connaissance, il y a une extériorité catégorielle. Un mouvement se dessine entre, d'une part, l'intellectualité et la pensabilité et, d'autre part, les lieux du nom.

Le travail d'identification des lieux du nom conduit non pas au nom, mais à chaque mode, en tant que catégorie singulière. La catégorie apparaît donc en extériorité au sens catégoriel, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nomination du nom. Un mode, ici le mode révolutionnaire, pris en tant que catégorie identifiée (et non plus à identifier), n'est ni en intériorité, ni en extériorité, ici au sens objectal, sans pour autant devenir un élément circulant. Est donc posée une non-intériorité qui n'est pas une extériorité objectale, mais catégorielle. Le mode historique aura désormais ce statut. Le mode historique de la politique est nommé, et cette spécification est le résultat d'une identification en intériorité ; il n'est pas un nom.

Le mode n'est pas un nom, les lieux n'ont pas de nom et l'anthropologie du nom n'a pas pour but de constituer et de recenser des noms. Son propos premier, qui est d'être une anthropologie de la pensée, se trouverait alors absenté au profit d'une démarche nominative, méta-sémantique, ou relevant d'une archéologie des noms. Pour tenir l'hypothèse d'une anthropologie de la pensée des gens, c'est-à-dire celle de la complète prise en compte de l'énoncé I, il faut que le passage du mot, simple matière linguistique, à la catégorie soit possible au travers de l'intellectualité,

puis de la pensabilité, puis du rapport du réel. La condition de ce cheminement est que le mot ouvre sur un nom déployé dans ses lieux.

a) Du mode au nom simple « ouvrier »

Entre la problématique des modes, venue de la recherche sur la politique, et celle de l'usine comme lieu spécifié que nous allons aborder, il y a une unité plutôt qu'une identité. Une investigation en quelques points comparable à la précédente va être menée à propos du nom simple « ouvrier » dans le but d'examiner s'il a statut de nom. Il faut, pour procéder à cette investigation, être en mesure d'identifier la singularité que constitue chaque lieu de ce nom éventuel. Si le nom est innommable, s'il y a une multiplicité homogène des lieux du nom et si chaque lieu est singulier, le travail sur le nom simple « ouvrier » consiste d'abord à prendre des distances avec la vision structurale et universalisante qui définit le terme « ouvrier » comme producteur de travail dans l'espace industriel. Il faut donc formuler une approche de la singularité. Or, on le sait, singularités et multiplicités homogènes s'articulent indissociablement, et cette articulation constitue la catégorie du nom. Que va-t-il en être pour le nom simple « ouvrier » ?

Ce qui apparaît est qu'« ouvrier » convoque immédiatement un autre nom simple qui est « usine ». « Ouvrier » et « usine » sont en doublet. Ce doublet est insécable quand même le nom simple « ouvrier » est absenté. La singularité se trouve alors présentée du côté de l'usine ; les investigations que j'ai menées dans différents pays et situations m'ont conduit à identifier : l'usine lieu du temps, l'usine lieu de l'État, l'usine lieu de l'argent, l'usine lieu politique. La catégorie est donc l'usine comme lieu spécifié. Rappelons que, s'il y a une multiplicité des lieux du nom, il y a aussi une multiplicité catégorielle ; dans le cas du mode, on a : modes révolutionnaire, classiste, bolchevique, dialectique, parlementaire, stalinien. La catégorie de l'usine comme lieu spécifié est dans la multiplicité de l'usine comme lieu du temps, de l'État, lieu politique. Ce sont les multiplicités de la catégorie et non

celles des lieux. Quand on cherche si « ouvrier » est un nom, établir la catégorie permettant d'accéder à la singularité est le premier pas. Tout le problème est de savoir de quel nom innommable l'usine comme lieu spécifié est la catégorie. Cette catégorie est-elle la catégorie du nom innommable « ouvrier » ? On verra que c'est celle du nom innommable « ouvrier-usine ».

Le problème se complique de ce que, si la démarche présente est en unité et non en identité avec la démarche précédente à propos de la politique, ici le travail s'effectue sur les lieux et on va des lieux au nom. Je suis ici renvoyé à l'état actuel de mes recherches en anthropologie ouvrière et sur la politique. Ces dernières ont pour résultat la catégorie de mode. Les recherches d'anthropologie ouvrière et les enquêtes d'usines ont pour résultat central la problématique du lieu spécifié (usine), lequel se constitue dans le jeu des termes « ouvrier » et « usine », en ce qu'il y aura absence et présence du mot (« ouvrier ») en relation avec la qualification de ses lieux (lieu du temps, de l'État, lieu politique).

b) Usine et identification des modes contemporains

Dans l'examen des modes révolus, la démarche va de l'identification du mode (c'est le travail sur la politique comme pensée) à ses lieux ; il existe un cheminement conjoint de l'investigation de la catégorie de mode et de celle des lieux du nom. Dans l'investigation contemporaine sur la politique, le cheminement est distinct.

J'avance l'hypothèse que l'usine est un lieu pour tout mode historique *contemporain* de la politique, qu'il soit en intériorité – on verra alors que l'usine est le lieu de l'ouvrier –, ou en extériorité – où l'usine est le lieu du temps dans le cas de ce qui a été appelé « mode parlementaire », ou encore lieu de l'État dans une autre configuration : celle où la production n'est pas séparée de l'État et dans laquelle, que ce soit le combinat soviétique ou la *dan-wei* de type chinois, on peut qualifier ces derniers de « morceaux » d'État.

L'investigation que nous menons maintenant sur le nom simple « ouvrier » relève non de l'ayant-eu-lieu, mais de l'*ayant-lieu*. Ce qui se joue est l'accès à la modernité et à l'espace de la politique aujourd'hui. Très certainement, réfléchir la politique aujourd'hui a pour hypothèse fondamentale l'usine comme lieu spécifié de tout mode historique contemporain de la politique. Pratiquer cette hypothèse exige une investigation du mot « ouvrier » et du mot « usine ».

Quand on considère le lieu spécifié, et qu'on prend par exemple l'usine comme lieu du temps, que désigne le temps ? Autrement dit, quel est le rapport entre le mode parlementaire, le caractère innommable de la politique parlementaire et le temps comme spécification de l'usine comme lieu dans ce mode ? Le temps est-il ce qu'on pourrait appeler *le nom du lieu*, dans le mode parlementaire ? Évidemment pas : les lieux n'ont pas de nom. Mais cette question est d'importance, illustrons-la avec l'exemple du parti dans le mode bolchevique.

Dans le mode bolchevique, le parti est un des lieux du nom innommable de la politique, mais que se passe-t-il si on l'érige en nom d'un lieu ? Que le lieu ait un nom nommable entraîne la fin du mode et conduit à l'étatisation. « Parti » entendu comme un nom de lieu relève de la pensée de Staline, non du mode bolchevique, et n'ouvre pas à la pensée de la politique en intériorité. Pour parvenir à une pensée en intériorité du léninisme, la catégorie de parti doit relever d'une prescription. De même que la politique bolchevique est sous condition d'énoncer ses propres conditions, de même le parti est un de ses lieux, même s'il n'est pas le seul. Le parti est un lieu du nom, et non pas l'outil de l'histoire. La catégorie de lieu politique permet de tenir la thèse du caractère organisé de la politique sans pour autant que la pensée de la politique soit centrée sur celle de l'organisation, qu'il s'agisse du parti, du syndicat ou de l'État.

c) Accès au mode contemporain.

Doctrine du mode. Doctrine du lieu.

L'ayant-lieu ne tolère pas la saturation ; il y a, entre l'investissement de l'ayant-eu-lieu et de l'ayant-lieu, une différence de processus d'enquête. Dans chaque mode historique contemporain de la politique, existe une spécification de l'usine comme un des lieux du mode. Comment les choses se disposent-elles une fois qu'on est en présence de la singularité ? Que reste-t-il de l'usine quand on a dit qu'elle est le lieu du temps ? C'est le problème évoqué plus haut. Sa résolution permet de régler celui du nom du lieu spécifié. On peut hésiter sur ce qui va conduire à la spécification. Dans l'exemple « lieu du temps », est-ce l'usine qui accueille le temps, ou est-ce le temps qui organise l'usine, « usine » lui étant alors subordonné ? Dans l'éventualité où l'on postule l'existence d'un nom du lieu, c'est la spécification qui sert à tort de nom.

Les lieux n'ont pas de nom, c'est pourquoi l'identification du lieu ne doit pas être cherchée du côté du nom du lieu, mais du côté de la prescription. Un lieu n'est pas un nom ; c'est une prescription, c'est-à-dire un lieu subjectif. Pour le mode bolchevique, le parti, on le sait, est un des lieux du nom ; dès qu'il est traité en nom de lieu, on est dans une problématique instrumentale et étatique. En donnant un nom au lieu, on dissout le caractère innommable du nom dont le lieu est le lieu. Soutenir le caractère innommable de la politique est par conséquent soutenir aussi que les lieux n'ont pas de nom. L'enjeu est de taille : il est d'inscrire l'organisationnel dans le champ de la pensée sans tomber dans l'étatisme ou l'économisme. C'est la question qui se pose, tant à propos du parti dans le mode bolchevique que pour l'usine dans les modes historiques contemporains. Si l'usine comme lieu spécifié est le nom d'un lieu, si l'usine comme lieu du temps est le nom d'un lieu du mode parlementaire, le nom même de la politique parlementaire cesse d'être innommable et devient pour le moins une composition du nom de ses lieux : État, usine, nation. Ou bien le temps – dans la formule « usine comme lieu du temps » – devient le nom du mode. Dans le

cas où l'usine est une prescription, on est dans une tout autre figure. C'est la *spécification* qui est le *lieu* du mode, et le lieu n'a pas de nom. La spécification identifie le lieu du nom.

L'analyse de la politique ayant lieu met à l'épreuve la catégorie de mode historique de la politique. Le mode de l'ayant-lieu ne peut s'identifier de façon solide et étayée par le rapport d'une politique à sa pensée. Est donc proposé un mouvement différent qui va disposer la pensée de la politique par une autre entrée que celle du rapport à sa pensée. Cette autre entrée est celle d'un des lieux du nom. Il s'agit aussi, puisqu'on ne renonce d'aucune façon au mode, de mettre la catégorie à l'épreuve de l'ayant-lieu contemporain. Ce n'est certainement pas qu'a été repérée une inadéquation de la catégorie de mode à l'analyse du contemporain, mais il s'agit d'un parcours d'enquête distinct. Il faut partir des termes « ouvrier » et « usine », et non plus du rapport d'une politique à sa pensée.

De plus, si on ne procède pas ainsi, dans sa confrontation à la politique aujourd'hui et au contemporain, la problématique du mode s'avère n'être qu'une problématique critique de l'historicisme, maintenant la confusion et l'adhérence de la politique et de l'histoire. La problématique des modes peut bien servir à désigner la confusion entre politique et histoire, mais n'est pas en mesure, à elle seule, de disposer une pensée faisant la preuve pratique de la séparation possible entre l'histoire et la politique. L'investigation de l'ayant-lieu doit se faire par l'ayant-lieu et l'ayant-lieu se donne par ses lieux, non par le mode. Pour tenir dans le protocole d'enquête la distinction entre l'ayant-lieu et l'ayant-eu-lieu, il faut partir des lieux.

Deux problématiques se sont fait jour : celle du mode et celle des lieux du nom. La première permet d'identifier l'historicisme et d'ouvrir à une pensée propre de la politique. L'élucidation effective du contemporain se fait par les lieux du nom et par la multiplicité homogène. Reste ouverte la possibilité de caractérisation du mode pendant sa séquence. On n'entendra pas par là que la cessation, en disposant la séquence dans sa totalité, permet de qualifier le mode. Ce n'est pas l'achèvement qui ouvre à la caractérisation du mode. La question est celle du point d'où l'on

pense. Si on est contemporain d'un mode, on est contemporain de ses lieux, de leur intellectualité, de leur pensabilité.

La question est de savoir s'il est possible de penser un mode clos sans se rapporter à un élément du mode ayant lieu, puisque, si l'on n'est plus dans le champ de la science, il n'y a pas de point neutre d'où penser. Mais ne confondons pas « point non neutre » et mode ayant lieu. Pour penser le mode ayant lieu, il faut le débat sur l'existence et la nature d'un lieu de ce mode ayant lieu et sur le caractère homogène ou hétérogène de la multiplicité de ces lieux. C'est seulement sous ces réquisits qu'une pensée de l'ayant-lieu advient.

Autrement, si on croit ne pouvoir penser le mode clos que par l'ayant-lieu, on est dans l'historicisme qui ne distingue pas l'ayant-lieu de l'ayant-eu-lieu ; ou dans une tentative de mettre l'historicisme en crise sans parvenir à en dessiner l'après. Dans la perspective de dépasser la simple critique de l'historicisme, le choix du paradigme ouvrier – dont on connaît la crise actuelle à travers la déshérence du mouvement, du parti et de l'État ouvriers – et la volonté de proposer un renouvellement de la figure ouvrière en rupture complète avec l'historicisme conduisent à poser l'usine comme lieu du mode ou à exiger une hypothèse comparable.

L'hypothèse est donc que l'usine est lieu d'un mode de la politique ayant lieu et que l'investigation du lieu ouvre à celle du mode. N'est pas soutenu que ce lieu est unique, mais que, sauf à soutenir les thèses de l'historicisme et de la totalisation, on peut investir la politique aujourd'hui en investissant tel ou tel de ses lieux. Entre l'investigation du mot « ouvrier », celle de l'usine comme lieu et la mise à l'épreuve du mode dans sa capacité à analyser les formes contemporaines de la politique, une unité se dessine. La question « de quoi *ouvrier* est-il le nom ? », ajoutée à la mise en œuvre du doublet « ouvrier-usine », ouvre à la spécificité de l'usine comme lieu, avec un clivage entre le mode en intériorité et le mode en extériorité, qui correspondent à des spécifications différentes.

La question du lieu se pose différemment dans un mode en

intériorité ou en extériorité. Tendanciellement, « ouvrier », dans sa consistance positive, devient caractéristique d'un mode en intériorité.

d) *Ouvrier et usine*

Le mot « ouvrier » est un exemple de *nom simple*, c'est-à-dire relevant du processus 1. C'est un nom en balance, lesté d'équivoques dont la première est de le constituer en « les ouvriers ». Alors, il peut s'entendre en transitivité objectale : le « mouvement ouvrier », le « parti ouvrier », la « conscience ouvrière », l'« État ouvrier ». Il peut être contracté en « prolétariat » ; c'est la formulation marxiste-léniniste, qui, tout en faisant de la classe un référent, atteint par cette contraction une labilité du terme plus grande que dans l'acception « les ouvriers », et lui adjoint un certain *télos*. Au pluriel, toujours, « les ouvriers » s'entend comme un collectif (on a dit plus haut comment « collectif » était ce par quoi le subjectif devenait un attribut de la totalité). Enfin, « ouvriers », toujours au pluriel, s'entend comme ensemble socio-professionnel, où les ouvriers sont différenciés des employés, et sont eux-mêmes subdivisés en OS, OP, OQ, OHQ¹. Pour être complet, il faut ajouter l'espace des proches concurrents de ce nom simple : « travailleur », « prolétaire », « salarié ».

« De quoi *ouvrier* est-il le nom ? » a été l'objet d'un débat, en particulier entre 1966 et aujourd'hui, dont un des aspects fut de considérer la question recevable, puis de la juger périmée. On peut dater la procédure d'absentement du nom simple « ouvrier » en France des grèves de l'automobile en 1983 et 1984, à Citroën-Aulnay, et surtout à Talbot-Poissy, où on a pu observer qu'« immigré » est venu remplacer « ouvrier ».

Face à la préemption objectale du terme « les ouvriers », ou du terme « ouvrier » – qui ici n'a pas de fonction distincte –, deux possibilités, au moins, s'ouvriraient. L'une consistait à en conclure

* 1. Ouvriers spécialisés, professionnels, qualifiés, hautement qualifiés.

à la fin des ouvriers comme sujet et à soutenir que le seul mode d'être du mot était la forme sujet, attachée à la perspective classiste. Celle-ci étant obsolète, la forme sujet « les ouvriers » avait donc disparu, thèse qui est celle du mode parlementaire. L'autre voie pose que la faillite du mot « ouvrier » relève de son caractère nommable, lui-même effet de la conception objectale et classiste développée à son endroit, laquelle a été historiquement dominante au travers des termes « mouvement ouvrier », « parti de la classe ouvrière », « classe ouvrière ».

5. Anthropologie ouvrière et multiplicité de l'usine comme lieu

La thèse d'une anthropologie ouvrière part de la péremption de ce signifiant, qui marque la fin d'une intellectualité, et examine la possibilité d'autres champs d'intellectualité quant au mot « ouvrier ». Le déploiement de ce mot exige que je fasse état de façon plus détaillée de mes recherches à ce sujet. Elles ont porté sur les formes de conscience et de représentations des ouvriers, pris en tant qu'*indistincts certains*, tant à Renault-Billancourt que dans deux usines à Canton en Chine, en Pologne et en ex-RDA.

Elles avaient pour enjeu le mot « ouvrier » considéré comme catégorie – et non pas comme nom simple – à travers la question « qu'est-ce que les ouvriers pensent des ouvriers ? », question qui ne portait évidemment pas sur les opinions – pas plus qu'elle ne visait à recueillir des considérations sur les personnes –, mais sur la constitution actuelle, au-delà de la péremption objectale, du mot « ouvrier ».

En examinant l'hypothèse d'une autre pertinence du mot « ouvrier », on conclut à la nécessité de l'examen, *en subjectivité* et *en intériorité*, de ce terme. Pour ce faire, le seul moyen de prendre en compte la péremption de la méthode objectale, structurale et classiste, c'est-à-dire de prendre en compte qu'il ne peut y avoir de constitution en extériorité du mot « ouvrier », est d'appliquer strictement l'énoncé II : *la pensée est rapport du réel*, et

d'interroger les ouvriers sur ce qu'ils pensent des ouvriers. S'il y a péremption de la démarche structurale, la seule voie, quant à la possibilité de développer un autre signifiant, à condition de le découvrir, est l'application de l'énoncé I et de l'énoncé II : *les gens pensent*, « les ouvriers pensent » ; *la pensée est rapport du réel* permet d'analyser les termes proposés par ce que pensent les ouvriers des ouvriers, termes dont on va s'apercevoir qu'ils convoquent l'usine comme lieu.

Deux règles ont été observées dans les enquêtes ouvrières mentionnées. La première a été d'appliquer strictement l'énoncé I, « les ouvriers pensent », condition d'intériorité. La seconde a été de considérer comme essentiel que les entretiens aient lieu à l'usine et pendant le temps de travail ; c'est une clause de la démarche qui a pour but de limiter l'errance du mot « ouvrier » entre le statut social et l'être subjectif.

a) Usine-ouvrier

Les résultats vont être les suivants. La péremption de l'intellectualité classiste du mot « ouvrier » se confirme, en même temps que se précise le protocole de cette péremption : « ouvrier » se révèle dans l'enquête un élément circulant entre l'usine et ce qui est désigné comme hors l'usine et qui sera nommé la « société ». C'est cette circulation qui apparaît comme le protocole de péremption de l'identité classiste. Un double mouvement va être constaté : d'une part, une séparation des termes « ouvrier » et « usine », au profit d'un accollement des termes « ouvrier » et « société ». En France, on observera, chaque fois que cet accollement est effectué, la substitution d'« immigré » à « ouvrier ». En conséquence, si le terme « ouvrier », dans son voisinage avec celui de « société », se dissout au profit du terme « immigré », il faut faire la supposition que la fragilité du mot « ouvrier », face au terme « société », est l'effet d'une fragilité du signifiant « ouvrier » dans l'usine même. Et il faut soutenir que le mot « ouvrier » a comme seul espace de consistance l'usine elle-même, et que toute tentative d'extension

hors de l'usine entraîne une dissolution du mot. Dans les deux cas, on est renvoyé à une investigation de la notion d'usine, elle-même interrogée par le mot « ouvrier ». Travailler sur le nom simple ouvre nécessairement à un travail sur l'usine. « Usine » et « ouvrier » sont en doublet. L'examen de l'un entraîne l'examen de l'autre.

**b) L'usine comme catégorie récente
(Shanghai, 1966)**

Chez Lénine, l'usine n'est pas une catégorie significative, alors que le terme « ouvrier » est central dans sa pensée. Lénine parle de firmes, de grandes concentrations industrielles, mais il n'y a pas chez lui de problématique singulière de l'usine. Si elle est un lieu pour Lénine, c'est le lieu de la grève, avec la typologie que l'on connaît de la grève économique, de la grève politique, de la grève insurrectionnelle. La grève oscille donc entre la lutte contre le taux d'exploitation – c'est la grève économique – et la lutte contre l'État – c'est la grève insurrectionnelle. Mais ni dans le léninisme ni dans le bolchevisme il n'y a de problématique de l'usine en tant que telle, ce qui pèsera très lourdement sur l'avenir puisque l'usine va devenir un *lieu de l'État*, et les ouvriers, des ouvriers d'État.

L'usine est une catégorie de pensée récente. Nous la datons explicitement du surgissement de la phase ouvrière de la Révolution culturelle en Chine, c'est-à-dire des événements de Shanghai de 1966 à 1968. Quant au déploiement historique de cette catégorie, il peut être repéré en Italie (de 1968 à 1970), à la Fiat de Turin et à l'Alfa-Romeo de Milan ; en France, par la phase des révoltes ouvrières (1968-1978) ; et enfin dans la Pologne de Solidarnosc, du printemps 1980 au coup d'État de décembre 1981.

Ce que ces situations et ces phases ont en partage, malgré leur extrême diversité, c'est d'avoir *assigné à l'espace de l'usine la question de la place de l'État dans l'usine*. Si on comprend bien que tel est directement le cas en Chine et en Pologne, tous deux pays à économie et à État socialistes, on peut énoncer cette thèse à propos de la France et de l'Italie sans paradoxe. En effet, dans

ces deux derniers cas, l'État et sa question se situaient au centre des rapports très antagoniques entre les nouvelles formes de la mobilisation ouvrière ou de l'action ouvrière et les structures syndicales et politiques ouvrières institutionnelles et, on le verra, étatiques, incarnées par le PCF et la CGT en France, le PCI et la CGIL en Italie. Quant à la Pologne, le cas fera l'objet d'un prochain développement.

A Shanghai, dans les cas français, italien, et en Pologne, une configuration idéologique et politique, dont « usine » va être le terme, apparaît, qui vise à défaire l'inscription étatique de la figure ouvrière, directement établie dans le socialisme, indirectement établie, mais effectuée par la médiation du syndicalisme classiste, dans les autres pays nommés. Dans les deux pays socialistes cités, les combinats incarnent l'inclusion de la sphère de la production dans l'État, et comportent pour cette raison des usines, des écoles, des coopératives, des hôpitaux, des structures agraires. En Italie et en France, on a la problématique de la firme, liée à la marchandise et au capital ; et des syndicats dont la problématique est l'étatisation, comme on l'a vu dans l'épisode du Programme commun. L'inscription étatique de la figure ouvrière et la tentative de la subvertir montrent que l'usine est, contrairement à la conception économique et marxiste, une catégorie en subjectivité et en intellectualité. Ce qui apparaît dans cette configuration est que les cadres, soit économique réfléchissant l'usine comme lieu d'appropriation du sur-travail, soit étatique réfléchissant la production industrielle comme étant de l'ordre de l'État, ou de l'ordre du marché, sont inopérants. L'usine comme catégorie récente est par conséquent ce qui rompt avec l'étatisme et l'économisme, qui sont des démarches objectivantes. La rupture d'avec l'étatisme a pour effet une procédure de subjectivation où la catégorie d'usine apparaît.

L'usine en tant que catégorie récente supporte une nouvelle connexion au mot « ouvrier », face à la crise du doublet précédent qui est celui de « ouvriers et État ». La crise de la vision classiste est celle de l'espace *classe ouvrière-État de classe*, défini par la propriété des moyens de production – l'État socialiste étant celui

de la propriété collective, et l'État capitaliste, celui de la propriété privée.

A la mort de Staline, l'étatisation et l'objectivation sont à leur comble. Les États socialistes déclarent incarner le socialisme ; on est dans une problématique générale de l'incarnation, forme extrême de la thèse de la fusion complète du subjectif et de l'objectif. De même, dans une autre situation, le PCF affirme non seulement qu'il est le *parti* de la classe ouvrière, mais que la classe ouvrière est le parti. L'étude du stalinisme montre que l'hyper-dialectisation de l'objectif et du subjectif dédialectise cette dialectique même. C'est bien ce qu'en avaient conclu Sartre et la phénoménologie française en voulant revenir à une dialectique de la conscience, puisque la dialectique du parti et de la classe était en voie de dédialectisation complète. Un pseudo-léninisme avait triomphé parce qu'à la classe figure de l'ouvrier s'était substituée la classe figure de l'État. Pseudo-léninisme : l'authentique léninisme avait produit, à côté de la dialectique entre la conscience et les conditions matérielles (qui, chez Marx, fondait le matérialisme comme détermination de la conscience par les conditions matérielles), une deuxième dialectique entre les formes de conscience et l'État, l'opposition radicale à l'existence de l'État étant le critère de la conscience révolutionnaire de classe. En même temps, dans le mouvement communiste international allait s'ouvrir un débat sur la question de savoir si ce qui était en cause était une dédialectisation ou une désobjectivation.

L'hypothèse de Mao Tsé-toung – qui, on le sait, a toujours été très réservé sur Staline – a été de tenter une *redialectisation* au travers de la contradiction et de la pratique, en instituant un nouveau sujet, les masses, qui est une catégorie post-classiste. Les événements de Shanghai, en 1966, opèrent une *dédialectisation*. Cette dédialectisation consiste à séparer, une seconde fois après les soviets, les *masses ouvrières* de l'État et du parti, à rompre l'expressivité entre les unes et les autres, en mettant à nu le caractère sous condition de la classe, du parti et de l'État, en montrant le caractère aléatoire de cette mise sous condition, et en parvenant à objectiver le parti et l'État, alors que le stalinisme propo-

sait faussement de les subjectiver. L'expérience de 1966 à Shanghai représente un point limite en ce que s'y joue la fin de la dialectique de l'objectif et du subjectif par annulation du terme « État-parti », et en ce qu'est proposé un nouveau protocole, certes classiste et ouvrier, mais en vérité subjectivisé, parce qu'il présente un ensemble d'énoncés dont le principal est « compter sur ses propres forces » ; enfin, parce qu'est déployée une catégorie inédite d'usine. Les textes de l'usine de machines-outils de Shanghai¹ proposent des universités ouvrières, la réduction du droit bourgeois, la limitation de la division entre travail manuel et intellectuel et, fondamentalement, la fin de la politique des cadres, qui en fait est la politique du parti communiste à l'usine et le mode d'être étatique de l'usine. Il faut prendre la mesure de ce que porter atteinte aux cadres dans l'usine socialiste a été un geste comparable à celui consistant à mettre en cause la contradiction capital/travail dans une usine capitaliste.

c) L'usine comme lieu politique

Shanghai proposait de mettre fin à la dialectique de l'objectif et du subjectif et d'établir, à sa place, des procédures de subjectivation contenues principalement dans l'émergence de l'usine comme *lieu politique*. Le lieu politique est un lieu non dialectisé, distinct du lieu du temps dans lequel s'éprouve la dialectique de la conscience, du travail et du capital ; et également distinct du lieu de l'État dans lequel se joue la dialectique où l'objectif prescrit le subjectif, et où le caractère socialiste de l'État prescrit ce qu'il en est de la figure ouvrière.

La problématique du lieu politique est une problématique non dialectisante du lieu, en ce que toute problématique dialectisante du lieu, convoquant l'État, conduit à une dénégation de l'indistinct certain qui est l'innomination en existence du mot

1. *Suivons la voie adoptée par l'usine de machines-outils de Shanghai pour former des techniciens issus des rangs ouvriers*, Éd. de Pékin, 1969.

« ouvrier », et à une dénégation de l'énoncé I (*les gens pensent*). L'indistinct certain et *les gens pensent* forment l'assise de la figure ou de la subjectivité ouvrière. La problématique du lieu politique s'avère spécifique, et l'on peut avancer que l'usine comme *lieu politique* est la tension de la modernité. Le lieu politique s'oppose au lieu du temps, dans le capitalisme, et au lieu de l'État, dans le socialisme. La problématique du lieu, adjointe à celle de l'usine comme lieu politique, est ce qui oppose, à une problématique dialectisée du lieu, une problématique subjectivée qui apparaît comme la seule adéquate pour assumer l'énoncé I.

Seule la problématique subjective peut assurer l'hypothèse d'une capacité politique ouvrière. Tout énoncé, en regard de la politique, qui n'est pas un énoncé subjectivé, mais dialectisé, a comme autre terme la capacité étatique, ou étatico-syndicaliste, ou étatico-partitaire. Aujourd'hui, l'émergence de l'usine devient celle d'une question qui reste toujours à l'état de question : peut-on parler d'une capacité ouvrière dans un autre registre que celui du parti, de l'État, de la classe, et dans une autre tonalité que celle d'un optimisme ouvrieriste ou, à l'autre extrême, d'un misérabilisme ?

d) Deux propositions

La thèse de l'usine comme lieu spécifique conduit donc aux deux propositions suivantes :

Proposition 1 : Il y a circulation puis absentement du mot « ouvrier » s'il n'est pas en doublet avec la catégorie d'usine. Lorsqu'il y a connexion du terme « ouvrier » au terme « société » – c'est le cas en France à partir du milieu des années 80 –, « ouvrier » s'absente au profit d'« immigré ». Si la connexion d'« ouvrier » se fait à « État » ou à « parti », le terme « ouvrier » se donne dans son absentement. Il est par conséquent établi que, si le terme « ouvrier » n'a de sens qu'avec le terme « usine », il ne sera répondu à la question « qu'est-ce que les ouvriers pensent des ouvriers ? » que s'il est répondu à la question « qu'est-ce que les ouvriers pensent des ouvriers et de l'usine ? », question dont la

formulation précise est : « qu'est-ce que les ouvriers pensent des ouvriers à l'usine ? ». Seule, cette formulation rompt le caractère circulant du mot « ouvrier », y compris eu égard au mot « usine ». « Les ouvriers et l'usine » est encore un énoncé où le terme « ouvrier » est circulant, la formule « ouvrier à l'usine » commence à briser cette circulation.

Il y a émergence de l'usine comme catégorie et comme lieu et non pas comme spatialisation, laquelle donne la formule « les ouvriers sont à l'usine », topologie descriptive où l'usine est simplement une localisation des ouvriers. Dans ce cas, l'usine n'est plus une catégorie, et le caractère circulant d'« ouvriers » est maintenu.

Proposition 2 : « A l'usine il y a l'ouvrier. » Cette proposition est absolument opposée à toute formulation du type : « l'usine est le lieu de l'ouvrier ». « Usine » et « ouvrier » sont une configuration du réel. Leur conjonction est d'une grande importance en ce qu'elle met à distance, par la procédure de *dédialectisation*, les termes « société », « État » et « parti ». L'usine comme *lieu politique* est la catégorie de l'usine quand son rapport à « ouvrier » est dédialectisé.

e) Le collectif

Dans le traitement des rapports entre *ouvriers* et *usine*, différentes possibilités apparaissent, dont certaines réinduisent la dialectique et l'objectivation. L'un de ces protocoles de dialectisation subordonne l'usine à la spatialisation en identifiant les ouvriers au collectif.

Le collectif ouvrier, chez Marx¹, est fondé non pas sur la communauté du travail ouvrier, mais sur le travail réglé par le temps, qui est ce par quoi l'extorsion du sur-travail s'effectue et ce qui articule le travail au capital. Le collectif n'est donc pas directement lié à une problématique du sujet, il est un effet subjectif de

1. Section IV du livre I du *Capital*.

ce que les ouvriers ont en partage : le temps. Le collectif ouvrier est une abstraction (il est produit par le temps), et, à supposer qu'elle devienne concrète, sa loi de déploiement est la lutte des classes. Pour Marx, si ce sont les rapports de production qui fondent le collectif, celui-ci opère dans l'histoire. C'est en définitive une notion abstraite et concrète, subjective et objective, puisqu'elle lie la force de travail et la figure de la classe émancipatrice et anti-despotique. Elle est abstraite parce que la catégorie de temps est ce par quoi on passe de la problématique apparente du salaire à celle de la plus-value. Elle est concrète ; ce qui permettra que, après Marx, au lieu de demeurer une catégorie de la science et de l'histoire, elle se dispose dans le social, remplaçant la classe par le groupe concret et communiquant à ce dernier une subjectivité minimale. Le collectif ne relève pas de l'organisation, mais de la classe. À défaut de convoquer la classe au sens ancien et marxiste, on en appelle au collectif pour créditer d'une subjectivité des groupes statistiques, permettant le passage de la classe historique à la classe sociologique. Affirmant la potentialité subjective de la classe sociologique, le collectif agit de l'intérieur de l'objectif et du subjectif selon la loi fausse : s'il y a de l'objectif, du subjectif peut s'ensuivre.

Parce qu'il est abstrait et concret, au ^{xx}e siècle, le collectif, se subordonnant la classe, va être étendu non pas de l'histoire à la société, mais de l'histoire au social, lequel a davantage besoin de la notion de concret que de celle du subjectif et de l'objectif, trop liée à une perspective politique classiste. La société, dans la version du social, cesse elle-même d'être représentée comme entité historique et société politique, vectrices de la révolution dans la dynamique historique de la lutte des classes. De la dynamique historique on en vient à des situations sociales qui seront présentées comme devant simplement être résolues et dont la connexion avec le mouvement de l'histoire n'est plus prégnante. On est donc passé d'une pensée historique, où la révolution est essentielle, à une pensée programmatique, où les partis et les syndicats deviennent les référents. Le collectif indique alors la capacité locale à un traitement programmatique d'une situation. Le collectif du mode classiste est abandonné au profit du collectif tel qu'entendu dans

le mode stalinien. Il faut noter autour de mai 1968 le sursaut de la notion, prorogeant l'hypothèse, par le thème des ouvriers combattifs, de l'avant-garde des ouvriers conscients.

Le collectif abstrait-concret se montre donc une variante en partie déshistoricisée de la dialectique du subjectif et de l'objectif, qui s'établit d'une vision de la classe qui n'est pas celle de la lutte des classes. La péremption de la dialectique de l'objectif et du subjectif entraîne la péremption du collectif, avec celle de la classe ouvrière, de l'ensemble ouvrier, du prolétariat. Et il faut bien conclure que le collectif, dans sa tentative de s'en distinguer, est un avatar de ces catégories. Il est comme elles marqué par l'énoncé « il y a des ouvriers ». L'énoncé « il y a des ouvriers », ou encore « à l'usine il y a des ouvriers », fait de l'usine une simple spatialisation et la scène formelle et extérieure du collectif.

La notion de collectif est antinomique à la catégorie d'usine. On est conduit à la proposition « à l'usine il y a l'ouvrier », qui rompt avec le collectif, ne cède pas sur le nom d'« ouvrier » au profit du mot « travailleur » ou du mot « salarié », et qui assume la question du nom simple « ouvrier ».

f) *L'usine lieu du temps*

Ce qui identifie l'usine dans le capitalisme parlementaire, et plus précisément dans le mode parlementaire, est qu'elle y est le *lieu du temps*. Le temps est entendu ici au sens de Marx, comme ce qui articule le travail au capital. L'usine, comme lieu du temps, se donne à voir en ce que le compte du travail y est toujours conflictuel, y compris quand ont lieu des licenciements, le compte du temps passé à l'usine durant une vie ouvrière. Le travail n'est cependant qu'un des termes de la question du temps ; il ne l'incarne pas à lui seul, à moins de désigner l'usine comme lieu du travail, formulation ouvriériste attestée. L'autre terme de la question du temps est le « capital », avec ses mécanismes et ses processus, plus souvent dénommé aujourd'hui « économie de marché ».

g) *L'usine lieu de l'État*

Pour ce qui concerne l'État socialiste, les caractérisations en termes de capitalisme d'État, ou capitalisme monopoliste, défont à l'identifier. Si on tient ces positions (capitalisme d'État, existence d'une « nouvelle bourgeoisie » ou nomenclature), on demeure dans une problématique classiste. Il faut pratiquer une autre analyse du socialisme : non pas en termes de rapport de classes mais, d'une part, du point du rapport singulier qu'y entretiennent – ou entretenaient – l'État et la production et, d'autre part, à travers la catégorie de parti-État.

Le socialisme ne peut être qualifié de capitalisme d'État en ce que son processus original consiste en la non-séparation de l'État et de la production, conséquence de la décision réelle d'absenter la loi de la valeur, la marchandise et la monnaie comme équivalent général. S'il y a non-séparation de l'État et de la production, il n'y a pas non plus de séparation entre l'État et la société, comme la multifonctionnalité du combinat l'exemplifie. Un combinat, on le sait, est un composé de production et de fonctions sociales. C'est un ensemble complexe qui administre des unités de production, des centres d'apprentissage, des maisons de retraite, etc. Le combinat est un morceau d'État, lequel s'actualise sous la forme d'une multifonctionnalité. Le multifonctionnel comporte des fonctions de production, de service, et des fonctions de contrôle social. Dans le combinat, existent des rapports singuliers entre le travail, l'organisation du travail et la production. Une séparation existe entre le travail et la production ; la production ne régit pas le facteur travail comme c'est le cas dans le capitalisme.

Au contraire, dans le capitalisme, la production est sous la contrainte du marché, et cette contrainte se retrouve dans les formes techniques du travail (cadences, rendement) mais aussi dans ses représentations et dans ses valeurs. C'est donc le capital qui, en économie de marché, dispose l'espace du travail et sa subordination à la production et à la marchandise.

Dans le combinat, la situation est tout à fait différente. Le tra-

vail n'est pas régi par la loi de la valeur, mais structuré dans un rapport d'extériorité à la production, ayant pour effet la constitution de ce qu'on pourrait nommer un « fonctionnariat ouvrier ». La fixité, la régularité, mais aussi la nature du combinat permettent de risquer ce terme, ainsi que le caractère de fonction publique du travail ouvrier et le statut des ouvriers dans le socialisme. L'extension du statut de fonctionnaire au travail manuel ouvrier est une des caractéristiques du socialisme.

L'État socialiste est un parti-État. État et parti sont indissociables. Le parti dirige l'État, ce qui donne existence à un État singulier à fonction polymorphe. On appellera « État socialiste » un État à fonction polymorphe. Le socialisme tentait l'édification d'une société sans économie et sans droit : l'État polymorphe devait par conséquent couvrir tout le champ social sans exception, y incluant ouvriers et paysans. Le parti, quant à lui, était le dispositif de contrôle et de régulation de l'ensemble et se trouvait ainsi en charge du polymorphisme. Dans le parlementarisme, l'État peut être aussi dit polymorphe – on ne désigne pas ici la séparation des pouvoirs –, mais de façon beaucoup plus limitée. L'économie existe, c'est-à-dire une séparation de la production et de l'État ; le droit présente un champ propre séparé qui ne se confond pas avec celui des institutions judiciaires. Dans le mode parlementaire, économie et droit sont séparés.

Dans le socialisme, la production et la sphère du travail se déploient dans la planification et la centralisation, quelle que soit la signification technique de ces termes, et s'inscrivent par conséquent dans la sphère de l'État. Planification et centralisation ne sont que la conséquence obligée de l'absentement de la loi de la valeur et de la marchandise. La sphère de l'État, celle du travail et de la production s'identifient l'une à l'autre.

Au contraire, dans ce qu'on a appelé ici « capitalisme », la loi de la valeur et le marché forment un domaine séparé et propre. On posera que, dans le capitalisme, ce domaine séparé constitue strictement l'économie. On conclura donc qu'il n'y a d'économie – au sens où ce terme désigne un espace élaborant des critères particuliers normant le travail et la production – que séparée de l'État.

Dans le capitalisme, la sphère de la production et celle du travail se trouvent séparées de celle de l'État. Jusqu'à présent, la logique de la séparation entre l'État et l'économie est la loi de la valeur.

Le socialisme, ayant supprimé la loi de la valeur, abolit l'économie en abolissant la séparation et établit la production dans le champ de l'État. Il abolit l'économie, ne disposant aucune médiation et aucune séparation entre la sphère du travail et de la production et celle de l'État. Le combinat est la forme pratique de cette absence de médiation et de séparation. C'est pourquoi il peut être dit un « morceau » d'État.

Dans le capitalisme, la logique de la séparation entre l'espace de l'économie et l'État est aussi une logique de séparation entre l'espace de l'économie et l'espace du social. Cette séparation entraîne d'autres, entre les espaces de l'éducation, de la santé, de la répression, du champ de la police et de la justice. Ces différentes séparations sont tributaires de celle de l'économie et de l'État. Quand la séparation n'existe pas, tous ces espaces se fondent en un et sont dévolus sous une forme pratique à la multifonctionnalité du combinat.

Enfin, l'absence d'économie permet d'affirmer que la propriété, en termes de propriété des moyens de production, est tout aussi absente. L'idée d'une propriété d'État ou d'une propriété collective est rétroactive : on voit une propriété collective, par induction à partir de la propriété privée, là précisément où l'on constate l'absence de propriété privée. La thèse implicite que sous-tend le thème de la propriété collective est qu'il ne peut y avoir de dispositif de production sans forme de propriété. Or, c'est le cas dans le socialisme : l'usine y est le lieu de l'État et ce qui est proposé aux ouvriers est institutionnellement le statut d'ouvrier-fonctionnaire. La figure ouvrière est absente au profit du terme « fonctionnaire ».

La crise du socialisme et l'introduction d'éléments d'économie de marché dans les pays socialistes autorisent à pousser plus loin l'investigation. Les travaux d'enquête menés en mars et avril 1989 dans deux usines de Canton¹ ont permis de mettre en évi-

dence que, dans le socialisme, si l'usine est le lieu de l'État, elle est aussi le lieu de l'argent, ce qu'il ne faut pas entendre comme l'introduction du capitalisme au sein du socialisme, mais comme une tentative de ralliement des ouvriers à une politique étatique de défonctionnarisation partielle ou totale du statut ouvrier à travers l'argent. Sur la crise du socialisme et le débat portant sur un passage progressif au capitalisme ou sur la rupture absolue entre État socialiste et État post-socialiste d'une part, et d'autre part sur ce qu'il en est de l'ouvrier dans ce cas, je renvoie à l'étude n° 2.

Récapitulons. L'émergence récente de la catégorie *usine* nous a conduit à mettre en évidence la nécessité de la dédialectiser, à la péremption du collectif, et à proposer la notion de lieu spécifié, en extériorité catégorielle ou en intériorité. Enfin, pour que le terme « ouvrier » soit consistant, il doit être référé à l'*usine* comme *lieu spécifié*. Le solde de la démarche en ce point peut se présenter comme suit :

1) « A l'usine il y a l'ouvrier » est l'énoncé qui peut porter la figure ouvrière. Dans les spécifications de l'usine comme lieu du temps, lieu de l'État, les caractérisations en conscience d'(ouvriers-)immigrés ou d'(ouvriers-)fonctionnaires sont, dans des situations exceptionnelles, subverties par l'apparition de la catégorie de figure ouvrière portée par l'énoncé « à l'usine il y a l'ouvrier ». Dans l'usine lieu du temps et dans l'usine lieu de l'État, la figure ouvrière est soit radicalement absente, soit réduite. En effet, dans l'usine lieu de l'État, la figure ouvrière, celle qui peut être portée par l'énoncé « à l'usine il y a l'ouvrier », apparaît davantage comme une subjectivité réduite, assujettie, mais pas effacée. Ce qui est absenté est une effectivité de l'énoncé « à l'usine il y a l'ouvrier ».

2) La multiplicité de l'*usine* comme *lieu*, autrement dit la multiplicité qui identifie l'*usine* comme *lieu de l'État*, *du temps*, et *lieu politique*, est une multiplicité catégorielle relevant d'une pensabilité soit en intériorité (le lieu politique), soit en extériorité (le lieu de l'État et le lieu du temps). Il ne s'agit pas d'identification objectale, ni à propos de lieu du temps, ni à propos de lieu de l'État. On n'est pas ici dans l'économie politique, mais dans une

1. Voir étude n° 2.

anthropologie de la pensée. La présence catégorielle de l'usine dans le mode parlementaire est l'usine comme lieu du temps ; il faut donc accorder une consistance subjective dans ce mode à l'usine comme catégorie. On nommera les tentatives de transgression, de déni et d'affrontement de l'usine comme lieu du temps : *faire de l'usine un lieu politique*.

3) L'usine comme lieu politique est une rupture, eu égard à l'usine comme lieu de l'État et comme lieu du temps.

Cependant, une question se pose. Est-ce qu'à l'usine comme lieu du temps, et à l'usine comme lieu de l'État, correspondent des « usines comme lieu politique » singulier ? Les tentatives de déni, de transgression et d'affrontement de l'usine comme lieu du temps et de l'usine comme lieu de l'État donnent-elles des usines lieux politiques distincts ? Si on peut admettre que l'usine lieu du temps peut ouvrir à l'usine comme lieu politique, peut-on admettre que la subversion de l'usine comme lieu de l'État soit possible et ouvre à l'usine lieu politique ? S'illustre ici que la doctrine des modes et celle de l'usine comme lieu spécifié ne reproduisent nullement l'opposition entre sociétés capitalistes et sociétés socialistes, en enfermant tout phénomène ouvrier soit dans l'un, soit dans l'autre. L'usine comme lieu politique n'est pas un élément circulant, ni un invariant. Elle dispose dans un même champ de pensée, tout en maintenant leur singularité propre, les différents modes de la politique, le mode parlementaire dont l'énoncé est que l'usine est le lieu du temps et le mode dont l'énoncé est que l'usine est le lieu de l'État. L'exemple de la Pologne, où j'ai mené une enquête en 1981, répond sur ce point puisque y a été opératoire l'énoncé « à l'usine il y a l'ouvrier ».

h) La désétatisation du mot « ouvrier » dans le cas polonais

En Pologne, la période 1980-1981, dominée par l'existence de l'organisation Solidarnosc, est une séquence singulière et close en ce que toute aspiration au capitalisme semble absente, et

qu'elle ne manifeste aucun des traits de nationalisme, de cléricisme et d'antisémitisme qui caractériseront la situation à partir de 1986. Dans les usines polonaises, entre 1980 et 1981, non seulement celles des cinq villes du littoral baltique, mais celles des centres industriels, à Ursus, à Cracovie, dans les mines de Silésie, on assiste au déploiement de nouveaux énoncés ouvriers. Ces nouveaux énoncés ont très paradoxalement comme support le mot « société », emblématique, dans l'usine et hors de l'usine, de la lutte contre la corruption et l'étatisation.

Le mot « société » investissait la capacité populaire à une autre économie et à d'autres rapports sociaux sans pour autant convoquer l'État. L'État dans sa forme communiste, de même que toute autre forme d'État, en particulier celle dont l'advenue suppose l'insurrection, avait été écarté. La *société* incarnait alors une entreprise politique populaire et la possibilité d'une séparation d'avec l'État. Vaste tentative de dédialectisation, cette séquence avait les usines comme base, en ce que les ouvriers entreprenaient de mettre fin à la direction du parti-État, en tentant d'y substituer de nouvelles formes, comme le contrôle des cadres (les directeurs étaient soumis au contrôle ou, plus tard, nommés par Solidarnosc). Il est remarquable qu'il ne se soit pas seulement agi de grèves menées en vue de satisfaire les intérêts ouvriers, si légitimes aient-ils été, mais de la direction ouvrière d'un projet non étatique et non antagonique, et plus encore d'une tentative de conserver le terme « société » sans l'étatiser. « A l'usine il y a l'ouvrier » doit s'entendre dans ce cas comme la contestation et la critique de ce que la catégorie dominante du lieu – qui est l'État – proposait comme contenu à la figure ouvrière : les statistiques de production et la figure des ouvriers modèles. Chaque spécification de l'usine comme lieu propose ses paradigmes de la figure ouvrière. Dans le cas de la Pologne, il y avait l'affirmation du réel ouvrier face à l'irréel de la proposition étatique. « A l'usine il y a l'ouvrier » était donc un énoncé anti-étatique, sans que cet énoncé – c'était sa singularité – s'accompagnât de l'apologie d'une autre forme d'État, par exemple liée à l'économie de marché. Que l'économie de marché ne fût pas l'espace de désétatisation de la

conscience ouvrière dans un pays socialiste permet, pendant une courte séquence, et contrairement à ce qui a lieu après 1989, l'émergence temporaire de la figure ouvrière.

La révolution culturelle, dans ses années ouvrières, et la phase ouvrière de Solidarnosc sont donc les seules alternatives connues à l'usine comme lieu de l'État qui n'aient pas en même temps comme registre l'usine comme lieu du temps. L'effondrement du socialisme, les tentatives sans lendemain des mineurs de Vorkuta et la problématique aujourd'hui dominante de l'économie de marché comme seule issue au post-socialisme, à l'exclusion de toute autre voie, ont ces deux tentatives comme contre-exemples.

En France, contre le syndicalisme qui établissait la figure ouvrière dans la production et dans l'État, avec la double assignation au salaire et au gouvernement, c'est-à-dire à la grève et aux élections, on peut désigner comme révolte quelques situations d'usine entre 1968 et 1978. Là, c'est la capacité politique ouvrière qui était en jeu, et la question devient : « *ouvrier* peut-il être le nom d'une capacité politique ? ».

6. D'« ouvrier », nom simple, à la figure ouvrière

« A l'usine il y a l'ouvrier » est la formulation post-classiste, non économiste et non collective, d'une figure ouvrière qui s'avère contemporaine, moderne et coextensive à la catégorie d'*usine*. Elle est marquée par l'émergence de l'usine comme lieu politique, à travers des situations et des séquences investies par des révoltes contre l'usine comme lieu de l'État, ou contre l'usine comme lieu du temps.

« A l'usine il y a l'ouvrier » est le cœur de l'énoncé « l'usine est un lieu politique ». Ce sont tous deux des énoncés prescriptifs de l'ordre du subjectif. L'usine comme lieu du temps, l'usine comme lieu de l'État, ou l'usine comme lieu politique désignent de même des catégories en subjectivité, et des formes de pensée

rapport du réel relevant de l'énoncé II. Dans les trois cas, le lieu est en extériorité catégorielle, et désobjectivisé. Mais il n'y a qu'un cas où le terme « ouvrier » soit, lui, en subjectivité, c'est celui où l'usine est un lieu politique. L'usine comme lieu politique est le seul où le terme « ouvrier » est subjectivé.

A ce point, que reste-t-il du nom simple « ouvrier » – car enfin, l'investigation entreprise était au risque de le voir lui-même entraîné dans la péremption du classisme et de l'historicisme ? Au chaînage historiciste « ouvrier-classe », on a opposé le doublet « ouvrier-usine ». Le doublet a permis, cas par cas, la spécification de l'usine comme lieu. Il permet maintenant de passer du nom simple ouvrier à la catégorie de figure ouvrière et de la qualifier.

Qu'est-ce que la figure ouvrière ? Elle n'est pas la catégorie d'un nom innommable puisque la démarche est ici celle qui va des lieux au nom. La figure ouvrière apparaît donc comme un des lieux du doublet « ouvrier-usine ». Le doublet étant prescrit par l'usine comme lieu spécifié et par la figure ouvrière, l'usine comme lieu spécifié et la figure ouvrière sont les lieux du doublet. Le doublet a donc statut de nom innommable.

Ce nom innommable recoupe en un de ses lieux l'usine comme lieu politique. En stricte doctrine, on a la multiplicité de l'usine comme lieu, et, on le sait, cette multiplicité doit être homogène. En première approche, l'usine lieu du temps, l'usine lieu de l'État, l'usine lieu politique ne constituent pas une multiplicité homogène. Pour qu'il n'y ait pas d'hétérogénéité entre les spécifications subjectives – usine lieu du temps, de l'État, lieu politique, alors marqué par l'énoncé « à l'usine il y a l'ouvrier » –, il faut une compatibilité, homogène ou pas, entre lieux du temps, de l'État, et l'énoncé « à l'usine il y a l'ouvrier ». Or ce dernier énoncé convoque la figure ouvrière et, par conséquent, exige qu'on prenne « l'usine comme lieu politique » et « à l'usine il y a l'ouvrier » comme prescription et cadre de l'exigence d'homogénéité. Empiriquement, dans les cas où ont existé « l'usine lieu politique » et « à l'usine il y a l'ouvrier », l'usine et la figure ouvrière ont été convoquées. Deux noms innommables, le doublet « usine-ouvrier » et le nom « politique », ont donc un lieu en commun. Ce n'est pas un lieu circulant, parallèle en

son ordre aux notions circulantes, mais en partage unique : deux noms différents peuvent avoir le même lieu. Mais ce n'est pas au travers de la doctrine des modes que cette possibilité est établie, puisque le mode est le rapport d'une politique à sa pensée et ne se confond pas avec la politique. C'est en tant que tout mode contemporain a l'usine comme lieu que les deux noms innommables, la politique et le doublet, ont un même lieu en partage.

Le deuxième lieu est la figure ouvrière. Elle n'est pas déductible de la spécification de l'usine. Dans le cas de l'usine lieu de l'État, on ne dira pas que la figure ouvrière est celle de l'ouvrier fonctionnaire¹, ou que « ouvrier exploité » est la figure ouvrière de l'usine lieu de temps. La figure ouvrière n'est pas déduite de la spécification (de l'usine comme lieu) à raison même de ce qu'elle se constitue hors des modes en extériorité et dans des situations d'actions ouvrières contre l'usine comme lieu de l'État ou lieu du temps. La figure ouvrière est donc intransitive au lieu spécifié : elle est la subjectivation du mot « ouvrier ». Le nom innommable « ouvrier-usine » a au moins deux lieux, l'usine comme lieu et la figure ouvrière : on est donc dans l'ordre de la multiplicité des lieux du nom, et il n'y a aucun rapport de transitivité, d'expressivité ou de déductibilité d'un lieu à un autre ; le seul rapport qui existe entre les lieux du nom est leur multiplicité homogène et non pas leur multiplicité expressive. C'est pourquoi la figure ouvrière n'est pas déductible de l'usine comme lieu.

Dans certains cas, la figure ouvrière est homogène à l'usine comme lieu ; c'est le cas où toutes deux sont en intériorité non pas parce que telle est la nature de la figure ouvrière, mais parce que tel est l'état de la situation. Un seul cas existe où la figure ouvrière présente le nom innommable « ouvrier-usine », c'est celui de l'usine comme lieu politique ; la figure ouvrière s'articule alors à l'énoncé « à l'usine il y a l'ouvrier ».

A partir du doublet « usine-ouvrier », on s'est posé la question de savoir ce qui demeurerait du nom simple « ouvrier ». Après les développements qui viennent d'être faits, il faut soutenir que :

1. Voir étude n° 2.

— Le nom simple « ouvrier » ne prend pas statut de nom innommable. « Ouvrier » n'est pas un nom.

— Le doublet « ouvrier-usine » est un nom innommable. L'usine comme lieu est son premier lieu. En cela, l'usine comme lieu spécifié est en partage, en tant que lieu d'un nom, avec le nom innommable de la politique et avec le nom innommable « ouvrier-usine ». Les noms innommables « ouvrier-usine » et « politique » ne sont d'aucune façon identiques ni réductibles l'un à l'autre.

— Quoique « ouvrier » ne soit pas un nom, dans chaque situation d'usine des propos sont tenus sur la spécification du lieu et sur la figure ouvrière : sont formulés des énoncés en subjectivité par les ouvriers sur eux-mêmes.

— La figure ouvrière peut se constituer par refus et par révolte contre l'usine comme lieu du temps ou comme lieu de l'État. La figure ouvrière, comme deuxième lieu du nom innommable « ouvrier-usine », désigne une capacité intellectuelle ouvrière non réductible à la pensée du lieu du mode de la politique.

— Il n'y a qu'un seul cas où la figure ouvrière se déploie dans une subjectivité créatrice, c'est lorsqu'elle porte les énoncés « à l'usine, il y a l'ouvrier », énoncé sur la figure ouvrière, et « l'usine est un lieu politique », énoncé sur l'usine comme lieu spécifié.

— Enfin, le doublet ne se confond pas avec le nom innommable de la politique, ses lieux ne sont pas ceux d'un mode, mais ceux d'un autre nom innommable. Si on peut appréhender un mode contemporain de la politique par l'usine (comme lieu), c'est — on l'a dit — parce que le nom innommable de la politique et le nom innommable « ouvrier-usine » ont un lieu en partage. Peut-être la constellation des noms innommables et de leurs lieux, éclairés et lumineux dans le noir, s'ouvre-t-elle ici puisque chaque investigation de l'innommable effectue la bascule de l'inconnu sur le connu dont il a été parlé. On pourrait s'étonner que finalement le nom innommable de la politique ne soutienne pas celui de la figure ouvrière, et il serait vain de voir dans cette assertion un règlement de comptes avec le marxisme, présenté justement comme la fusion ou la confusion des deux noms. Insistons sur le fait que la pensée en termes de mode n'est pas une politique et

que la question du nom de la politique, nécessaire à sa pensée, ne se conjoint pas à son faire et donc ne se conjoint pas à toute sa pensée. La liberté de la figure ouvrière, qui est aussi le signe de son occurrence aléatoire, en regard de l'usine comme lieu du mode, marque l'excès de la pensée de la politique sur la pensée du mode. La tentation de situer le mode dans l'historique et la figure ouvrière dans le prescriptif est une lecture inexacte, brisant l'assertion, à mes yeux majeure, de la multiplicité homogène des lieux du nom.

Le moment de conclure

L'anthropologie du nom, qui s'est proposé une investigation du subjectif, soutient une procédure d'innommation des noms.

L'innommable du nom s'appréhende par les multiplicités concrètes des lieux du nom qui présentent autant de singularités de la catégorie et qui sont des multiplicités homogènes. Les multiplicités homogènes sont toutes des modes d'être de la catégorie. La connaissance comme pensée et la connaissance de la pensée ne se contentent pas d'une méthodologie, tout en même temps que la pensée, comme matière, est écartée. Le réel est donné comme singulier et devant être découvert.

Les catégories se déployant sur fond de l'innommable du nom sont : les modes historiques de la politique, catégorie de l'innommable du nom de la politique comme pensée ; l'usine comme lieu spécifié, catégorie du nom innommable « ouvrier-usine ». Et j'aurais souhaité pouvoir ajouter : la pensée, catégorie de l'innommable inexistence du temps, dont le lieu est l'écart et le possible.

Il y a donc des noms innommables. L'anthropologie du nom soutient qu'il n'y a d'entreprise de nomination que de nomination des lieux du nom et d'identification de la catégorie.

1. De l'énoncé à la prescription

Des deux énoncés qui fondent l'anthropologie du nom, le premier soutient que les gens ne sont pas toujours intellectuellement ni incapables ni impuissants. Quant au second énoncé, il fait thèse

de ce que la pensée n'est pas pur surgissement ou errance, elle est rapport du réel. Le second énoncé est une postulation de « rationalisme », terme qu'il faut désormais préférer à celui de « matérialisme » car le premier enveloppe le second.

Ces énoncés sont des prescriptions. Ce sont des « il y a » prescriptifs. Dans le champ des phénomènes de conscience, l'énoncé ne peut être autrement. Aucun « il y a » expérimental ne convient, il faut se séparer des sciences sociales, et l'établissement dans le prescriptif manifeste la rupture avec elles. Quelque abri qu'on puisse prendre en taxant l'hypothèse de la prescription de volontarisme ou de romantisme intellectuel, il n'en reste pas moins qu'il n'y a de pensée que d'énoncés. Penser est prescrire la pensée, l'assigner pour la convoquer, la contraindre pour l'éprouver, assumer qu'elle est rapport du réel, pratiquer un authentique protocole d'enquête à son endroit. L'anthropologie du nom s'est déployée sur la base de ces deux énoncés dont les développements apparaissent antinomiques aux notions de conscience, d'idéologie, de dialectique de l'objectif et du subjectif, ainsi qu'à la notion de collectif.

La mise en cause de ces notions se cristallise dans la séparation de l'histoire et de la politique. La politique, qui ne recouvre nullement le politique, est une pensée. Au regard des formulations savantes, ou d'opinion, le débat proposé par ce livre porte sur la possible et nécessaire séparation de la politique et de l'histoire, séparation paradigmatique de la distinction entre les formes de pensée, le raisonnement et l'argumentation historicistes, et la pensée de la pensée qui est ici celle de la politique. L'anthropologie du nom revendique explicitement de ne pas être une science sociale et réfute et critique l'historicisme.

La force de conviction d'un Jean-Claude Passeron, soutenant dans *Le Raisonnement sociologique* que les « attendus de la thèse qui affirme l'indiscernabilité épistémologique de l'histoire et de la sociologie permettent de montrer qu'elle s'applique à des degrés divers à toute science sociale en les identifiant à des sciences historiques¹ »,

1. Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991, p. 14.

montre que la dernière somme sociologique actuelle établit cette discipline dans l'historicisme, lequel porte la démarche typologique et comparatiste. Dans les sciences sociales, typologisme, comparatisme et historicisme forment une constellation qui permet de rendre compte de la plupart des théories et des écoles.

Même Lévi-Strauss, qui revendique une filiation infidèle à Durkheim, tente une déshistoricisation, mais seulement interne à l'historicisme. L'ambition du structuralisme était pourtant d'en sortir. Les caractéristiques de l'issue proposée ne le permettent pas. Lévi-Strauss propose un schéma abstrait-concret qui n'est pas dialectique et donc qui semble à ses yeux remplir l'exigence de déshistoricisation, d'autant mieux qu'il absente le temps. On sait d'autre part qu'il absente l'histoire. Des espaces d'organisations et de correspondances existent dans la parenté, les mythes et dans la pensée. Cette découverte anthropologique incontestable et majeure est entièrement dédialectisée. Elle exclut toute pensée de la politique parce que cette dernière est naturellement hors champ. Mais la dédialectisation conduit, plutôt qu'à une pensée rapport du réel, à une pensée classificatoire qui conduit à la thèse du caractère naturel de la culture. « Penser, c'est classer » mène à une encyclopédie et y assigne exclusivement la pensée.

Cette déshistoricisation marquée par l'absentement de la dialectique, du temps et de l'histoire demeure dans l'historicisme par un point constitutif : le « il y a » fondateur est celui d'un tout, la société. La catégorie de société est fondatrice de l'historicisme, qu'on l'appelle « totalité » ou « monde » ou « monde historique ». L'ambition des sciences sociales est de parvenir à une composition des ordres du réel, de sa diversité, ou plus exactement d'analyser le réel comme multiple hétérogène. Le « il y a » postulé est unique et composite.

Les options peuvent différer : démarche dialectique ou non ; absence ou présence du temps ; dimension psychologique ou démarche compréhensive. Il s'agit de variantes à partir d'un socle commun, l'énoncé : pour penser et connaître (pensée et connaître étant confondus), il faut formuler la prescription d'une *unité initiale composite*. Penser sans totalité composite exige d'opérer un changement radical de prescription.

2. Anthropologie du nom et communisme

« L'histoire de toute société est celle de la lutte de classes. » Cette proposition inaugurale du *Manifeste communiste* réunit la quadrilogie de l'historicisme : l'histoire, la société, la lutte, les classes. La catégorie de communisme spécifie l'historicisme marxiste par le concept de dictature du prolétariat, le communisme proposant comme terme réel de l'histoire une société non étatique, c'est-à-dire sans classes. On peut donc caractériser le communisme comme une problématique historiciste de la désétatisation. C'est sur ce point que l'entreprise a failli : la désétatisation depuis la classe et plus encore depuis le parti et l'État s'avère impossible, et le parti, loin d'accélérer la désétatisation, va au contraire devenir le support de l'État dans la forme du parti-État.

Le communisme chez Marx soutient l'idée d'un solde déshistoricisé de l'historicisme, le terme de la lutte des classes est la fin des classes, et donc celle de l'État, et – qui ne s'en souvient pas ? – le passage de l'ordre de la nécessité à l'ordre de la liberté. Dans la pensée de Marx, la notion d'État est au plus près de celle de classe, ce qui bien évidemment facilite la thèse du communisme. Or déjà dans la seconde moitié du XIX^e siècle, et pleinement au XX^e, l'espace de l'État s'avère ne plus être expressif de celui d'une classe, devenant ce que l'on peut appeler l'*État du peuple entier d'un point de vue de classe* et, dans la dictature du prolétariat, l'*État prolétarien du peuple entier*. On va de la triade de Marx, « classe prolétaire - histoire - communisme », à celle du Lénine d'après 1917, « parti - révolution - État ». Dès après la Commune, on sait que la proposition de Marx selon laquelle la société se divise en deux classes est inadéquate, d'où l'exigence de revenir à l'unicité composite et à l'affaiblissement de la notion de classe qui va donner lieu à la catégorie de parti dont on a dit dans les pages antérieures qu'il convoquait des gens de partout et rompait en fait avec la notion de classe, ce contre quoi s'élevaient les anarcho-syndicalistes, classistes purs.

On a vu dans le chapitre I, en traitant de la différence entre Marx et Lénine, que ce par quoi cette nouvelle situation – à savoir que l'État n'est plus transitif aux classes – s'indique et cherche sa résolution est le parti au sens léniniste, qui n'a rien de commun avec ce qui en est dit dans le *Manifeste*. Des années 1880 à 1917, l'espace de l'historicisme et celui du communisme se renouvellent et se complexifient avec la notion inédite de parti dans l'acception moderne, et contemporaine de la phase impérialiste et parlementaire du capitalisme. Dès lors, toute question, y compris celle du communisme, se trouve médiée par celle de parti, qui devient l'opérateur du communisme (au point qu'il se nommera « parti communiste »), en lieu et place de la classe. La thèse du communisme – comme déshistoricisation et désétatisation de l'historicisme en ce que la logique de classe travaille à l'abolition de la lutte de classe et de l'État – disparaît. Ce qui va suivre, loin de confirmer la voie de la désétatisation, s'étaye de l'élément nouveau et décisif qu'est le parti, en se constituant après 1917 en parti-État.

L'appui de l'historicisme marxiste sur la classe est connu ; ce qui l'est moins, c'est que la notion de classe est introduite par – et s'adosse à – la notion de société, en raison de la quadrilogie mentionnée plus haut. On pourrait objecter que la notion de classe s'organise sur celle de contradiction et non sur celle de société. La contradiction au sens fort, au sens politique que Mao-Tsé-toung a tenté de lui donner, requiert la dictature du prolétariat ; dans mes termes, la contradiction au sens fort n'est pas objective, elle est prescriptive. La dictature du prolétariat n'est elle-même qu'une phase de transition, avant ce que Marx, ainsi que Lénine et Mao, appelle la société communiste, société sans classe, sans État, mais société cependant. Ce qui a été appelé « totalité » ou « unicité » est le paradigme de la société – il n'y a de société que comme totalité –, et il est remarquable que les pensées politiques adossées au marxisme proposent chaque fois des compositions relevant de l'ordre de l'unicité composite ou de la totalité, telles que les alliances de classe, le peuple entier, ou ce que les Chinois appelleront la démocratie nouvelle, laquelle inclut la bourgeoisie

nationale. Alliance de classe, peuple entier, démocratie nouvelle n'entrent pas seulement dans une logique de composition, ils offrent un nom au tout dans la forme de son devenir et de sa perspective. Il faut que le tout ait un nom pour que s'opère une pensée ou une dialectique de la partie et du tout, ou de l'élément et de l'ensemble. Dans le rapport de la partie et du tout se joue la question même de l'histoire, et celle de son mouvement possible. Le jeu de l'unicité composite ou de la totalité est celui du mouvement de l'histoire. Je n'en dirai pas plus sur ce dernier. En revanche, notons que la thèse non pas d'une multiplicité des lieux de la politique, mais d'une unicité, que celle-ci soit le parti dans la vision politique de la chose ou le pouvoir dans l'approche historique, est interne à cette problématique. En un mot, société et unicité du lieu (parti ou pouvoir) vont de pair afin d'asseoir finalement l'État comme lieu unique et comme composition, cette dernière étant à la fois fatale et indispensable. La nécessité de l'État est un effet de la thèse de l'unicité composite qui exige une « composition », et l'État apparaît alors comme le lieu unique, nécessaire de toute pensée de la politique.

Quant à Lénine, son marxisme et sa pensée de l'État sont d'essence purement historiciste et ont pour assise la notion de société qu'on vient d'examiner.

Le solde est donc que l'historicisme est caduc et certainement pas saturable. Il entraîne la chute des notions de société et d'État, auxquelles on opposera les catégories de gouvernement, de pays et de gens.

3. Société et État

Envisageons un parti pris sociologique. Pour Durkheim, il n'y a pas de problématique explicite de l'État : existe chez lui une telle volonté de dépolitisation, de déshistoricisation et de dédialectisation que la notion de société devient prépondérante et que celle d'État disparaît.

Une partie de la sociologie moderne propose de traiter à travers des classes, des classements, de la reproduction, un espace qu'elle constitue dans l'indifférence à la question de savoir s'il appartient à la société ou à l'État. Ne séparant pas nettement un espace différentiel de l'État en regard de celui de la société, la distinction entre l'État et la société devient ardue ; les errances actuelles de la notion de social le montrent. L'école, sujet longuement débattu, est un exemple critique de l'indifférenciation opérée. La crise de l'école doit-elle être abordée du point de l'État ? de celui de la société ? État et société se chevauchant, le social en crise est identifié comme ce qui échappe à la régulation étatique. En vérité, le social, notion informe, est un produit résiduel du classisme et de l'antagonisme classiste ; dans le classisme, l'antagonisme était un principe de subjectivation et, par conséquent, la subjectivation de l'objectif produisait un rapport à l'État qui était un rapport combatif et qui s'adressait à lui dans l'espace de sa destruction. Après la fin du classisme, il n'est offert à la situation objective que de se présenter à l'État dans la sollicitation de son intervention sous l'espèce du social en crise. A cette « crise », n'est proposée d'autre issue que l'étatisation, qui elle-même témoigne de l'indifférenciation qu'on a soulignée.

L'incapacité à distinguer entre société et État débouche sur un dispositif en termes de *partie* et de *tout* – la société étant un tout réel composite, où l'État peut avoir sa place s'il en est une partie –, qu'on examine à l'aide des notions de structures, de champs et de niveaux.

La dynamique de l'historicisme, et de l'historicisme sociologique, était la classe. La disparition de la dynamique de classe entraîne la confusion entre État et société en ce que c'était la lutte de classes qui les tenait à distance. Cette différenciation ayant cessé, restent aujourd'hui l'État, l'économie, et, de la société, son état de crise dans la catégorie de social, à propos duquel, la société s'étant absentée dans sa différence, ne demeure que l'étatisation. En sciences sociales, l'historicisme s'est transformé en fonctionnalisme et en structuralisme.

4. Effondrement du socialisme en URSS et en Europe de l'Est

L'historicisme événementiel, pontage entre l'idéologisme historiciste de 1968 et le parlementarisme mitterrandien des années 80, a eu un piètre avenir. La non-pertinence de l'historicisme s'évalue aussi au regard de l'effondrement du socialisme.

La catégorie de révolution est obsolète. Elle est cependant ce à travers quoi on a tenté de rendre compte des phénomènes réels, alors que la péremption de la catégorie vaut également pour les pays socialistes. Au sens de l'historicisme, des révolutions ont eu lieu dans ces pays : anti-soviétique en Hongrie, culturelle en Chine, printemps à Prague, sans parler des révoltes est-allemandes de 1953 ; et, plus tard, révolution : la chute du mur de Berlin, révolution tranquille en Allemagne ; révolution de velours ailleurs.

Toujours du point de l'historicisme, tout événement dans un pays socialiste mérite le nom de « révolution », quand même elles auraient été vaincues, comme par exemple la tentative de Solidarnosc, qui est chronologiquement la dernière. Quant à l'effondrement du socialisme, selon la même perspective de pensée, il n'est jamais que ce qui vient après la défaite de révolutions. L'effondrement du socialisme est donc à son tour imputé à l'échec des révolutions dans le socialisme.

Mais, même à sonder cette thèse, et à accepter en vue d'examen l'usage de la catégorie de révolution, celles désignées ne peuvent à proprement parler être qualifiées d'anti-socialistes. On doit au contraire les dire soit nationales, soit anti-bureaucratiques ; on ne peut d'aucune façon prétendre qu'elles aient été conduites au nom du parlementarisme et de la loi de la valeur. Que l'insuccès des révolutions soit jugé l'élément déterminant de l'effondrement du socialisme illustre l'incapacité de la pensée historiciste à en rendre compte. En fait, la faiblesse de cette pensée vient du mésusage qu'elle fait de la catégorie de révolution. Nous devons donc penser l'effondrement du socialisme hors de la

catégorie de révolution, et, au rebours de la pensée historiciste, renverser et poser autrement les problèmes.

D'abord, dans l'effondrement du socialisme, qu'il soit d'URSS ou d'Europe orientale, la catégorie de révolution s'invalide en l'absence de tout mouvement de masse et de capacité populaire. En fait, il y a seulement constat de masse quant au phénomène véritable qui est l'*effondrement de l'État-parti*.

Et si, dans la généalogie de l'effondrement du parti-État, on pouvait inscrire l'échec des révolutions ? C'est évidemment l'objection qui se présente. Ce n'est pas ainsi que se pose le problème. Il faut bien constater que, dans la pensée des parti-États, l'effacement de la catégorie de classe est poussé à un point tel que toute dynamique disparaît et que la forme parti-État se trouve elle-même exténuée. Le contre-exemple du parlementarisme nous montre que ce type d'État vit sur une révolution accomplie – celle de 1789, ou guerre de Sécession pour les États-Unis – qui lui donne sinon légitimité, du moins assise.

On doit donc considérer la bascule dans l'économie de marché comme un retour au classisme et un redéploiement de l'historicisation, explicitement destinés à revivifier une « société figée ». Ce dont il s'agit est effectivement un retour dynamisant au classisme historiciste et le remplacement dans un espace opératoire des catégories de classe, d'État, d'économie.

Ainsi, l'historicisme semble renforcé par l'effondrement du socialisme et la fin du parti-État, et pouvoir montrer l'agressivité politique qu'il arbore, en criminalisant conceptuellement toute problématique de la révolution après l'avoir cependant utilisée quand l'heure était à la lutte contre le parti-État.

On doit donc dire que les explications courantes de l'effondrement du socialisme ont présidé à la mise en place d'un historicisme revivifié et *expurgé*. Le mouvement conceptuel est celui d'une redynamisation de l'historicisme congru, c'est-à-dire expurgé, cette remise en selle de l'historicisme ne pouvant avoir lieu qu'à condition de cette restriction. A coup sûr, l'usage de la catégorie de révolution s'explique : c'est la seule catégorie d'événementialité dont il dispose. L'historicisme marxiste est désormais incapable.



L'historicisme non marxiste se trouve transitoirement renforcé par la chute du socialisme et peu délicat devant la constitution d'un espace d'explication où ce qui cristallisait la consistance de l'ancien historicisme, la révolution, se trouve criminalisé. Manifestant une si totale plasticité, l'historicisme au sens conceptuel peut se diviser entre historicismes révolutionnaire et contre-révolutionnaire. L'historicisme de la seconde sorte ne conclut cependant pas à l'immobilisme des sociétés, mais à leur enveloppement dans le juridisme étayé par les droits de l'homme. Pour lui, la question du moteur de l'histoire ne se pose plus, il n'y a que des zones bonnes ou mauvaises dont la mesure politico-juridique est celle des droits de l'homme et de l'économie de marché.

Mais il faut conclure autrement. Le point de butée de l'historicisme est l'effondrement des États socialistes, qui amène à sa clôture. Son apparent regain n'aboutit qu'à son glissement dans le contre-révolutionnaire. L'histoire s'achève au profit d'un retour à une philosophie de l'histoire qu'on peut appeler celle des droits de l'homme.

La catégorie de révolution dans la Révolution française

Études

Le texte qui suit illustre la théorie du mode historique de la politique et la séquentialité de celle-ci. Il présente le mode révolutionnaire de la politique où s'épuise la catégorie de révolution, qui ne pourra être affectée ensuite que par analogie. Dans le mode révolutionnaire, la révolution n'est pas le vecteur ou l'instrument de la politique, elle est la catégorie de la politique. Il n'y a qu'une révolution dont la catégorie de la politique soit ce terme même : la Révolution française.

1. La révolution n'est pas un passage

La Révolution française épuise la catégorie de révolution, quand on entend celle-ci du point de la politique. Certes, le vocable s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui. À nous de considérer si c'est à bon droit. Faisons d'abord deux remarques.

— Le noyau de la pensée historique a été tour à tour d'ordre philosophique, classique, sociologique.

— Gardons à l'esprit que les catégories de classe, de lutte de classe, de conflit, sont communes à toute l'historiographie du XIX^e siècle, de Guizot à Marx, et que les assignations de la classe

1. Souvent, les historiens ont contesté les questions posées par leur propre discipline, à quelques exceptions près : on pense à Marc Bloch et à Ernest Renan ; il est remarquable qu'aucun d'eux n'ait été un historien de l'époque moderne ou contemporaine.

La catégorie de révolution dans la Révolution française

Le texte qui suit illustre la théorie du mode historique de la politique et la séquentialité de celle-ci. Il présente le mode révolutionnaire de la politique où s'épuise la catégorie de révolution, qui ne pourra être affectée ensuite que par analogie. Dans le mode révolutionnaire, la révolution n'est pas le vecteur en historicité de la politique, elle est la catégorie de la politique. Il n'y a qu'une révolution dont la catégorie de la politique soit ce terme même : la Révolution française.

1. La révolution n'est pas un passage

La Révolution française épuise la catégorie de révolution, quand on entend celle-ci du point de la politique. Certes, le vocable s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui. A nous de considérer si c'est à bon droit. Faisons d'emblée deux remarques.

- Le noyau de la pensée historique a été tour à tour d'ordre philosophique, classiste, sociologique¹.
- Gardons à l'esprit que les catégories de classe, de lutte de classe, de conflit, sont communes à toute l'historiographie du XIX^e siècle, de Guizot à Marx, et que les assignations de la caté-

1. Souvent, les historiens ont contourné les questions posées par leur propre discipline, à quelques exceptions près : on pense à Marc Bloch et à Moses Finley ; il est remarquable qu'aucun des deux ne soit historien de l'époque moderne ou contemporaine.

gorie de révolution sont en général relativement simplistes et désignent la fin de l'Ancien Régime d'un côté, l'État napoléonien de l'autre.

Historiographie, doctrine des bornes, et équivocité du terme « révolution »

La perspective historiciste appellera donc « révolution » la transition mouvementée et violente entre un état de la société (dit « état 1 ») et un autre état, qualitativement différent (dit « état 2 »). On pondérera le rôle attribué aux divers événements de la révolution en fonction des deux termes essentiels que sont la fin de l'état 1 et l'établissement de l'état 2. Selon cette conception, un événement n'aura pas par lui-même une signification révolutionnaire s'il n'entre dans quelque processus de mutation de l'état 1 à l'état 2. De longues années avant la Révolution française, on voit des émeutes, des pillages de magasins, des attaques de charrois de grains, peut-être prémonitoires, mais que personne ne considère comme pré-révolutionnaires, tandis que des faits analogues, après 89 et la convocation des états généraux, sont tenus pour révolutionnaires. Ce n'est donc pas l'événement – les caractéristiques formelles de l'événement – qui tranche, mais sa présence ou son absence à l'intérieur des limites qui bornent la phase dite de mutation.

Ajoutons un élément à la définition des historiens donnée ci-dessus : est appelée « révolution » la rupture de l'ordre ancien de la société induite par des mobilisations populaires et insurrectionnelles, au travers desquelles des fractions de gens tentent de formuler et d'établir un nouvel espace. La révolution est par conséquent, dans la conception historique, un effet de structure de classe, de société, de civilisation.

Ce qui est ici mis en cause, dans une première approche, n'est pas une démarche structurale, mais les problématiques qui font de la catégorie de « révolution » une catégorie de jointure et de pontage, grâce à laquelle on passe d'une situation à une autre, d'un état 1 à un état 2. Dans cette conception, le poids des deux états (1 et 2) est

tel que c'est l'un et l'autre de ces états, l'un *ou* l'autre de ces états, qui sert de référence. Est dit « révolutionnaire » ce qui appartient à l'espace de ces références, et la révolution devient un passage (d'un état 1 à un état 2). Or la révolution n'est pas un passage.

Tocqueville soutiendra dans *L'Ancien Régime et la Révolution* que, pour l'essentiel, quant à l'émergence d'un État moderne, sinon démocratique, en 1789 la révolution était faite : position extrême de la subordination de la révolution à l'État et aux bornes de la séquence. Chez Tocqueville, y compris comme effet de structure, la révolution est déniée dans sa fonction.

Pour l'école opposée – représentée par Mathiez¹ –, l'essentiel consiste à analyser le développement de la révolution, à en connaître les contenus, les péripéties exactes, et à en formuler et en défendre l'esprit. Chez Mathiez, le traitement propre du processus même de la révolution a pour condition de tenir à distance la question de ce qui précède et de ce qui suit (états 1 et 2), en tenant à distance tout paradigme téléologique. Ce n'est possible pour un historien que si celui-ci cherche une grande proximité avec ceux des révolutionnaires qui ont tenté de penser l'existence même de la révolution, au-delà de la simple référence à sa borne antérieure : pour Mathiez, Robespierre. C'est cette proximité qui, paradoxalement, donne à l'œuvre de Mathiez une dimension de désidéologisation de l'historiographie, et en fait simultanément une tentative de mise hors jeu de toute approche de la révolution en termes de philosophème. Si le philosophème est bien une catégorie circulante opérant un pontage, il est voisin de l'idéologie – tous deux s'alimentant à une problématique de la révolution comme rupture, certes, mais elle-même référée à ce qui la précède et à ce qui la suit. Ainsi en est-il dans toute historiographie de la révolution où l'événement ne prend son sens qu'en regard de ce qui précède et de ce à quoi il va ouvrir.

Peut-il en être autrement ? Non, tant qu'on reste dans une vision cognitive et positiviste de l'événement, que cette vision

1. Albert Mathiez, *La Révolution française*, Paris, Denoël, 1955 ; et *La Vie chère et le Mouvement social sous la Terreur*, Paris, Payot, 1973.

soit d'ordre idéaliste ou se réclame du marxisme. Dans les deux cas, l'événement sera toujours rétrospectif, sinon dans sa description, du moins dans sa substance intellectuelle. De ce point de vue, « structural » et « rétrospectif » sont synonymes.

La conception de la révolution comme passage, relevant d'une problématique structurale à laquelle le pontage, la jointure, la suture, et les notions qui les effectuent, sont nécessaires, a une autre conséquence que la vision rétrospective : l'extension généralisante du nom « révolution ». En effet, en tant que catégorie historique générale, le terme « révolution » est utilisé aussi bien pour 1789 que pour Cuba ou l'Iran, quelle que soit la nature de ces événements singuliers. Il en est de même pour les grandes révolutions, Octobre et la Révolution culturelle, alors qu'elles ne sont plus des révolutions au sens où la Révolution française en est une. On voit le caractère très formel qu'il y a à utiliser le terme « révolution » dans ces trois situations, chacune singulière. Pour sortir de la généralisation, qualifier chacune de ces situations au regard des processus de la politique qu'elle développe, et qu'elle achève, est la seule issue.

Il faut donc, si l'on refuse la problématique structurale, proposer de renoncer totalement à l'universalité de la catégorie de révolution et supposer que cette catégorie, tout en étant produite par la Révolution française, est saturée, et épuisée, par elle.

Cette hypothèse montre sa pertinence si on veut faire l'analyse de la révolution en tant que catégorie politique. Dès que la révolution prend un sens structural, ce qui est le cas dans l'histoire, la catégorie devient inopérante pour ce qui est du processus et de l'analyse de la politique. Or, poser que la catégorie de révolution est saturée et épuisée par l'événement Révolution française, à condition que celui-ci soit identifié, relève d'une conception de la politique qui la considère comme séquentielle et singulière. Au contraire, l'utilisation structurale de la notion de révolution produit inmanquablement une démarche typologique, où une investigation sur la singularité de la politique ne peut être menée ; n'y sera jamais reconnu que, dans ce qui a eu lieu, un processus de la politique a été achevé. Je soutiens la thèse de la séquentialité et, par

conséquent, celle de l'achèvement d'une politique, contre une vision de l'histoire toujours en rebond d'elle-même, à l'œuvre dans la démarche structurale. Il est fructueux de laisser la révolution à la Révolution française afin d'en restituer les processus politiques.

Il est convenable d'appeler « Révolution française » un ensemble de processus politiques absolument singuliers qui vont se développer, se transformer et connaître leur achèvement dans des termes tels que la catégorie de révolution se trouve avoir connu à jamais son effectuation, non pas au sens de son idée, mais au sens de son processus.

Séquentialité de la politique et achèvement d'une séquence

Le rapport entre l'effectuation de la politique et sa défaite n'est pas un rapport nécessaire. N'est pas soutenu qu'il y a effectuation dans la défaite et que la défaite est la seule forme possible de l'effectuation. L'effectuation est d'ordre politique, et c'est l'effectuation de la politique. Il se trouve que c'est une défaite et qu'ensuite toute une pensée de la politique va s'attacher à chercher d'autres modalités telles que le mode de l'effectuation ne soit plus l'échec.

Lorsque la politique disparaît après avoir été, au terme d'une séquence de déploiement, sa disparition est un phénomène endogène, interne aux processus mêmes de la politique : c'est en ce sens que l'on peut parler d'achèvement. La fin de la politique n'est pas seulement un retour à l'État comme seule logique « naturelle » d'une société. Le retour de la logique de l'État est la conséquence de l'achèvement d'une séquence politique, ce n'en est pas la cause. La défaite n'est pas l'essence de l'effectuation.

Dès lors qu'on considère que la politique est un phénomène séquentiel, discontinu, comment rendre compte de la fin d'une séquence ? En d'autres termes, pourquoi et comment la politique cesse-t-elle d'être ? L'achèvement, la clôture d'une séquence a deux significations.

— Je viens de le dire : la clôture de la séquence est interne à la

politique elle-même, et il faut reconnaître ici le primat des causes *internes*. La politique n'est pas détruite de l'extérieur, submergée ou empêchée. Son exténuation n'est pas le fait du camp adverse et la politique n'est pas une victime dont il faudrait trouver le bourreau.

— Si la politique cesse, c'est que le processus en cours est achevé, et qu'il ne peut avoir d'autre forme d'achèvement que la cessation de la politique. Les séquences d'existence de la politique ne sont pas incomplètes, ou difformes, ou simplement en fragment ou en trace ; elles sont le processus de la politique elle-même, et son mode d'être. On peut donc penser la politique parce qu'on peut aussi étudier les processus de ces séquences. Pour faire l'hypothèse que, dans ces séquences, les processus politiques sont authentiquement à l'œuvre, il faut aussi admettre que ces processus s'achèvent. C'est là la seule façon de faire pour accéder à une pensée de la politique du point de la politique.

En effet, si on ne soutient pas que les processus de la politique existent ou ont existé, on soutiendra au mieux que des fragments de séquences existent, mais dans des conditions telles que la politique n'est pas pensable du point d'elle-même pour la raison essentielle qu'elle n'est pas en mesure de produire des séquences en processus de déploiement, donc d'achèvement. Alors, la politique n'est pas complètement de l'ordre du pensable, et on est fondé à en rendre compte du point de l'économie, du point de la philosophie ou de l'État. Réfléchir sur l'existence de séquences politiques du point de leur achèvement concentre et focalise un élément de méthode de la démarche proposée.

Dans un schéma évolutionniste, le sens d'une séquence s'infère largement de ce qui précède et de ce qui suit. En revanche, si on introduit la problématique de la discontinuité de la politique, si on l'applique à la Révolution française en la qualifiant de « séquence politique » — en proposant de l'analyser non en termes de jointure, et par conséquent dans une problématique évolutionniste et structurale, mais en séquence politique —, alors le sens à donner à la fin de cette séquence, le sens à donner à l'exténuation d'une séquence de la politique, est entièrement renouvelé. Prenons la probléma-

tique des bornes par une autre entrée : celle de la différence entre la problématique des séquences discontinues de la politique et de leur achèvement interne, et celle, structurale, évolutionniste ou « étapiste », où intervient la catégorie de transition.

Dans les schémas évolutionnistes, qu'en jargon militant on appelait « éapistes », il y avait des étapes de la politique qui étaient en vérité des étapes des révolutions, une histoire par étapes des révolutions et des régimes étatiques. Ce avec quoi elle rompait et ce à quoi elle ouvrait identifiait le sens de la révolution. Dans la problématique structurale, la révolution était aussi transition entre deux grandes époques de l'Europe, deux grands âges. Or le mot « transition » est celui qui était employé dans la perspective de la dictature du prolétariat, dans l'expression « phase de transition » avant le communisme, après le capitalisme. Cette phase de transition, depuis Marx et sa lettre de 1852 à Weydemeyer¹, était une pièce essentielle de la pensée marxiste et de la pensée léniniste. Si elle relevait déjà d'une problématique des stades, des étapes, d'une problématique marquée par l'évolutionnisme, elle était aussi dialectisée avec des ruptures, le tout conduisant au communisme comme terme, société sans classe et sans État. Cette société serait, selon Lénine dans *L'État et la Révolution*, sans démocratie (puisque la démocratie est une forme d'État), sans parti, et sans doute sans politique. Certes, Mao Tsé-toung, lui, avance que, dans le communisme, la politique subsiste sous la forme de la lutte entre l'ancien et le nouveau, et non plus sous celle de la lutte des classes : cela ne fait pas objection à notre propos. La phase de transition — même présentée comme une étape politique — a le communisme comme principe d'effectuation et d'achèvement. Si bien qu'on doit dire que la notion de communisme propose une réelle problématique de l'achèvement, quoique sur objectif : l'avènement de la société sans classe. Reste que ce qui se serait achevé dans le communisme n'aurait pas été une séquence de la politique, mais une séquence de l'État. Là aussi, soit à propos de la révolution, soit à propos de la dictature

1. Voir note p. 54.

du prolétariat, la transition ne prend sens qu'au regard de ses bornes ultimes, et initiales, et ne peut avoir de caractérisation interne, d'achèvement interne, que dans une problématique de l'État. Qu'il s'agisse du marxisme ou de l'historicisme, une pensée en termes de passage ou de transition est inopérante pour une pensée de la politique. Schéma évolutionniste et schéma étatiste mènent à la même conclusion : doctrine des bornes, où le sens de ce qui a lieu s'infère de ce qui précède ou de ce qui suit, et rabattement sur l'État, qui interdit une pensée spécifique de la politique. Pourtant, une question se pose.

La conflictualité

Quel rapport entretiennent la problématique de la politique ici mentionnée et le noyau de la vision marxiste de la politique, qui est la lutte de classes et l'antagonisme ? Et, d'autre part, que devient l'antagonisme dans la problématique de l'achèvement ? Et si l'idée de conflit est maintenue dans la pensée de la politique, alors l'achèvement qui est la fin de la politique se confond-il avec la fin du conflit ? On serait alors dans l'obligation de redéfinir un antagonisme politique, mais non plus expressif des classes sociales et des rapports de production, lesquels sont permanents, au contraire des processus politiques ; ou dans l'obligation d'établir que la conflictualité est aussi un invariant, et ressortit davantage à l'histoire qu'à la politique. Et on se trouverait aussi dans la nécessité d'établir que la conflictualité ne présente pas le schème souhaitable pour l'examen de la Révolution française considérée comme séquence. Dans ce cas, la conflictualité (c'est-à-dire le fait que la révolution soit aux prises avec la contre-révolution) ne donnerait aucune clef singulière pour ce qui est de l'explication de la fin de la séquence.

Disons ceci en préliminaire à l'examen de la catégorie de conflictualité : qu'il y ait dissociation entre processus politique et structure de classe ou bases sociales n'est pas ici le problème. De même, la question de savoir si, lorsque des processus politiques

existent, ils sont connexes – fût-ce dans des rapports complexes – de la base sociale et des rapports de production, et si les grandes hypothèses ouvertes par Marx doivent être poursuivies, se trouve hors champ de ce qui importe ici. Ce qui est inexact, c'est d'affirmer la permanence des processus de la politique au simple nom de la permanence des processus sociaux ou de la base sociale et de ses structururations étatiques.

Les catégories anciennes de la conflictualité étaient la révolution et la dictature du prolétariat. Ce sont en fait des catégories du matérialisme historique, et elles n'appartiennent pas à la pensée de la politique telle que je l'identifie. Non seulement la dictature du prolétariat était une catégorie marxiste de l'histoire, mais c'était aussi une catégorie utopique¹. L'utopie est une approximation argumentée mais irréaliste parce que irréalisable en raison de ce qu'elle est une approximation. L'essence de l'approximation est l'assignation des processus de la politique à la conflictualité étatique, à l'antagonisme à propos de l'État : c'est donc une approximation sur la politique induite par sa mise en rapport avec l'État et par l'intermédiaire de la conflictualité. Normer la politique par l'État au moyen de la conflictualité : voilà en quoi consistent l'approximation et l'utopie. On peut donc avancer qu'approximation et utopie caractérisent toutes les pensées de la politique adossées à autre chose qu'à la politique elle-même ; et qu'avec l'approximation et l'utopie on se trouve dans des catégories circulantes, par exemple entre l'histoire et la politique, ou entre la philosophie et la politique, ou entre l'économie et la politique.

Or tout le problème est que, si on examine Marx dans le *Manifeste*, on trouve des notions circulantes dont le noyau est précisément formé des catégories de lutte des classes et d'antagonisme, c'est-à-dire des catégories de lutte des classes, de dictature du prolétariat et de communisme. La problématique de la conflictualité et de l'antagonisme est le noyau rationnel du marxisme transusif à la politique, à l'histoire, à l'économie, à la philosophie, et

1. Je n'identifie pas ici ce terme au socialisme utopique mentionné par Marx à la fin du *Manifeste*.

tout en même temps ces catégories (antagonisme et conflictualité) apparaissent comme les paradigmes conceptuels de l'approximation et de l'utopie. On comprendra que la problématique de la pensée en intériorité – qui met fin aux problématiques exigeant des catégories circulantes – se trouve dans un premier temps orpheline d'une problématique de la conflictualité. Il apparaît donc irrecevable de l'utiliser, dans notre propre démarche, pour rendre compte de l'achèvement d'une séquence de la politique et, par conséquent, irrecevable de faire jouer la notion de conflictualité dans l'explication de la fin de la séquence de la politique en ce qui concerne la Révolution française, comme ce serait le cas si on tentait d'en rendre compte par des causes exogènes.

Recherche causale et État structural

Éprouvons enfin l'efficacité des démarches de type causal et des approches de la politique et de la Révolution française en termes de recherche de causes, en tentant de les cerner quant à leur éventuelle spécificité.

Dans cette perspective, les textes les plus remarquables sur la Révolution française sont ceux de Clausewitz¹ lorsqu'il s'interroge sur les causes de celle-ci et, dans le même temps, tente d'expliquer pourquoi l'Allemagne et la Prusse n'ont pas connu de bouleversement analogue.

L'analyse de Clausewitz frappe par son étonnante modernité et en est simultanément prisonnière : cette modernité réside dans l'usage fait par lui des termes « classe » et « État ». L'essentiel de la démarche causale de Clausewitz va consister à prendre l'événement « révolution » comme une occasion d'étude des structures, tant du point de leur fracture que des formes nouvelles de leur recomposition. Pour Clausewitz, seule une pensée sur l'État, et sur les processus de l'État, semble remplir ce programme, et c'est à cette occasion qu'il met en place les catégories de classe, de

1. Carl von Clausewitz, *De la Révolution à la Restauration*, Paris, Gallimard, 1976.

peuple, de politique, et de guerre, en vue de se donner pleinement les processus historiques de l'État comme objet. Ainsi traite-t-il des rapports entre la guerre et la politique, devenant le théoricien de la guerre moderne du point des États, et non du point de la politique. Son analyse causale de la Révolution française est fidèle à cette problématique. Clausewitz soutient la grande importance de ce qu'il nomme les « causes » de la Révolution française, dont les deux principales sont la tension interclassiste et la corruption interne de l'administration et du gouvernement. Il construit à ce propos ce que l'on peut appeler une doctrine de l'*État structural* (il existe des structures, mais elles sont toutes prises dans l'État : la classe n'est pas une structure, l'État est le tout de toutes choses), qu'il appréhende et élabore, soit au travers du système économique des classes, soit au travers du système étatique des classes, soit dans un mixte des deux. Quel que soit l'intérêt de sa construction, elle avère cependant, pour ce qui est de la révolution, l'identité de la problématique structurale et de la problématique causale, et, comme pour cette dernière, le mouvement interne est de renvoyer aux bornes antérieures et postérieures de la séquence révolution, en les désignant comme fracture ou rupture de structure. On demeure dans une vision du passage.

2. Marx et la Révolution française. Les grands Jacobins dans l'illusion

La grande thèse de Marx sur la Révolution française est qu'elle est une révolution bourgeoise, en ce sens politique, fondatrice de l'égalité juridique et politique formelle, indispensable au développement de la bourgeoisie.

Pour Marx, l'État est l'objet et l'enjeu de la révolution. Toutefois, à la révolution politique de la bourgeoisie, il oppose la révolution sociale, prolétaire, qui, certes, dit-il après la Commune de Paris, doit détruire l'énorme machine bureaucratique, militaire et policière de l'État, mais doit aussi développer la révolutionnarisa-

tion des rapports sociaux de production. Celle-ci doit se mener de façon à entreprendre, dans les faits, non une nouvelle poursuite de l'État, mais son dépérissement. La révolutionnarisation des rapports sociaux visant au dépérissement de l'État est la dictature du prolétariat. Cette dernière catégorie est transverse à la fois à l'État – ce n'est plus un État – et à l'abolition des rapports de classes, des différenciations de classes elles-mêmes. Si Marx insiste beaucoup, particulièrement dans les textes des années 1844-1845, sur l'idée que, de l'intérieur de l'État et du pouvoir, on ne peut envisager correctement la résolution de ce qu'il appelle les « tares » de la société¹, du point de vue politique, au sens où Marx l'entend (révolutionnarisation des rapports sociaux et dictature du prolétariat), l'État et l'organisation sociale ne sont pas deux choses différentes. L'État, c'est l'organisation de la société.

C'est donc par ce biais qu'il traite d'abord de la Révolution française et qu'il donne pour la première fois la volonté des grands Jacobins comme symptôme de l'opposition entre l'État et l'organisation sociale ou comme signe de leur incapacité à accéder et à traiter la révolution sociale. C'est cette opposition et cette incapacité qui selon lui condamnent les Jacobins à vivre dans l'« illusion ». A propos de l'ordonnance de la Convention pour la suppression du paupérisme, il écrit : « Il y eut une ordonnance de plus au monde, et un an après, des femmes affamées assiégèrent la Convention. [...] La Convention, c'était pourtant le *maximum de l'énergie politique*, du *pouvoir politique* et de *l'intelligence politique*. [...] Plus l'État est puissant, donc plus un pays est *politique*, moins il est disposé à chercher dans le *principe de l'État*,

1. On se souvient de son analyse du paupérisme : « Ainsi l'Angleterre trouve que la misère a sa raison d'être dans la *loi naturelle* d'après laquelle la population doit toujours excéder les moyens de subsistance. Selon une autre explication, le *paupérisme* serait causé par la *mauvaise volonté des pauvres*, tout comme le roi de Prusse l'explique par le manque de générosité chrétienne chez les riches, et la Convention par l'esprit suspect et contre-révolutionnaire des propriétaires. C'est pourquoi l'Angleterre punit les pauvres, le roi de Prusse sermonne les riches, et la Convention décapite les propriétaires » (Karl Marx, *Gloses critiques en marge de l'article : « Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien »* [1844], in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1982).

c'est-à-dire dans l'*organisation actuelle de la société* dont l'État est l'expression active, consciente, officielle, la raison des tares *sociales* et en comprendre le sens *général*. Si l'intelligence politique est précisément intelligence politique, c'est qu'elle pense à l'intérieur des limites de la politique. Plus elle est pénétrante et vivante, moins elle est capable de saisir la nature des tares sociales. La période *classique* de l'intelligence politique, c'est la *Révolution française*. [...] Le principe de la politique [des grands Jacobins], c'est la *volonté*¹ ! »

C'est aussi sur la thèse de la volonté et de la contradiction qu'elle engendre avec la « résistance des choses » qu'Albert Mathiez conclut le troisième tome de sa *Révolution française* : « [...] l'intransigeance de Robespierre, qui rompit avec ses collègues du gouvernement juste au moment où ceux-ci faisaient des concessions, suffit à faire écrouler un édifice suspendu dans le vide des lois. Exemple mémorable des limites de la volonté humaine aux prises avec la résistance des choses². »

Chimères

Mais c'est dans *La Sainte Famille* que Marx étend son analyse sur les grands Jacobins et les raisons de leur chute ; romanité fictive et notions morales vont identifier ceux-là et faire comprendre celle-ci³.

1. *Ibid.*

2. Voici le passage entier : « On n'efface pas vingt siècles de monarchie et d'esclavage en quelques mois. Les lois les plus vigoureuses sont impuissantes à changer d'un seul coup la nature humaine et l'ordre social. Robespierre, Couthon, Saint-Just, qui voulaient prolonger la dictature pour créer des institutions civiles et renverser l'empire de la richesse, le sentaient bien. Ils n'auraient pu réussir que s'ils avaient possédé à eux seuls toute la dictature. Mais l'intransigeance de Robespierre, qui rompit avec ses collègues du gouvernement juste au moment où ceux-ci faisaient des concessions, suffit à faire écrouler un édifice suspendu dans le vide des lois. Exemple mémorable des limites de la volonté humaine aux prises avec la résistance des choses » (Albert Mathiez, *La Révolution française*, Paris, Denoël, 1985, t. III, p. 248).

3. Voici les textes : « *liberté, justice, vertu*, dans l'esprit de Robespierre et de Saint-Just, ne peuvent être en vérité que des manifestations de la vie d'un "peuple" »

Citant Saint-Just dans son rapport sur l'arrestation de Danton : « Le monde est vide depuis les *Romains* ; et leur mémoire l'emplit et prophétise encore la *liberté* », Marx écrit : « Saint-Just caractérise d'un seul mot la trinité "Liberté, Justice, Vertu" qu'il réclame quand il dit : "*Que les hommes révolutionnaires [soient] des Romains.*" »

Et Marx expliquant Thermidor : « Robespierre, Saint-Just et leur parti ont succombé parce qu'ils ont confondu l'antique républicaine, réaliste et démocratique, qui reposait sur les fondements de l'*esclavage réel*, avec l'*État représentatif moderne, spiritua- liste et démocratique* qui repose sur l'*esclavage émancipé* : la *société bourgeoise*. Quelle énorme illusion : être obligé de reconnaître et de sanctionner dans les *droits de l'homme* la société bourgeoise moderne, la société de l'industrie, de la concurrence générale, des intérêts privés poursuivant librement leurs fins, la société de l'anarchie, de l'individualisme naturel et spirituel aliéné de lui-même, et vouloir en même temps anéantir après coup dans certains individus les manifestations vitales de cette société, tout en prétendant modeler à l'*antique* la *tête politique* de cette société¹. »

Le registre de l'illusion étant mis en place : « il n'y a pas lieu ici de justifier historiquement l'illusion des *Terroristes* ». C'est le dernier mot ; pour Marx, les Jacobins sont des terroristes dans l'illusion.

L'illusion est justifiée historiquement. La Révolution française n'étant jamais que le fait de petits-bourgeois radicaux, chefs d'une révolution bourgeoise, le discours des Jacobins devait être

et les qualités de la "communauté" ». Marx précise bien : « Robespierre et Saint-Just parlent expressément de la "liberté, de la justice, de la vertu" *antiques* propres à la seule "communauté". » Pour les Jacobins, dit-il, « Spartiates, Athéniens et Romains, à l'époque de leur grandeur sont des "peuples libres, justes et vertueux" ». Marx cite un discours de Robespierre à la Convention le 5 février 1794 : « "Quel est le *principe fondamental* du gouvernement démocratique et populaire ? " demande Robespierre dans son discours sur les principes de la morale publique. "La *vertu*. J'entends la *vertu publique* qui a fait de si grandes merveilles en *Grèce* et à *Rome* et qui en accomplirait encore de plus admirables dans la France républicaine ; de la *vertu* qui n'est autre que l'amour de la patrie et des lois" » (Karl Marx, *La Sainte Famille ou Critique de la Critique Critique* [1885], in *Œuvres*, op. cit.).

1. *Ibid.* (c'est moi qui souligne "Quelle énorme illusion").

d'emprunt, de duplicité – fût-elle involontaire –, puisqu'il ne pouvait être dans le vrai et le réel. Le verdict de Marx est souvent repris avec des variantes.

L'une d'elles, avec circonstances atténuantes, consiste à attribuer à la rhétorique, et aux années de formation, le rapport des Jacobins à l'Antiquité – surtout romaine plutôt que grecque ; ce rapport n'est pas fondé sur une érudition historique mais sur une formation rhétorique et juridique, que beaucoup d'entre les conventionnels avaient reçue.

Pierre Vidal-Naquet, dans sa préface au livre de Moses Finley, *Démocratie antique et Démocratie moderne*¹, fait une longue analyse des rapports de la Révolution française à l'Antiquité en les qualifiant d'« imaginaires », et, en tant que tels, il y voit un champ pour la recherche : l'imaginaire d'une société constitue un objet d'étude en soi. Il poursuit² en précisant la sorte d'imaginaire dont il s'agit : « Cette forme de pensée a un nom : le millénarisme. » Il ajoute toutefois : « Rien ne serait plus inexact que de résumer la pensée révolutionnaire par cette tentation millénariste. »

Quant à Georges Lefebvre, il propose d'appeler la « manie antiquisante » du personnel politique de la révolution un décor, dénué à ses yeux d'importance réelle.

Marx en tient donc pour l'illusion des terroristes, Georges Lefebvre pour le décor. Vidal-Naquet, plus nuancé, propose de distinguer entre la pensée historique des révolutionnaires (ce « vide béant » qui leur permet de s'adosser à l'Antiquité) et leur pensée politique révolutionnaire, qu'il ne faut pas faire coïncider avec le millénarisme.

1. Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1990. Dans cette préface, il raconte que les sans-culottes de Saint-Maximin, dans le Var, avaient demandé que leur village prenne désormais le nom de Marathon. « Ce nom sacré, ont-ils écrit à la Convention, nous rappelle la plaine athénienne qui devint le tombeau de cent mille satellites : mais il nous rappelle avec encore plus de douceur la mémoire de l'ami du peuple (Jean-Paul Marat). »

2. *Ibid.* « Ce que ces textes mettent en évidence, c'est l'existence, dans la pensée historique des révolutionnaires, d'un vide béant qui leur permet par-delà les siècles de l'Empire romain, du Moyen Âge, de l'absolutisme, de se sentir en prise directe sur l'Antiquité républicaine des Grecs et des Romains. »

Dans la société du XIX^e siècle, celle qu'analyse Marx, le savoir historique se trouve largement renouvelé. « Son rôle social [...], écrit Vidal-Naquet, [exprime] [...] la conscience qu'a la société d'être elle-même historique¹. » Je ne partage pas cette analyse, alors même qu'elle assouplit celle de Marx en proposant de distinguer d'une part une pensée historique et d'autre part une pensée politique, une pensée révolutionnaire.

Il n'y a pas à proprement parler une pensée de l'histoire chez les révolutionnaires jacobins, parce qu'il n'y a pas à l'époque de problématique historique. Il y a purement et simplement une pensée de la politique. Quand la Révolution française parle de l'Antiquité, il ne s'agit jamais d'un discours historique. Au contraire, c'est la Révolution française qui va ouvrir à la question de l'histoire, à celle dont Marx et Engels soutiennent dans *Le Manifeste* qu'elle n'a été que celle de luttes de classes. Pour eux alors, l'histoire est ce par quoi la société, par l'entremise des prolétaires porteurs du communisme et de la dictature du prolétariat, peut échapper à l'État et à la politique.

« Terroristes dans l'illusion » et analyse en termes historiques vont de pair. Pour les mettre en cause, je propose quelques thèses et un rappel de celles de Foucault concernant l'histoire et les représentations.

Pour Michel Foucault existe bien un âge de l'histoire, mais il renvoie à « ce qui s'est passé au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, sur cette mutation, trop rapidement dessinée, de l'Ordre à l'Histoire ». Quant à la représentation, Foucault écrit : « [...] le mode d'être fondamental des positivités ne change pas ; les richesses des hommes, les espèces de la nature, les mots dont les langues sont peuplées demeurent encore ce qu'ils étaient à l'âge classique : des représentations redoublées, des représentations dont le rôle est de désigner des représentations, de les analyser, de les composer et de les décomposer pour faire surgir en

1. Voici le passage en entier : « Son rôle social [celui du sens historique] se modifie aussi radicalement que le champ épistémologique qui est le sien. Il n'exprime plus l'effort d'annuler le temps, par un regard direct sur le modèle ancien, mais la conscience qu'a la société d'être elle-même historique. »

elles, avec le système de leurs identités et de leurs différences, le principe général d'un ordre. C'est dans la seconde phase seulement que les mots, les classes et les richesses acquerront un mode d'être qui n'est plus compatible avec celui de la représentation¹. »

Cela acquis, les thèses proposées par nous sont les suivantes :

– Les discours romains des Jacobins sont une représentation de représentation, c'est-à-dire un discours qui manifeste une forme de conscience, et une forme de conscience politique.

– L'analyse de classe est en contradiction avec l'analyse en termes de représentation, et, l'analyse de classe n'apparaissant selon Foucault qu'après 1795, la Révolution et Thermidor, qui sont antérieurs, en sont exceptés.

– Les représentations de représentations sont les formes de

1. Le passage est : « [...] Et il a bien fallu un événement fondamental – un des plus radicaux sans doute qui soit arrivé à la culture occidentale – pour que se défasse la positivité du savoir classique, et que se constitue une positivité dont nous ne sommes sans doute pas entièrement sortis.

« Cet événement, sans doute parce que nous sommes pris encore dans son ouverture, nous échappe pour une grande part. Son ampleur, les couches profondes qu'il a atteintes, toutes les positivités qu'il a pu bouleverser et recomposer, la puissance souveraine qui lui a permis de traverser, et en quelques années seulement, l'espace entier de notre culture, tout ceci ne pourrait être estimé et mesuré qu'au terme d'une enquête quasi infinie qui ne concernerait ni plus ni moins que l'être même de notre modernité. La constitution de tant de sciences positives, l'apparition de la littérature, le repli de la philosophie sur son propre devenir, l'émergence de l'histoire à la fois comme savoir et comme mode d'être de l'empiricité ne sont qu'autant de signes d'une rupture profonde. Signes dispersés dans l'espace du savoir puisqu'ils se laissent apercevoir dans la formation ici d'une philologie, là d'une économie politique, là encore d'une biologie. Dispersion aussi dans la chronologie. Certes, l'ensemble du phénomène se situe entre des dates aisément assignables (les points extrêmes sont les années 1775 et 1825) ; mais on peut reconnaître, en chacun des domaines étudiés, deux phases successives qui s'articulent l'une sur l'autre à peu près autour des années 1795-1800. Dans la première de ces phases, le mode d'être fondamental des positivités ne change pas ; les richesses des hommes, les espèces de la nature, les mots dont les langues sont peuplées demeurent encore ce qu'ils étaient à l'âge classique : des représentations redoublées, des représentations dont le rôle est de désigner des représentations, de les analyser, de les composer et de les décomposer pour faire surgir en elles, avec le système de leurs identités et de leurs différences, le principe général d'un ordre. C'est dans la seconde phase seulement que les mots, les classes et les richesses acquerront un mode d'être qui n'est plus compatible avec celui de la représentation » (Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 232-233).

conscience, à savoir la subjectivité proprement politique dans un temps où les cadres de pensée ne sont pas ceux de l'histoire ni du matérialisme.

— Les catégories de liberté, de vertu, de justice ne sont pas un vestiaire historique soit antiquisant, soit moralisateur, mais des termes de la pensée politique.

Il s'agit de la pensée politique de la séquence de la Révolution française, et on ne peut d'aucune manière ratifier l'assertion de Marx. Loin d'être des chimères, et de vieilles chimères, les termes que choisit Saint-Just, lequel sera plus loin l'objet de la démonstration, sont les catégories nouvelles de sa pensée de la politique. Les Jacobins ne sont pas dans l'illusion.

Arrêtons-nous un instant sur Moses Finley. Celui-ci soutient que dans certaines cités-États de la Grèce antique, de même que dans la Rome républicaine, il y eut invention de la politique et que cette dernière n'exista que durant une certaine séquence du temps¹; c'est pour cela qu'il m'apparaît significatif que ce soit très précisément aux personnages de ces périodes que les conventionnels se soient référés. Dirai-je que, confrontés à la politique, ils se tournaient vers des périodes où elle avait existé? Les politiques sont toujours à la recherche d'autres traces de la politique.

3. La Révolution française comme séquence.

Question de dates

Il s'agit maintenant de déterminer la séquence. Déterminer la séquence ne nous renvoie pas à la doctrine des bornes. La datation concerne les catégories de commencement et d'achèvement, qui, on a tenté de le montrer, sont internes au processus de la séquence et qui se manifestent par l'apparition et la disparition d'une pensée

1. Elle existe, selon Finley, du milieu du VII^e siècle jusqu'à la conquête d'Alexandre pour le monde grec; et du milieu du V^e siècle jusqu'à la fin de la République pour le monde romain. Cf. Moses Finley. *L'invention de la politique*, op. cit.

de la politique spécifique. Le mode historique de la politique est alors bien le rapport d'une politique à sa pensée. C'est donc par la mise en évidence d'une pensée proprement politique et proprement spécifique que la démonstration se fait. Mais la séquence, une fois admis que son commencement et son achèvement sont endogènes, a besoin de dates : celles-ci sont celles du mode historique de la politique dont il est question dans sa singularité.

La question de la datation est un grand problème pour les historiens, et elle les divise. Cette division a elle-même un sens car c'est au nom d'une appréciation politique propre à chacun, entraînant des caractérisations distinctes de la révolution comme phénomène politique, qu'ils tranchent sur la datation. La datation de la Révolution française est une remarquable illustration du caractère politique — c'est-à-dire de l'intellectualité de la politique proposée dans l'analyse historique — des marques et des repères de l'analyse historique.

Pour ma part, et en raison de ce qui a été dit plus haut, la séquence de la Révolution française a lieu entre l'été 1792 et juillet 1794.

Revenons aux historiens. J'en citerai quatre : Aulard, Mathiez, Lefebvre et Soboul, et j'examinerai avec eux deux questions. La première : quand se termine la Révolution française? La seconde : y a-t-il une Révolution française ou plusieurs révolutions dans la Révolution française; si oui, quelles en sont les séquences?

Aulard, qui publie en 1901 son *Histoire politique de la Révolution française*, fait curieusement terminer cette dernière en 1804, époque, dit-il, où « le gouvernement de la République fut confié à un empereur ». Aulard a une problématique républicaniste et laïque de la Révolution, il est favorable à Danton.

Pour Mathiez, sa *Révolution française*, qu'il publie en 1921, s'arrête au 9 thermidor de l'an II, en juillet 1794, lors de la disparition des révolutionnaires et à la fin de ce qu'il nomme la tentative d'une « révolution égalitaire ».

Lefebvre, dont l'*Histoire de la Révolution française* date de 1930, et Soboul, édité en 1962, fixent une autre périodisation : la révolution court jusqu'au 18 brumaire an VIII (novembre 1799), où a lieu le coup d'État de Bonaparte.

Républicanisme d'Aulard, échec de la tentative de république égalitaire pour Mathiez, arrêt de la révolution par le coup d'État de Bonaparte : si les dates de l'achèvement de la révolution sont diverses, les principes qui commandent la fixation de la butée sont distincts.

Mathiez – le grand Mathiez, au moins comme historien de la Révolution française – est robespierriste, il va étudier la Révolution dans la trace de l'Incorruptible¹. Les deux principes au nom desquels il fixe la fin de la révolution sont l'existence (ou non) de révolutionnaires, et la République égalitaire. Pour Mathiez, bien sûr, la Révolution s'arrête le 9 thermidor. Sur Thermidor, Mathiez écrit : « Robespierre et son parti périssaient en grande partie pour avoir voulu faire servir la Terreur à un nouveau bouleversement de la propriété, la République égalitaire sans riches ni pauvres qu'ils rêvaient d'instaurer par les lois de Ventôse était avec eux frappée à mort². »

Lefebvre et Soboul, qui n'aiment pas beaucoup Mathiez, poursuivent la Révolution française jusqu'en 1799 (date du coup d'État), tout en soutenant qu'à partir de l'écrasement des journées de Prairial de l'an III (mai 1795) la séquence de la révolution était achevée. C'est que pour ces deux historiens les révolutionnaires qui importent sont non les conventionnels mais le mouvement populaire : sociétés sans-culottes, sectionnaires, mouvement parisien, exterminés lors des journées de Prairial.

« C'est à cette date [mai 1795] que l'on devrait fixer le terme de la Révolution : le ressort en était brisé. [...] Dès lors la Terreur blanche se déchaîna » (Lefebvre³). « Journées décisives, la Révolution était terminée » (Soboul⁴).

1. Il s'en explique à une assemblée générale de la Société des études robespierristes en 1911 : « Si nous avons choisi Robespierre et son groupe comme sujet habituel de nos études, c'est que Robespierre fut au centre de la Révolution française et qu'il n'y a pas de meilleur observatoire pour prendre de ce grand mouvement d'idées et de ce formidable choc des passions et d'intérêt une connaissance sincère et complète » (cité dans la préface d'Henri Calvet à la réédition de 1959 de *La Révolution française* d'Albert Mathiez, Paris, Armand Colin).

2. Albert Mathiez, *La Révolution française*, t. III, *La Terreur*, Paris, Denoël, 1985, p. 247.

3. Georges Lefebvre, *La Révolution française*, Paris, PUF, 1963, p. 441.

4. Albert Soboul, *La Révolution française*, Paris, Gallimard, 1982, p. 414.

Dans ce cas, pourquoi faut-il à ces deux derniers historiens poursuivre jusqu'en 1799 au titre de la Révolution française, alors que par ailleurs, disent-ils, la révolution est terminée en 1795 ? Qu'est-ce donc que la Révolution française si ce n'est pas simplement la révolution ? C'est pour eux une séquence historique qui se repère à trois cristallisations, et trois processus :

– les Jacobins ;

– le mouvement populaire ;

– la République.

Pour Lefebvre et Soboul, l'histoire de la Révolution française va être bornée par l'achèvement du dernier des processus, celui de la République, en 1799. Thermidor, pour important qu'ils le tiennent, n'est jamais pour eux que la disparition de la fraction révolutionnaire des Jacobins ; et les deux autres processus – mouvement populaire, République – se poursuivant quelque temps après Thermidor, c'est leur disparition qui commande la périodisation. Ce n'est donc pas la politique existante dans la révolution qui conduit leur choix, mais d'une part le mouvement populaire, et de l'autre, plus décisive, la forme de l'État.

Les choix de chronologie ont bien évidemment des incidences sur la distribution ou la non-distribution de la Révolution française en différentes révolutions.

Lefebvre distinguera trois révolutions : la révolution aristocratique (en 1787 et 1788), la révolution de la bourgeoisie, la révolution populaire. Ici, la révolution est distribuée dans l'analyse de classe.

Soboul, lui, reprend le thème de la révolte de l'aristocratie (en 1787 et 1788), et, se servant de la notion gramscienne de bloc au pouvoir, il distingue une période « révolution bourgeoise et mouvement populaire de 1789 à 1792 », suivie de celle qu'il appelle « gouvernement révolutionnaire et mouvement populaire de 1792 à 1795 ».

L'année 1792 est donc essentielle : unité des Jacobins et des sans-culottes, chute du roi, proclamation de la République, début de la Convention, Valmy. Ce caractère décisif est souligné par tous les historiens, même s'ils divergent sur la dénomination de la période.

En revanche – et c'est ce qui nous intéresse –, chez Mathiez, il n'y a aucune autre affectation de la catégorie de révolution qu'à

la Révolution française elle-même. Pour le reste, il parle de révolte : la révolte nobiliaire des années 1787-1788, la révolte parisienne de l'été 1789.

Pour ma part, je retiendrai deux périodes : 1789-1792 et 1792-1794. Été 1792, juillet 1794 sont à mes yeux les dates de la séquence politique de la révolution, celle de son mode en intériorité. Au sens politique du terme, la révolution commence en 1792. Ce qui précède, en particulier les événements de 1789 (prise de la Bastille, Déclaration des droits de l'homme), n'acquiert finalement sa réputation d'être de la révolution qu'à la mesure de l'année 1792, de l'exécution du roi en 1793, et de l'instauration du gouvernement révolutionnaire de 1793-1794.

S'il n'y avait pas eu 1792-1794, on ne parlerait de 1789 que comme d'une grande transformation juridique – une révolution constitutionnelle –, ce qui n'exclut pas qu'on puisse la dire un mode de la politique, mais exclut qu'il ait été en intériorité. Été 1792, juillet 1794 sont les dates d'un mode historique de la politique en intériorité. Quel est ce mode ?

4. Saint-Just : théoricien du mode révolutionnaire de la politique

Un mode singulier de la politique en intériorité a existé en France de l'été 1792 à l'été 1794 – de la chute du roi à Thermidor –, dont Saint-Just est le grand théoricien.

Je propose d'appeler ce mode historique de la politique en intériorité le *mode révolutionnaire de la politique* ; « révolutionnaire », car la révolution y est la catégorie centrale et générale de la pensée de la politique. « Révolution » n'est pas une qualification historique de la situation et il ne faut pas l'entendre comme une tentative d'objectivisation et d'historicisation. La révolution est la catégorie de conscience de la situation, et elle est à la fois la catégorie et la matière de la politique.

Mode historique de la politique : rapport d'une politique à sa

pensée. Qu'en est-il chez Saint-Just ? La pensée de Saint-Just est constituée de propos politiques mettant en évidence des catégories, et celles-ci ne sont pas plus juridiques que les termes « vertu » ou « bien » et « mal » sont moraux. Il faut donc aussi prendre ces catégories comme des catégories politiques de la pensée de Saint-Just. Mais, auparavant, levons l'objection qui, tout en accordant une pensée à Saint-Just, en ferait une pensée de l'État.

Saint-Just et l'État

Saint-Just propose constamment des analyses et des mesures qui, tout en concernant l'État et le gouvernement, sont réfléchies en dehors de, et contre, une logique étatique et gouvernementale. La politique, quand elle existe, est confrontée à l'État et aux questions, contradictions, médiations, que l'État et le gouvernement affrontent et déploient. La pesanteur administrative, la corruption bureaucratique et le sabotage ouvert de certains ministères et certaines administrations sont constamment dénoncés par Saint-Just. La situation est d'autant plus grave qu'un nouvel État s'édifie, créant ses fonctionnaires, nouvelle couche sociale pour qui la révolution a été une opportunité tout autant qu'un choix.

Concernant l'État, voyons les principaux domaines abordés par Saint-Just :

– *La forme de la Constitution et des lois.* Corédacteur de la Constitution de 1793, théoricien du gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix, il propose une distinction minutieuse du pouvoir et de l'exécutif, des lois et de la Convention. La Convention ne doit pas être, dit-il, de l'ordre du pouvoir ou de l'exécutif, mais « planer au-dessus et être obéie dans l'application des lois ».

– *L'économie, en l'occurrence l'inflation, les prix, l'assignat, les lois sur les « maximum », la pauvreté.* La lecture des textes de Saint-Just du début de l'année 1794 montre un constant souci de l'inflation, des grains et des prix. La pensée générale est celle de la taxation des produits et des salaires, puis, avec les décrets de ventôse, la distribution des biens des suspects aux pauvres.

Il propose explicitement une analyse de la propriété. Dans les *Fragments d'institutions républicaines*, Saint-Just examine « les conséquences d'un principe de législation qui fixerait dans l'État le maximum et le minimum de la propriété ». Il ajoute : « Je crois reconnaître que la dépravation de toutes les Républiques est venue de la faiblesse des principes sur la propriété. »

– *L'armée et la guerre*. Le rôle de Saint-Just aux armées du Rhin et du Nord est connu : Saint-Just est un théoricien de la guerre révolutionnaire et un théoricien politique de la guerre. C'est lui qui formule les principes généraux que Carnot, les armées de l'an II et III, puis Napoléon mettront en pratique et développeront. La pensée de la guerre s'identifie-t-elle avec une pensée étatique ?

Il n'y a rien là qui annonce Clausewitz. Clausewitz est un théoricien de la guerre du point des États qui réfléchit la guerre et les États – singulièrement le sien, la Prusse – à partir des guerres napoléoniennes. Pour lui, l'État monarchique peut développer une capacité militaire nationale à l'égal de la Révolution et de l'Empire. Ce n'est pas le cas pour Saint-Just.

Saint-Just assure à la Convention en octobre 1793 dans son rapport « Sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix » : « Il nous a manqué jusqu'aujourd'hui des institutions et des lois militaires conformes au système de la République qu'il s'agit de fonder. *Tout ce qui n'est point nouveau dans un temps d'innovation est pernicieux. L'art militaire de la monarchie ne nous convient plus ; ce sont d'autres hommes et d'autres ennemis*¹. [...] Notre nation a déjà un caractère ; son système militaire doit être autre que celui de ses ennemis [...]»². »

1. C'est moi qui souligne.

2. Voici le passage dans sa totalité : « Il nous a manqué jusqu'aujourd'hui des institutions et des lois militaires conformes au système de la République qu'il s'agit de fonder. Tout ce qui n'est point nouveau dans un temps d'innovation est pernicieux. L'art militaire de la monarchie ne nous convient plus ; ce sont d'autres hommes et d'autres ennemis, la puissance des peuples, leurs conquêtes, leur splendeur politique et militaire, dépendent d'un point unique, d'une seule institution forte. Ainsi les Grecs doivent leur gloire militaire à la *Phalange* ; les Romains à la *Légion*, qui vainquit la phalange.

Saint-Just, après la bataille de Fleurus où il a chargé inlassablement à la tête des troupes jusqu'à ce que les Autrichiens et les Hollandais de Cobourg cèdent et se replient au-delà de la Belgique, revient précipitamment à Paris et écrit dans son dernier rapport à la Convention, qu'il ne put lire : « Il fallait vaincre, on a vaincu. La journée de Fleurus a contribué à ouvrir la Belgique. Je désire qu'on rende justice à tout le monde et qu'on honore des victoires, mais non point de manière à honorer davantage le gouvernement que les armées car il n'y a que ceux qui sont dans les batailles qui les gagnent et il n'y a que ceux qui sont puissants qui en profitent. Il faut donc louer les victoires et s'oublier soi-même¹. »

Catégories de la pensée de la politique chez Saint-Just

La révolution

La lecture des *Institutions républicaines* permet de soutenir que :

- la révolution est une catégorie du subjectif : elle relève des principes, et la Terreur n'a pas assuré leur victoire ;
- existent des prescriptions de la politique : le bonheur et la liberté publique ;

« Il ne faut pas croire que la phalange et la légion soient les simples dénominations de corps composés d'un certain nombre d'hommes ; elles désignent un certain ordre de combattre, une constitution militaire.

« Notre nation a déjà un caractère ; son système militaire doit être autre que celui de ses ennemis ; or, si la nation Française est terrible par sa fougue, son adresse, si ses ennemis sont lourds, froids et tardifs, son système militaire doit être impétueux.

« Si la nation Française est pressée dans cette guerre par toutes les passions fortes et généreuses, l'amour de la liberté, la haine des tyrans et de l'oppression, si au contraire ses ennemis sont des esclaves mercenaires, automates et sans passion, le système de guerre des armes françaises doit être de l'ordre du choc » (Saint-Just, *Rapport fait au nom du Comité de Salut Public sur la nécessité de déclarer le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix, présenté à la Convention nationale, le 19 du 1^{er} mois de l'an II (10 octobre 1793)*, in *Œuvres complètes*, édition établie par Michèle Duval, Paris, Gérard Lebovici, 1984, p. 527).

1. Saint-Just, *Discours du 9 Thermidor an II*, in *ibid.*, p. 911.

— peut être formulée une problématique de l'événement (qui n'est pas historique), dont l'intelligibilité relève des catégories de bien et de mal ;

— enfin, apparaît une doctrine de la « précarité de la révolution ». Cette précarité de la révolution comme séquence de la politique est intrinsèque à cette dernière et permet d'en prendre la mesure, et d'en avoir la maîtrise (dans le texte qui suit, la caractérisation de la Révolution comme « mobile »). C'est à travers les points qui précèdent que je propose de lire ce que Saint-Just écrit : « *La Révolution est glacée ; tous les principes sont affaiblis*. Il ne reste que des bonnets rouges portés par l'intrigue. L'exercice de la terreur a blasé le crime, comme les liqueurs fortes blasent le palais. *Sans doute, il n'est pas encore temps de faire le bien*. Le bien particulier que l'on fait est un palliatif, il faut attendre un mal général assez grand pour que l'opinion générale éprouve le besoin de mesures propres à faire le bien. *Ce qui produit le bien général est toujours terrible ou paraît bizarre lorsqu'on commence trop tôt* [italique de l'auteur]. *La révolution doit s'arrêter à la perfection du bonheur et de la liberté publique par les lois*. Ses élancements n'ont point d'autre objet et doivent renverser tout ce qui s'y oppose, et chaque période, chaque victoire sur le monarchisme, doit amener et consacrer une institution républicaine. On parle de la hauteur de la Révolution. Qui la fixera, cette hauteur ? *Elle est mobile*. Il fut des peuples libres qui tombèrent de plus haut¹. »

Les institutions

C'est une catégorie centrale de la pensée de Saint-Just. L'institution n'est de l'ordre ni de l'État ou du gouvernement, ni de la société. Elle est une invention qui doit porter l'esprit révolutionnaire pour lui permettre de perdurer. « La révolution passe, dit Saint-Just, il faut des institutions. » De quoi s'agit-il, si l'institu-

1. Saint-Just, *Fragments d'institutions républicaines*, in *ibid.*, p. 979 (c'est moi qui souligne).

tion n'est ni de l'ordre de la société, ni de celui de l'État ? C'est ce qui précisément en fait l'extrême intérêt.

Avec l'institution, précisément l'institution civile, est faite l'hypothèse d'une société révolutionnaire, d'une société politique. Avec la catégorie d'institution, s'avère que les propositions de Saint-Just ne ressortissent pas (ou très peu) au juridique, à une argumentation de type juridique caractéristique de la problématique étatique, mais présentent un caractère fortement subjectif, et formellement moral ou éthique. La morale contre le droit ? C'est en vérité l'opposition de la politique, de la révolution et de l'État, en particulier quand celui-ci sera gangrené par l'alliance de son nouveau personnel et de la bourgeoisie riche et affairiste.

C'est aussi par la catégorie d'institution que la poursuite de la politique est pensée comme possible, tandis que l'invention, le caractère inventé des institutions et, par conséquent, leur caractère non étatique et non sociétal mais politique garantissent la liberté.

Saint-Just déclare dans le rapport fait à la Convention le 15 avril 1794 au nom du Comité de salut public et du Comité de sûreté générale : « Formez les institutions civiles, les institutions auxquelles on n'a point pensé encore : il n'y a pas de liberté durable sans elles. Elles soutiennent l'amour de la patrie et l'esprit révolutionnaire même quand la révolution est passée. C'est là que vous annoncerez la perfection de votre démocratie ; que vous annoncerez la grandeur de vos vues et que vous hâterez la perte de vos ennemis en les montrant difformes à côté de vous¹. »

Si l'on ne poursuit pas, si on n'invente pas dans la politique, il n'y a pas de liberté durable.

De même, dans les *Institutions républicaines*, donnant une définition des institutions, Saint-Just dit : « Les institutions sont la garantie de la liberté publique ; elles moralisent le gouvernement et l'État civil ; elles répriment les jalousies qui produisent

1. Saint-Just, *Rapport au nom du Comité de Salut Public et du Comité de Sûreté Générale sur la police générale, sur la justice, le commerce, la législation et les crimes des factions présenté à la Convention nationale le 26 Germinal an II (15 avril 1794)*, in *ibid.*, p. 818-819.

les factions, elles établissent la distinction délicate de la vérité et de l'hypocrisie, de l'innocence et du crime ; elles assoient le règne de la justice. »

La conscience publique

La conscience publique est décisive dans la problématique de Saint-Just. C'est par elle que les notions de bien et de mal, de peuple et de liberté s'articulent. La conscience est un attribut du peuple qui sait, ou peut savoir, le bien général. Elle en désigne la capacité politique. Le 15 avril 1794, à la Convention, Saint-Just déclare : « On faisait tout pour corrompre l'esprit public et l'opposer à la Convention. *Esprit n'est pas le mot, mais conscience. Il faut s'attacher à former une conscience publique. [...] L'esprit public était une impulsion donnée. Ayez donc une conscience publique car tous les cœurs sont égaux par le sentiment du mal et du bien, et elle se compose du penchant du peuple vers le bien général.* »

« Honorez l'esprit mais appuyez-vous sur le cœur. La liberté n'est pas une chicane de palais, elle est la rigidité envers le mal, elle est la justice et l'amitié¹. »

Les catégories de bien et de mal ne sont nullement religieuses ou transcendantes. La pratique sociale et ses principes de conscience leur servant de référence, ce sont des catégories de la conscience pratique que l'on peut spécifier comme conscience politique.

« La plupart des idées des hommes, dit Saint-Just, s'appuient sur le système de leur corruption, tout le bien est dans le cercle de cette corruption, tout le mal est au-delà de ce cercle. »

Le peuple

Il est le souverain. La grande conviction des révolutionnaires de 1792-1794 est la même : il y a le peuple, et c'est le sujet politique. Ayant quelles tâches, quels impératifs ? C'est sur ce point que les Jacobins et le mouvement sans-culotte, le Comité de salut public et

1. *Ibid.*, p. 811 (c'est moi qui souligne).

la Convention, les communes, les sections et leurs sociétés vont se diviser. Incontestablement, les sans-culottes ont une vision programmatique du peuple, de ce qu'il veut et de ce qu'on lui doit. Pour Saint-Just, l'effectivité du peuple comme sujet est la liberté dans la République.

« Dans les monarchies, tous les hommes puissants sont libres et le peuple est esclave, dans la République le peuple est libre... »

Et il n'est pas vrai que cette liberté soit purement formelle, juridique. Un peuple n'a qu'un ennemi dangereux, c'est son gouvernement : « Le vôtre, dit Saint-Just à la Convention, vous a fait constamment la guerre avec impunité. »

L'homme révolutionnaire

La révolution est le propos des révolutionnaires. Le révolutionnaire s'identifie par sa conscience et sa pratique.

Sa conscience : « Un homme révolutionnaire est inflexible, mais il est sensé. Il est frugal, il est simple sans afficher le luxe de la fausse modestie. Il est l'irréconciliable ennemi de tout mensonge, de toute indulgence, de toute affectation. Comme son but est de voir triompher la Révolution, il ne la censure jamais, mais il condamne ses ennemis sans l'envelopper avec eux ; il ne l'outrage point, mais il l'éclaire [...]. L'homme révolutionnaire est intraitable aux méchants mais il est sensible. »

Sa pratique : « Il est si jaloux de la gloire de sa patrie et de la liberté qu'il ne fait rien inconsidérément. Il court dans les combats, il poursuit les coupables et défend l'innocence dans les tribunaux. Il dit la vérité afin qu'elle instruisse et non pas afin qu'elle outrage, il sait que pour que la Révolution s'affermisse il faut être aussi bon qu'on était méchant autrefois ; sa probité n'est pas une finesse de l'esprit mais une qualité du cœur et une chose bien entendue »¹.

Révolution, institution, conscience, peuple, homme révolutionnaire, bien, mal, corruption, précarité : telles sont quelques catégories organisatrices de la pensée politique de Saint-Just, par quoi

1. *Ibid.*, p. 809.

j'identifie le mode révolutionnaire de la politique. Quelle est sa singularité ?

Ce mode révolutionnaire de la politique établit la catégorie de liberté en politique. Elle existait en philosophie, en droit, en économie. Saint-Just la fonde comme catégorie de la politique. Pour qu'existe le souffle de la liberté, l'esprit et la conscience sont requis. Pour poursuivre et inventer, contre l'insoutenable manquement au bien de la force des choses, il faut la politique. Il faut la liberté dans la politique afin que les hommes, à l'image de ce que Saint-Just dit des révolutions, « marchent de faiblesse en audace et de crime en vertu ».

Je dirai pour conclure qu'on connaît au moins deux états des rapports entre révolution et politique, qui sont le mode bolchevique et le mode révolutionnaire.

Dans le mode bolchevique, la politique est énoncée pour elle-même ; elle a la révolution comme vecteur en historicité. Mais la révolution n'est plus vraiment une catégorie politique. Même si elle est sous condition de la politique, c'est une catégorie de l'histoire.

Dans le mode révolutionnaire, la révolution n'est pas le vecteur en historicité de la politique, elle est la catégorie de la politique. Elle l'est totalement, sans aucun empiétement. Le sens du terme n'est pas celui que Marx donne au mot « révolution », à savoir une catégorie de l'histoire, à vrai dire *la* catégorie de l'histoire, et en même temps une catégorie de la conscience à la fois expressive de la situation et prescriptive à son endroit. Une telle situation de la situation n'aura plus jamais lieu.

C'est en ce sens que dans la problématique des modes, dans la pensée de la politique, il n'y a qu'une révolution dont la révolution soit la catégorie de la politique. Il n'y a qu'une révolution, c'est la Révolution française.

D'une enquête sur les ouvriers de Canton face à l'usine comme lieu de l'argent ; disposition interne et conjoncturelle de l'usine comme lieu de l'État

J'ai souvent au cours du livre renvoyé à cette étude pour ce qui concerne l'usine comme lieu de l'État, l'économie et son absence dans le socialisme et quant à ce qu'on nomme abusivement le passage du socialisme au capitalisme. L'étude qui suit veut illustrer ces points.

*

L'enquête à Canton était organisée autour de la question : « Qu'est-ce que les ouvriers chinois disent des ouvriers chinois ? » Elle portait donc sur ce que les ouvriers disent sur l'existence ou la non-existence, à leurs yeux, de l'usine et de l'ouvrier comme catégories. D'autres questions étaient posées, telles que : « A votre avis, quels sont les points que les ouvriers de l'usine ont en commun ? », « Qu'est-ce que signifie aujourd'hui être ouvrier en Chine ? »

L'enquête s'est déroulée à la Guangzhou Heavy Machinery Plant (GHMP) et à Peugeot-Canton (Guangzhou Peugeot Automobile Corporation – GPAC), en mars et avril 1989. L'enquête de Canton n'a été possible qu'en raison de la période dite d'ouverture – faisant suite à la politique de réforme de Teng Hsiao-ping – où allaient de pair valorisation de l'argent, du marché, et valorisation des rapports nouveaux avec l'étranger. La conjoncture de l'enquête se situe chronologiquement entre la mort de

Yao Ban et les événements de la place Tiananmen. Les propos ouvriers de Canton ont été tenus quelques semaines avant l'écrasement de la révolte étudiante et à six mille kilomètres de Pékin. La conjoncture est marquée par les décisions du gouvernement et de l'État, les tendances et les grands choix en cours. On dira qu'elle est celle de l'État. L'histoire est donc présente dans la forme d'une conjoncture d'État, marquée par les réformes que j'appelle la « désocialisation ».

L'enquête de Canton révèle en effet une disposition particulière de l'usine comme lieu de l'État : l'usine comme lieu de l'argent. L'argent est ici un énoncé en conscience et une représentation. C'est aussi une catégorie précaire pour une conjoncture elle-même très précaire : celle des réformes.

L'argent dont tout le monde parlait à Canton en 1989 n'est pas, et de loin, un équivalent général. Une partie très importante des besoins sociaux n'est pas monétarisée. L'argent apparaît comme la principale référence de ce qui est nouveau, de ce qui est en mouvement et, à ce titre, de ce qui est considéré comme ayant de l'avenir. « L'argent a succédé à la lutte des classes », dit un ouvrier. La présence de l'argent ne peut pas simplement s'entendre comme le passage de la révolution à la marchandise, mais bien davantage comme une tentative de dynamisation interne au socialisme.

Les deux époques

Ce qui est dit en 1989 l'est toujours par comparaison et opposition à la période de la Révolution culturelle. Tous les propos ouvriers opposent l'avant et l'après ou ce qu'on peut appeler les « deux époques », celle des réformes (l'époque actuelle) et celle dite « de la grande marmite et du bol de fer ». La « grande marmite » désigne l'État et le « bol de fer » le caractère protégé de l'ouvrier fonctionnaire d'État. De même, le « bol de fer » de l'ouvrier fixe désignait la garantie dont jouissait l'ouvrier d'État : on ne pouvait le licencier. Il était « ouvrier fixe », sa situation lui était assurée à vie, ainsi qu'à sa famille. Si un ouvrier partait à la

retraite, quelqu'un de sa proche famille était embauché à sa place. En 1989, le système du salaire aux pièces permet de contourner la question des licenciements, du moins de les limiter. S'il n'y a pas de travail, l'ouvrier ne gagne rien ou peu, sans être licencié, mais il continue à bénéficier des avantages non monétaires que lui fournit l'unité de production (la *dan-wei*) à laquelle il appartient.

A Canton au moment de l'enquête, si la période antérieure, avant les réformes, est caractérisée selon la formule d'un ouvrier comme celle où « la production dépendait des ouvriers », la situation actuelle n'est pas celle du capitalisme. En effet, si les rapports de production sont transformés par les nouveaux rapports de travail et de salaire, la propriété des moyens de production reste dans l'état antérieur. La réforme n'introduit pas de transformation dans la propriété des moyens de production tout en même temps qu'elle introduit – et c'est un bouleversement considérable – l'argent comme référent. Si bien qu'aux questions portant sur l'identification du mot « ouvrier », il est répondu, de manière balancée, soit en le référant au salaire – c'est « gagner sa vie » –, soit en le référant à la domination de l'argent dans l'usine (qu'en sera-t-il alors du statut protégé des ouvriers d'État ?), soit aussi en évoquant la considération sociale diminuée dont pâtissent les ouvriers dans la conjoncture de l'argent. Mais le paradigme général reste le travail et la production. La production est présentée comme l'évaluateur général. On est donc toujours dans le modèle socialiste. Les catégories sont celles de travail et de production, ce que la politique des réformes formule ainsi : « plus on travaille plus on gagne » (principe du salaire aux pièces), et : « développer la production et la moderniser sont des objectifs nationaux ».

Ainsi, sans licencier les ouvriers, sans mettre fin à l'usine socialiste, s'opère, de l'intérieur de l'usine, une délocalisation de l'usine comme lieu de l'État par l'intermédiaire du salaire aux pièces, par la division de l'usine en succursales, par l'élection d'un directeur qui cherche un bénéfice dans le cadre d'un forfait qui l'y incite. Pourtant, il n'y a pas introduction d'une économie capitaliste, l'argent n'est pas ici significatif de la marchandise et du capital industriel ; et il n'identifie pas le capitalisme ; l'argent

apparaît bien davantage comme un principe de fluidité et de flexibilité pour la production face à la rigidité de la planification, de la centralisation et de l'étatisation de la production. En même temps, l'argent est une catégorie subjectivable par les ouvriers (on la dira une subjectivation étatique), alors que les objectifs du plan ne les mobilisent pas ; l'argent est ce par quoi les ouvriers adhèrent de nouveau à l'usine et travaillent davantage.

L'usine de Canton n'est donc pas le lieu du temps ; le salaire aux pièces ne transforme pas l'usine. On est toujours dans l'État socialiste. On n'est pas non plus dans un schéma où il y aurait une infrastructure déjà capitaliste et une superstructure encore socialiste. L'argent, qui n'est pas le signe de la présence du capitalisme, doit être considéré comme une singularité du socialisme. On est, avec sa présence dans l'usine comme lieu de l'État, devant une singularité d'un socialisme du quatrième quart du ^{xx}e siècle. L'argent se donne comme la catégorie de la politique étatique dans la conjoncture des réformes, conjoncture étatique qui propose la production comme champ actuel de la politique, tandis que par ailleurs le primat de la production demeure et désigne la séquence dans la terminologie officielle. C'est l'argent qui qualifie l'usine comme lieu de l'État, c'est-à-dire l'usine comme lieu spécifié, laquelle reste sous la règle de l'État, de sa politique. On n'assiste pas à la naissance de l'économie dans sa séparation d'avec l'État. La présence de l'argent ne contredit pas la thèse selon laquelle, dans le socialisme, l'usine est le lieu de l'État. L'introduction de l'argent ne relève pas d'une visée économique, mais d'une politique étatique.

Reprenons ce qui est présenté ci-dessus sous forme de thèses et de questions.

1. La catégorie de transition, après avoir eu un large emploi dans la littérature marxiste des années 20 (Lénine, Trotski, Boukharine, Preobrajenski) et après avoir désigné le socialisme comme phase de transition devant mener de la dictature du prolétariat à la société communiste, se trouve aujourd'hui employée strictement à contresens pour désigner l'hypothétique passage de

la production planifiée à l'économie de marché. La thèse d'une transition du socialisme au capitalisme est à mon sens fallacieuse. Elle fait silence sur la question de l'État. Je récusé cet usage de la transition parce qu'il présente en continuité le socialisme – fût-il sur sa fin – et le post-socialisme. Entre le socialisme et le post-socialisme, se place un événement essentiel qui est l'effondrement de l'État. S'ouvre alors une nouvelle séquence absolument distincte.

La planification a été une des caractéristiques du socialisme, dont l'objectif, rappelons-le, était de faire disparaître la catégorie de marchandise, et donc, aussi son équivalent général, l'argent, dont l'usage et la fonction devaient être strictement limités et de plus en plus réduits. La tentative du socialisme était celle d'une production de produits « socialement utiles », et non pas de valeurs d'échange. C'est en ce sens que je soutiendrai plus loin que dans le socialisme il n'y a pas d'économie au sens d'une séparation stabilisée de la production et de l'État. Il s'est agi d'une hypothèse tout à fait singulière, dont l'objet était d'abstraire la production industrielle et agricole de la règle de la rentabilité capitaliste, de celle des prix actifs, pour y substituer la règle de l'utilité sociale. Cette hypothèse, après avoir fonctionné quelques années, s'est révélée peu à peu impraticable. Elle est entrée en crise. La crise s'est marquée par la réintroduction progressive de normes, de pratiques, d'évaluations, de stratégies liées à l'argent, et au marché, distinct, on le sait, de l'économie de marché. Dans la période des réformes, sont en concurrence et coexistent deux hypothèses sur la dynamique de la production : l'hypothèse liée à la socialisation et l'hypothèse liée à l'argent. Il s'agit de prendre acte d'un échec de la socialisation et de désocialiser partiellement dans l'espoir, réel ou simplement affiché, de relancer ou de redynamiser la socialisation.

2. Il est par conséquent nécessaire de se démarquer de l'usage propre à l'école libérale du terme « transition », désignant le passage d'une production planifiée à une économie de marché, le passage du combinat à l'entreprise. Ce qui a lieu dans les pays

d'Europe de l'Est et dans l'ex-URSS depuis décembre 1989 est marqué par l'effondrement des États socialistes. Viennent ensuite de nouveaux choix et de nouvelles politiques, qui caractérisent la période de l'après-socialisme. La notion de « transition » dans son usage libéral est utilisée pour désigner l'effondrement du socialisme et l'introduction de l'économie de marché dans les pays d'Europe de l'Est et de l'ex-URSS, tout en n'analysant pas cet effondrement en termes d'État, mais en termes d'économie. La notion de transition suppose l'existence d'un processus continu s'inscrivant dans une période historique unique. Elle ne fait donc aucune place à la rupture.

En effet, ce qui est en reste dans cette conception est l'État. La qualification courante de la transition, comme passage de la planification à l'économie de marché, passe sous silence la question centrale de l'État et donne une vision économiste, tronquée et inexacte.

Il faut rétablir l'importance de la question de l'État dans l'analyse du passage du combinat à l'entreprise. C'est l'effondrement de l'État socialiste en tant que tel qui périodise et identifie l'avant et l'après. A partir de l'introduction de la question de l'État, on peut repérer deux périodes parfaitement distinctes, et antinomiques : celle de l'État socialiste et celle de l'État post-socialiste.

3. On peut s'étonner de me voir nier l'existence de l'économie dans les États socialistes quand il a été tant dit que l'économie, l'économisme, ou même le productivisme, en étaient les moteurs, et quand l'effondrement des États socialistes a souvent été assigné à des dysfonctionnements économiques. Dans la vulgate marxiste, il existait une infrastructure et une superstructure, en dialectique l'une avec l'autre ; à l'infrastructure était assigné le réel de l'économie, à la superstructure les formes idéologiques, le droit et l'État. Nul autre que le marxisme ne semble avoir davantage insisté sur la prééminence de l'économie et, partant, sur sa présence invariable. Or, même en relevant cette objection, on doit considérer que les États socialistes ont été une tentative réelle de mettre fin à l'opposition infrastructure/superstructure et,

en conséquence, à la séparation de l'économie et de l'État. Infrastructure et superstructure ne sont pas universellement et constitutivement en opposition-séparation. On peut à ce sujet suivre Marx, selon qui le socialisme n'est plus un dispositif contradictoire parce que la contradiction entre rapports sociaux de production et forces productives n'est plus marquée par l'appropriation privée des moyens de production.

4. Il y a eu, en URSS dès les années 60, et en Chine après la mort de Mao Tsé-toung, une série de « réformes » qui, de l'intérieur de l'État socialiste, introduisaient dans certains secteurs de nouvelles normes de production, de circulation, dans certains cas de capitalisation, relevant explicitement de la logique du marché. Dès lors, il existe, dans l'État socialiste, coexistence de normes socialistes anciennes et des normes socialistes nouvelles qui sont celles de l'argent. Ce sont des tentatives de développement, à l'intérieur de l'État socialiste, de secteurs réglés – partiellement du moins – par l'argent. Elles indiquent dans un État socialiste la coprésence non d'espaces capitalistes et d'espaces socialistes, mais d'espaces socialistes marxistes et non marxistes, ces derniers caractérisés par l'argent. En URSS et en Europe de l'Est, ces réformes soit n'ont pas résolu les difficultés qui les avaient motivées, soit en ont amplifié la dynamique. Leur terme a été, suivant des itinéraires et des temporalités propres à chaque pays, l'effondrement des États socialistes.

5. Alors commence, en raison de la rupture que représente l'effondrement des États socialistes, une nouvelle période absolument différente de la première en ce qu'elle n'a plus comme cadre, fût-il déjà largement en crise, l'État socialiste. Le cadre en est l'État et la société post-socialistes. Il y a par conséquent deux conjonctures, en rupture l'une par rapport à l'autre. La première est marquée par les réformes dans l'État socialiste : c'est typiquement en URSS la perestroïka. La seconde est marquée par l'État post-socialiste.

6. A mon sens, les événements de Pékin et leur écrasement sanglant avaient comme toile de fond une demande révoltée de la jeunesse étudiante et urbaine, qui exigeait, puisqu'il y avait désocialisation partielle, l'extension de la désocialisation – en d'autres termes, l'extension de la règle de l'argent, déjà opératoire dans le petit commerce, déréglementé depuis 1978, et dans les usines régies par le salaire aux pièces – aux fonctionnaires, aux intellectuels et aux cadres. Elle trouvait désormais anormal qu'un professeur d'université gagne moins qu'un ouvrier qualifié, et la plupart des intellectuels réclamaient un nouveau système social, les reconnaissant à leur juste « valeur ». Certes, le thème de la démocratie était présent dans le mouvement étudiant (liberté d'expression, liberté d'opinion, liberté d'organisation), il s'accompagnait de celui de la liberté de marché et de la liberté d'entreprendre. Cette tentative fut un échec, au contraire de ce qui s'était passé lors de la désocialisation du petit commerce, de la désocialisation de la production agricole et de la mise en place de nouvelles normes de la production industrielle. Ces désocialisations ne s'attaquaient ni à l'État ni au parti, mais au contraire étaient conduites par eux. La révolte étudiante, elle, s'affrontait à l'État en termes antagoniques. Son programme était antinomique à l'appareil du parti, à l'appareil de l'armée, et aussi à une grande partie de l'appareil des usines, partisan, à cette époque, de tenir un équilibre entre l'argent et l'État, c'est-à-dire entre l'entrepreneur à forfait et le parti.

7. La Chine est encore dans la phase des réformes.

8. Ce n'est pas par la centralisation ou la planification que le socialisme et ses principes internes peuvent être identifiés. Le choix d'une production non réglée par l'argent comme équivalent général est bien davantage ce qui l'identifie. Dans l'économie capitaliste, outre les marchandises et les biens, les services relèvent de l'économie monétaire et du marché : le logement, les loisirs, la santé, pour une part non négligeable l'éducation. Certes, l'État, au travers de la problématique keynésienne, puis sociale-

démocrate de l'État social, a tenté de limiter le caractère marchand des services en prenant en charge partiellement ou totalement l'accessibilité pour tous à ces services, éducation et santé en particulier. Cependant, que l'État, dans le capitalisme, prenne en charge ou surveille le domaine dit du social ne modifie pas le fait que les services soient de l'ordre de la marchandise et sous la règle du marché. Comment cette question a-t-elle été réglée dans les États socialistes ?

A partir des années 50, s'est mise en place la politique du combinat, ou de la *dan-wei*, en Chine, dont le principe était que l'unité dite *dan-wei*, composée d'usine et d'écoles, d'hôpitaux, de logements, de magasins, outre ses tâches de production, assurait les principales fonctions sociales de service : crèche, hôpital, école, maison de vacances, centre de retraite. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le propos d'un cadre de la GHMP désignant l'immense parc de l'usine, de ses boutiques, de ses écoles, et disant : « ici, c'est l'usine-société. »

9. L'espace du combinat dans l'ex-URSS et les pays de l'Est, celui de la *dan-wei* en Chine, est donc un espace multifonctionnel et complexe. Trois fonctions peuvent être distinguées : d'une part une fonction de production, d'autre part une fonction de service, et enfin une fonction de contrôle social et répressif. C'est un espace non monétarisé ou faiblement monétarisé, et l'introduction de l'argent comme paramètre va intervenir de façon très diversifiée sur chacune de ces trois fonctions.

Sur la première, c'est le forfait et le salaire aux pièces, sur la troisième, ce sont un très léger assouplissement des conditions de déplacement et la possibilité de changer d'emploi, donc éventuellement de *dan-wei*. Mais, pour la deuxième, il n'y a aucune structure alternative à l'usine socialiste en matière de service. Un très faible marché privé du logement est proposé, alors que la demande est considérable, de véritables structures de santé publique, ou d'école publique, n'existent pas en dehors des *dan-wei*. Pour l'insistant, en Chine, en matière de politique sociale, il n'y a pas d'alternative à la forme *dan-wei*, sauf à renoncer aux quelques avantages

et garanties dont disposaient les ouvriers d'État en matière de remboursement des frais médicaux et de droits à la retraite. C'est du reste ce qui se dessine puisque, depuis 1983, il n'y a plus d'embauche d'ouvriers fixes, appelés aussi « ouvriers d'État », mais uniquement embauche d'ouvriers sous contrat, dont le travail n'est donc pas garanti à vie.

10. La réforme, appelée « désocialisation », conduit à des situations paradoxales. Dans certaines succursales de l'usine de machinerie lourde de Canton, le salaire est intégralement flottant, c'est-à-dire entièrement constitué de primes. Il n'y a pas de salaire fixe, si réduit soit-il. Dans une telle situation, on ne gagne donc rien quand, faute de commandes, ou faute d'énergie (l'électricité est alors rationnée et l'usine a perdu son statut d'usine privilégiée en matière de fourniture électrique), ou lorsque, en raison de retard d'approvisionnement, le travail n'a pas lieu. Ces ouvriers se trouvent donc dans une situation de grande précarité, non pas quant à la garantie de l'emploi, mais quant à la garantie du salaire. Par ailleurs, ils continuent de bénéficier des *fulis* – ainsi sont appelés les protections et avantages sociaux fournis par la *dan-wei*.

11. L'enquête a donc eu lieu dans une conjoncture de réformes, non pas de passage du socialisme au capitalisme. On retrouve ces tentatives dans d'autres pays socialistes (elles ont été nombreuses en Pologne et en Hongrie depuis le début des années 50 ; depuis 1965, l'agriculture soviétique était sous cette règle). Elles ont toujours eu des conséquences économiques négatives et n'ont pas abouti à la réforme du système, tout au contraire.

12. Il s'agit d'effectuer non pas une enquête sur la politique étatique en ce qui concerne la gestion des entreprises, la place du marché et du capital privé, mais une enquête sur les formes de conscience des ouvriers. Le terme *conjoncture* renvoie à la politique étatique, au champ historique. La situation désigne l'état des consciences.

13. La catégorie de *situation* relève d'un registre différent de celui de *conjoncture*. Ce sont les gens, ici les ouvriers, qui se prononcent sur la situation, s'il y en a une. La catégorie de situation n'est pas un invariant, à la différence de celle de *conjoncture*. Il y a toujours une *conjoncture* à la mesure de ce qu'il y a toujours des décisions étatiques et gouvernementales, une politique du gouvernement.

Question I. Quelle est la place de la conjoncture dans la situation ? Autrement dit, quel est le mode de présence de la question de l'État dans les consciences au travers des énoncés en conscience sur la situation ? Comment identifier l'État ?

Question II. L'usine ici est le lieu de l'État. Dans d'autres modes – le mode parlementaire, par exemple –, l'usine est le lieu du temps, et dans certaines séquences l'usine devient lieu politique et relève de formes de subjectivité séparées ou antinomiques à celles de l'État. En regard des formes de conscience ouvrières, et de ce que disent les ouvriers des formes de conscience ouvrières (la situation), quel va être le degré d'indépendance de la situation par rapport à la conjoncture ?

14. Le rapport entre situation et conjoncture, entre l'espace de l'État et l'espace des formes de conscience, doit être traité au travers de la catégorie d'usine comme lieu spécifié. Cette catégorie permet le traitement de ce rapport en donnant des repères pour mieux cerner la situation des consciences et l'existence éventuelle d'énoncés ouvriers. J'ai proposé de dire que l'usine capitaliste se déploie comme lieu du temps, et l'usine socialiste comme lieu de l'État. Dans ces deux derniers cas, l'existence d'énoncés *en intériorité* relève d'une autre spécification : l'usine comme lieu politique. Que l'usine soit le lieu de l'État ne contraint ni n'exige qu'existe une adéquation des formes de pensée à la conjoncture. L'usine comme lieu de l'État étant un énoncé en subjectivité, on ne peut déduire « l'usine comme lieu de l'État »

de l'État. Ici, l'argent se présente comme une forme de conscience subjectivée et interne à l'usine, et non comme un attribut de l'État.

Dans le socialisme, d'une part l'usine est le lieu de l'État; d'autre part, une problématique de la multifonctionnalité de l'État, cette multifonctionnalité incluant la production, est proposée pour appréhender le parti-État. On peut se demander alors si la spécification de l'usine comme lieu de l'État n'est pas la simple conséquence logique, et objective, de ce que la production est dans l'État, ce qui met en cause l'énoncé « l'usine est le lieu de l'État » en tant qu'énoncé subjectif sur la situation. Or situation et conjoncture sont distinctes. Dans le cas du socialisme, que l'on soit pour toute chose dans le champ de l'État ne permet pas de conclure que la situation découle de la conjoncture.

Dans le mode parlementaire par exemple, si l'usine comme lieu du temps spécifie l'usine comme lieu, cet énoncé ne rompt pas avec le mode parlementaire. Cependant, puisqu'il est l'énoncé sur l'usine dans le mode parlementaire, c'est-à-dire l'énoncé comme subjectivation, il ne se confond pas avec la conjoncture de l'État du mode parlementaire.

Revenons au socialisme : il faut s'inscrire en faux contre la thèse selon laquelle le socialisme annule l'usine comme lieu spécifié dans sa singularité distinctive subjectivée, thèse qui pose que l'extension généralisée de l'État-parti implique qu'il n'y a rien d'autre que l'État-parti lui-même. Tout au contraire, l'existence de l'usine comme lieu spécifié est confirmée par l'énoncé en subjectivité « l'usine est le lieu de l'argent », ce qui est une spécification du lieu et de l'énoncé subjectif singulier à l'usine, lequel ne peut être déduit de l'État. Il y a un jeu différentiel entre l'usine comme lieu spécifié et l'État, que l'on peut appréhender par le jeu différentiel entre situation et conjoncture. Si bien que l'on peut poser que, sauf quand existent des énoncés en intériorité qui prennent leur distance avec l'État dans la forme de « l'usine est un lieu politique », il peut y avoir compatibilité entre situation et conjoncture, ce qui ne signifie pas leur confusion ou que la situation ait été inférée de la conjoncture.

15. L'usine est le lieu de l'argent dans la période des réformes où le principe constitutif du socialisme – absenter la loi de la valeur et limiter l'extension de la marchandise – se trouve largement entamé. Mais on pourrait aussi dire que, dans cette période, l'usine est le lieu de l'État pour ce qu'il reste de socialisme et le lieu du temps pour ce qui relève du forfait et du salaire aux pièces. Tel n'est pas notre propos, parce que ce raisonnement infère l'usine de l'État dans une démarche en objectivité. Du point d'une démarche en subjectivité et d'énoncés en pensée, l'usine est le lieu de l'argent.

16. Il faut revenir, ici, sur la question de l'économie, sur sa singularité, et sur le fait qu'elle n'existe que distincte de l'État. Je pose qu'il n'existe pas d'économie dans le socialisme.

17. L'économie n'existe que séparée de l'État. Dans le socialisme, existe la production, mais pas l'économie.

18. Il n'y a d'économie que l'économie capitaliste, ou, plus précisément, le capitalisme est la seule grande forme d'économie contemporaine connue à ce jour.

19. L'économie n'est pas un invariant, une structure générale, la simple conséquence en pensée de ce que tout groupe humain comporte de la production, de la circulation et de la consommation de biens et de services. L'économie est une singularité dont le capitalisme est l'espace, pour l'instant singulier et unique. On comprend que Fernand Braudel ait tenté d'en étendre l'existence et la forme de l'Antiquité à nos jours. Chez lui, la singularité est étendue aux limites de l'histoire longue. Cette singularité est celle du capital, de la loi de la valeur, de la convertibilité des monnaies et des bourses. Les deux grands théoriciens de la singularité qu'est le capitalisme sont Marx et Keynes.

20. Il a été dit que l'économie était séparée de l'État ; il est soutenu maintenant qu'elle se subordonne l'État, et c'est pourquoi elle est désignée comme une anti-histoire. La thèse de la subordination suit celle posant la séparation de l'économie et de l'État. En effet, étant un champ propre, l'économie est un processus endogène, présentant des crises et des possibilités de régulation elles-mêmes endogènes. Et, pour ces raisons, elle va pouvoir, au titre de sa séparation d'avec l'État, s'offrir en alternative à l'État, ou en capacité de se le subordonner. C'est ce rapport de subordination à l'économie de l'État que nous appelons « anti-histoire », l'histoire étant pour nous une pensée rapport de l'État.

On peut d'ailleurs distribuer les différentes écoles autour du problème de la subordination de l'État à l'économie. Les uns tentent de mettre l'État sous la règle de l'économie, en en proposant la réduction extrême, comme dans le libéralisme. Pour d'autres, tels que les théoriciens actuels de la régulation, l'État est en réalité pensé dans sa subordination fonctionnelle à l'économie. On peut en dire autant, malgré les apparences, de ceux qui, comme Keynes, demandent à l'État de procéder à la régulation de l'économie. Keynes semble pourtant subordonner l'économie à l'État par la notion de régulation. Mais, en réalité, l'approche régulatrice ne met pas fin à la subordination de l'État à l'économie, elle exige d'introduire ce que l'on peut appeler une « subordination régulatrice » : l'État, bien que subordonné, peut être le régulateur de l'économie. L'efficace (la régulation) et la domination (de l'économie sur l'État) ne se confondent pas. La thèse de la régulation n'invalide pas la thèse portant sur la subordination de l'État à l'économie.

21. L'économie est séparée de l'État. C'est cette séparation qui fait de l'économie une anti-histoire. Le capitalisme met à distance l'État dans une séparation subordonnée. Le capitalisme est le seul lieu connu de cette séparation. Quant au socialisme, son hypothèse était de mettre fin à la séparation, de penser l'économie à partir de l'État, en abstrayant l'argent comme équivalent général, qui est ce par quoi l'économie se manifeste comme séparée, et

d'y substituer la nécessité sociale. On s'en souvient encore : à l'argent étaient substitués la capacité et le besoin (la devise du communisme devait être : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins »). On ne peut donc pas dire que le socialisme ait été une tentative de réguler l'État par l'économie ou qu'il ait développé une figure inverse de la figure keynésienne. L'économie, exigeant que l'État lui soit subordonné, est abolie par la rupture de cette subordination. Le socialisme, en instaurant la primauté de l'État sur l'économie, l'abolit.

22. Comme il n'y a pas d'économie dans le socialisme, il ne peut pas y avoir de dynamique interne de la production dans le socialisme. Il n'y a que des mouvements politiques touchant la production. Citons la première phase du mouvement stakhanoviste en URSS au milieu des années 30, le mouvement des coopératives agricoles et le « bond en avant » en Chine dans les années 50. Hors de ces mouvements, opèrent des réglementations étatiques.

23. Posons que, si l'économie existe, elle est flexible et transformable. S'il y avait eu une économie dans le socialisme, il ne se serait pas effondré de son impuissance à la redéployer. Est économie non pas la simple existence des rapports sociaux de production et l'étude de leur nature, de leur mécanisme, mais la capacité du dispositif de la production à être un processus, et à être en mesure de s'articuler, dans une séparation-liaison, à la conjoncture, c'est-à-dire à l'État. Or, c'est la séparation d'avec l'État qui permet que l'économie ait une dynamique propre où se forge l'espace raisonné d'une historicité, induite par la subordination régulatrice de l'État à l'économie. Pas plus qu'il n'y a eu d'économie dans le socialisme, il n'y a eu d'historicité de la production, et celle-ci n'a eu aucun effet sur son propre devenir.

24. On a reproché aux Soviétiques leur économisme outrancier, et d'avoir assigné le socialisme aux forces productives. L'hypothèse de Marx était que le socialisme pouvait avoir une histoire, et il a assigné l'économie au capital. L'hypothèse de Lénine était

que le socialisme relevait de la lutte des classes. Et celle de Mao Tsé-toung, que le socialisme relevait, quelquefois, de la politique. Nul sinon le marxisme-léninisme n'a postulé la nature économique du socialisme. Le marxisme-léninisme étant une production de Staline, la thèse selon laquelle l'économie existe dans le socialisme est une thèse de Staline.

Question III. Alors revient la question : Le salaire aux pièces, le forfait ne représentent-ils pas l'introduction de l'économie là où elle n'existait pas ? Les réformes de Teng Hsiao-ping ne peuvent-elles pas être analysées comme décision d'introduire l'économie dans le socialisme et d'affirmer la compatibilité du socialisme et de l'économie ?

25. Deux singularités sont désignées : le socialisme et l'économie.

La présence de l'argent, de la loi de la valeur, dans certains secteurs n'est pas le signe de l'introduction de l'économie. Au contraire, il faut soutenir qu'il n'y a d'économie qu'hégémonique. Il faut donc s'interroger sur ce qui spécifie l'émergence de l'économie lorsqu'elle est une singularité et non pas un invariant.

26. Ceux, par exemple, qui parlent de la transition du socialisme à l'économie de marché soutiennent la thèse d'un continuum de la séquence qui irait de l'introduction, disons, du salaire aux pièces à l'hégémonie reconnue de l'économie de marché, y compris dans le champ de l'État. La chute de l'État socialiste serait alors une péripétie nécessaire, mais elle ne clôturerait rien. En un sens, on pourrait dire que, pour cette position, la clôture se place dès le début des réformes, c'est-à-dire, dans l'exemple de la Chine, lors de la clôture de la période maoïste et de l'arrivée de Teng au pouvoir. Les tenants de cette position posent donc l'hétérogénéité radicale de l'argent, qu'ils appellent l'« économie monétaire », au socialisme, puisque, entre la première introduction de ladite économie monétaire et son hégémonie d'ensemble, ils soutiennent la continuité, celle du développement ininter-

rompu de l'hégémonie de l'économie. L'économie, pour eux, n'est pas une singularité, mais un invariant qui se dispose dans la pluralité des économies. Pour les tenants de cette position, la catégorie d'économie déploie une multiplicité hétérogène. Et, toujours pour ceux-ci, l'effondrement du socialisme montre que l'économie a des lois, sans doute naturelles, dont l'économie de marché est la quintessence. L'effondrement du socialisme fait alors figure de rappel à la loi, et de triomphe de la loi.

27. De ce qui précède suit que la thèse selon laquelle la crise de l'économie socialiste est la cause de l'effondrement du socialisme est fausse. Il faut chercher ailleurs et autrement.

Table

Argument	11
Politique comme pensée ou État?, 11. – La singularité, 14. – Anthropologie du nom, 15.	
1. Itinéraire et catégories	19
1. La césure de 1968	19
a) La césure, 19. – b) L'idéologisme, 20. – c) Exemple de circulation : la révolte, 21. – d) Exemple de la catégorie de capitalisme, 22. – e) Idéologisme dans la science : le couple théorie-pratique, 22. – f) Idéologisme et problématique de l'hétérogène. Dérégulation de la pratique, 23. – g) PCF et question du parti, 25. – h) Organisation, 26. – i) Le mouvement, dernière disposition de l'idéologisme : l'idéolo- gisme historiciste, 28. – j) La transformation de l'idéologisme en par- lementarisme, 31.	
2. Le léninisme en question et la méthode de la saturation	33
a) L'histoire idéologique mondiale, 33. – b) La politique est innom- mable, 34. – c) Itinéraire, d'origine, 36. – d) La méthode de la satura- tion, 37. – e) Le mode et l'histoire, 47. – f) Penser un mode révolu est-il possible?, 50.	
3. La figure ouvrière	52
a) Séparation de l'histoire et de la politique. Marx et Lénine, 54. – b) Prescriptif et possible, 57. – c) La figure ouvrière, 58.	
2. Les deux énoncés.	61
1. Ma visée	61
2. Mes outils.	64
3. Des noms propres	66

4. Les deux énoncés	67
5. Rationalisme et rationalismes	68
6. Un double déplacement. Une anthropologie de la pensée	71
7. « La pensée est rapport du réel »	74
8. La réitération et les écarts	79
3. Penser après le classisme	85
Thèses du chapitre	85
a) Dimension critique, 85. – b) Dimension thétique, 86.	
1. Singularité et modes historiques de la politique	88
a) Modes en intériorité, 90. – b) Modes en extériorité, 92.	
2. Dialectique de l'objectif et du subjectif	95
3. Réversibilité et parti	97
4. Conscience et phénoménologie	101
5. Du subjectif à la pensée	103
6. Pensée de la singularité et Michel Foucault	105
7. La totalité	108
8. La dialectique du subjectif et de l'objectif	110
9. Situation, prescriptif, descriptif	111
10. Totalité, unicité	114
→ 11. Louis Althusser	114
12. Noms sacrifiés et questions de l'histoire	119
a) L'opération, 119. – b) Moses Finley, 121. – c) Histoire, historiographie, classe, 125.	
13. La politique face à l'énoncé I et à l'énoncé II.	129
4. Noms innommables	135
1. L'histoire et le temps	139
a) Marc Bloch, 139. – b) Le métier d'historien, 140. – c) Le temps comme fonction distributive et opérateur de compatibilité entre science et conscience, 141. – d) Le passé, 145. – e) Multiplicité du temps et unicité du temps, 147.	

2. Nom et temps	150
a) La saturation de l'unicité du temps, 150. – b) Le nom et les lieux du nom exigent le rejet de l'unicité du temps, 153. c) La doctrine de la séquentialité de la politique ne débouche pas sur une pensée du nom, 154. – d) La cessation, 156.	
3. Le nom innommable	156
a) Abolition de la catégorie de temps, 157. – b) Le nom innommable, 158.	
4. Les lieux du nom	160
a) Du mode au nom simple « ouvrier », 163. – b) Usine et identification des modes contemporains, 164. – c) Accès au mode contemporain. Doctrine du mode. Doctrine du lieu, 166. – d) Ouvrier et usine, 169.	
5. Anthropologie ouvrière et multiplicité de l'usine comme lieu	170
a) Usine-ouvrier, 171. – b) L'usine comme catégorie récente (Shanghai, 1966), 172. – c) L'usine comme lieu politique, 175. – d) Deux propositions, 176. – e) Le collectif, 177. – f) L'usine lieu du temps, 179. – g) L'usine lieu de l'État, 180. – h) La désétatisation du mot « ouvrier » dans le cas polonais, 184.	
6. D'« ouvrier », nom simple, à la figure ouvrière	186
5. Le moment de conclure	191
1. De l'énoncé à la prescription	191
2. Anthropologie du nom et communisme	194
3. Société et État	196
4. Effondrement du socialisme en URSS et en Europe de l'Est	198

ÉTUDES

1. La catégorie de révolution dans la Révolution française	203
1. La révolution n'est pas un passage	203
Historiographie, doctrine des bornes, et équivocité du terme « révolution », 204. – Séquentialité de la politique et achèvement d'une séquence, 207. – La conflictualité, 210. – Recherche causale et État structural, 212.	

2. Marx et la Révolution française. Les grands Jacobins dans l'illusion 213
Chimères, 215.
3. La Révolution française comme séquence. Question de dates . . . 220
4. Saint-Just : théoricien du mode révolutionnaire de la politique . . . 224
Saint-Just et l'État, 225. – Catégories de la pensée de la politique chez Saint-Just, 227.
2. D'une enquête sur les ouvriers de Canton face à l'usine comme lieu de l'argent ; disposition interne et conjoncturelle de l'usine comme lieu de l'État 233
Les deux époques, 234.



RÉALISATION PAO ÉDITIONS DU SEUIL
IMPRESSION : IMPRIMERIE DARANTIERE À QUETIGNY
DÉPÔT LÉGAL : MAI 1996. N° 25871 (96.0184)