

# VIRTUALITE DES MODES DE PRODUCTION, FIGURES DU COMMUNISME ET APPRENTISSAGE COLLECTIF

## REPONSE A MES CRITIQUES

**FABIO BRUSCHI**

*Institut des Hautes Études en Communication Sociale-IHECS (Belgique)*

fabio.bruschi@galilee.be

### ABSTRACT

In this article, I reply to my interlocutors' questions concerning *Le matérialisme politique de Louis Althusser*. I address the debate about the continuity or discontinuity of Althusser's path by clarifying the ontological status of modes of production. I then situate the main figures of communism in Althusser's work with regards to the distinction between transition and revolution. Finally, I question whether the Althusserian attempt to revive historical materialism can contribute to a communist strategy without resorting to the construction of a new historical myth.

### KEYWORDS

Louis Althusser, historical materialism, materialism of the encounter, mode of production, transition, revolution, ideology

C'est un privilège rare pour un chercheur de pouvoir vérifier les effets que son travail produit auprès de ses lecteurs et lectrices. Je suis profondément gré aux éditeurs d'*Etica & Politica* d'avoir fourni l'occasion d'une telle expérience à propos de mon livre, ainsi que pour leur soutien et patience tout au long de la réalisation de ce symposium. Je suis aussi infiniment reconnaissant aux contributeurs et contributrices d'avoir pris le temps de s'approprier mon ouvrage avec clémence et néanmoins avec rigueur. À travers et par-delà la formulation des objections, cet échange m'a permis, peut-être pour la première fois, de me faire une idée de la manière dont mon livre peut interpeller d'autres chercheurs et chercheuses. De la même manière, à travers et par-delà la formulation des réponses, je souhaite surtout, dans ce texte, partager avec les lecteurs et lectrices ce que ces objections m'ont donné à penser et les déplacements qu'elles ont suscités.

Il est utile de rappeler, à titre d'introduction, l'origine du livre qui est ici discuté. *Le matérialisme politique de Louis Althusser* constitue la reprise des premiers deux tiers d'une thèse de doctorat en philosophie que j'ai soutenue en 2017 à l'UCLouvain sous le titre *Matérialisme historique, pratique politique et*

*apprentissage collectif chez Louis Althusser*<sup>1</sup>. En raison du caractère minutieux, voire tatillon, des argumentations qui structurent ce travail, j'ai préféré répondre aux attentes éditoriales (ne pas rendre absolument inaccessible par sa longueur un ouvrage déjà destiné par sa nature à un lectorat très restreint), en en écourtant une partie plutôt qu'en en produisant une synthèse globale. L'ouvrage paru aux éditions Mimesis reprend ainsi de manière complète ma reconstruction du matérialisme historique althussérien, c'est-à-dire de la tentative d'Althusser et ses collaborateurs de remettre sur pied, à travers une élaboration philosophique de ses concepts fondamentaux et leur mise en pratique dans des recherches concrètes, la théorie marxiste comme pratique de production collective de connaissances sur l'histoire et la société. Le livre reprend aussi mon analyse des destinations politiques attendues d'une telle relance. Ce qui, dans le passage de la thèse au livre, est resté dans les marges est le long travail autoréflexif d'Althusser sur la fonction, la constitution et le fonctionnement de la philosophie elle-même. Ceci a une conséquence de taille : ce qui, dans le livre, occupe une place secondaire, c'est un deuxième volet du rapport entre théorie et politique : si le livre parvient – je l'espère – à exposer la portée politique du matérialisme historique althussérien, il ne se penche que subsidiairement sur la façon dont le matérialisme historique est déterminé, dans sa constitution et son fonctionnement, par la pratique politique. En d'autres termes, pour reprendre le titre de ma thèse, c'est la question des formes d'apprentissage collectif qui engendrent et qui sont entretenues par le matérialisme historique qui demeure à l'arrière-plan. Certaines contributions à ce symposium font signe vers cette problématique. J'éviterai, dans mes réponses, l'argument fastidieux consistant à dire : « j'ai parlé de ça ailleurs ». Au contraire, j'espère que cette intervention me permettra, entre autres choses, de mieux situer ce qui se trouve dans le livre par rapport à cette question fondamentale.

Je ne peux que remercier Riccardo Fanciullacci d'avoir si bien commencé le travail, qu'il appelle de ses vœux, consistant à proposer une réexposition synthétique des apports théoriques du livre. Je soulignerais en particulier la manière dont il reformule la différence entre l'analyse structurale et l'analyse conjoncturale comme la différence entre l'analyse des tendances qui traversent une formation sociale et l'analyse du complexe de conditions données, en soulignant comment, dans le matérialisme historique, ces deux approches doivent composer entre elles, afin d'éviter la double tentation d'une conception rétrospective de l'histoire (qui se niche dans le concept de tendance) et de la simple énumération, en dernière instance toujours arbitraire, c'est-à-dire influencée par des idéologies déterminées, des circonstances historiques (qui se niche dans le concept de condition donnée). C'est seulement en se limitant réciproquement que les deux analyses permettent de cerner « les limites qu'une conjoncture, en raison de sa configuration et de l'histoire

<sup>1</sup> La thèse peut être consultée ici : [https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal%3A182933/datastream/PDF\\_01/view](https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal%3A182933/datastream/PDF_01/view).

qui l'a produite, pose à ses possibles futurs ». Fanciullacci pointe ainsi ce qui constitue à mes yeux l'un des concepts les plus centraux et les moins thématiques pour eux-mêmes – c'est-à-dire l'un des plus importants concepts opératoires – de ma reconstruction du matérialisme historique, à savoir le concept de limite, sur lequel je reviendrai plus bas.

Afin de mettre en valeur la centralité du concept de limite, l'intervention de Fanciullacci aborde de manière détaillée une question commune à la plupart des contributions : celle de l'ordre d'exposition du livre et de ses conséquences théoriques, c'est-à-dire de mon choix d'ouvrir avec une analyse des écrits althussériens des années 1980 sur le matérialisme de la rencontre (ou aléatoire) pour montrer ensuite que la seule manière de leur attribuer une véritable portée théorique est de mobiliser l'ensemble du système conceptuel qu'Althusser a construit depuis les années 1960. Fanciullacci démontre avec force les conséquences théoriques – contradictoires avec le projet althussérien de remettre sur pied le matérialisme historique – qui découlent des thèses qu'Althusser esquisse sous le nom de matérialisme de la rencontre. Il propose ainsi une critique de la thèse continuiste que je défends. Sa critique de la lecture continuiste a en particulier l'intérêt d'aller à l'encontre de celles, habituelles, qui posent la supériorité du matérialisme de la rencontre en tant que dépassement du « marxisme structuraliste » des années 1960. Avant d'aborder directement la critique de Fanciullacci, je voudrais toutefois proposer un détour par la contribution de Warren Montag.

Montag explicite un sentiment de malaise face à la centralité dans mon ouvrage de notions héritées par Althusser du marxisme dit orthodoxe, avant tout celle de mode de production. Il souligne qu'il a toujours « très délibérément évité d'utiliser ces notions, même quand cela requerrait une agilité extraordinaire ». Il est clair que les derniers écrits d'Althusser sur le matérialisme de la rencontre fournissent des éléments significatifs pour autoriser un tel évitement. Montag le comprend toutefois non pas comme une remise en question de la tentative althussérienne de développer une science de l'histoire, comme le font les auteurs qui valorisent la discontinuité pour exalter le dépassement du marxisme qu'opérerait le matérialisme de la rencontre, mais, au contraire, comme une manière de rester fidèle à ce projet, car c'est dans son caractère provisionnel et toujours sujet à la rectification que réside la quintessence de la démarche scientifique. Je partage l'idée de Montag que les tentatives d'extraire de la théorie althussérienne des modes de production une « théorie générale de l'histoire » aboutissent à produire une théorie figée qui « se génère elle-même » et qui n'est rien d'autre qu'une « science sans objet ». D'où l'importance de sans cesse remettre en route la démarche d'autocritique qui caractérise l'unité même de l'œuvre d'Althusser. Il me semble toutefois que c'est précisément pour pouvoir réaliser une telle démarche que le recours à un certain nombre de concepts fondamentaux ne peut pas être évité. Dans

son autocritique de 1973, Étienne Balibar avait identifié, dans des termes qui résonnent avec ceux de Montag, le danger principal de la théorie althussérienne des modes de production : « [L]’idée surgit ainsi que la *théorie* des modes de production particuliers (...) relève elle-même d’une *théorie générale* des modes de production qui ne peut être qu’une théorie *du* mode de production *en général*, et de ses “variations” possibles »<sup>2</sup>. C’est une telle théorie, dont on peut effectivement soutenir qu’elle finit par générer ses propres objets – les différents modes de production et l’histoire elle-même – par la recomposition continue des leurs éléments, que la contribution de Balibar à *Lire Le Capital* avait contribué à échafauder. Il ne faut toutefois pas oublier une autre remarque que Balibar énonce dans *Lire Le Capital*, à savoir qu’« il y a des concepts généraux de la science de l’histoire sans qu’il puisse jamais y avoir d’histoire en général ». Cela implique, d’un côté, que l’analyse historique ne peut jamais se passer d’une « analyse différentielle des formes » toujours susceptible de rectifier les concepts généraux en fonction de nouveaux contenus empiriques, mais aussi, d’un autre côté, que les concepts généraux du matérialisme historique sont essentiels pour désigner les « pertinences » d’une telle analyse<sup>3</sup>. La nécessité, pour toute théorie de l’histoire, de procéder, sur base d’une connaissance des éléments historiques qui doivent pertinemment être pris en compte, à une analyse différentielle des formes historiques, est précisément ce qu’était censé assurer le principe même de la scientificité du matérialisme historique althussérien, à savoir la conception structurale de la causalité sur base de laquelle la théorie marxiste des modes de production est reconstruite.

Ainsi, c’est seulement dans le cadre d’un système conceptuel déterminé qu’il est possible d’opérer les rectifications qui s’imposent dans toute démarche scientifique. C’est le système théorique lui-même qui définit les problématiques que la recherche doit viser pour pouvoir évoluer et qui fixe les normes de sa propre transformation. Dans un texte encore inédit de 1966-67, intitulé alternativement « Théorie marxiste et parti communiste » et « Union théorie/pratique », dans lequel il déploie une analyse poussée de la forme de scientificité du matérialisme historique, Althusser formule à ce propos quelques considérations sur les décalages conceptuels qui soutiennent le progrès scientifique qui ne sont pas sans résonner avec le concept de paradigme de Thomas Kuhn ou les concepts de noyau dur et ceinture de protection d’Imre Lakatos : décalages entre concepts empiriques existants et concepts empiriques nouveaux (décalage non-antagoniste), entre concepts théoriques nouveaux et système existant de concepts théoriques (décalage antagoniste) et entre systèmes théoriques différents (décalage explosif ou révolutionnaire)<sup>4</sup>. Dans un

<sup>2</sup> É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974, p. 230.

<sup>3</sup> Cf. L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire Le Capital* (1<sup>e</sup> éd. Paris, Maspero, 1965), Paris, P.U.F., 1996, p. 456.

<sup>4</sup> L. Althusser, « Théorie marxiste et parti communiste (Union théorie/pratique) (1966-1967) », Archives IMEC, A7.02.04.

passage qui n'est pas sans rappeler l'opération de dé-finition d'un système théorique comme principe de son ouverture sur l'in-fini de son objet dont il est question dans *Lire Le Capital*, Althusser explique ici, à propos du matérialisme historique, que, si la science est « un *système ouvert* sur "l'infinité", l'inépuisable de son objet », c'est précisément parce que « cette ouverture de la science, loin d'être la pure "création" de la "liberté" d'un sujet humain, est au contraire *le système défini des principes et des instruments théoriques existants*, système que la science met en œuvre, comme moyen de production théorique, pour produire de nouvelles connaissances »<sup>6</sup>.

Quelle est donc la source du malaise de Montag face à la persistance de la conceptualité du matérialisme historique ? Elle est peut-être moins d'ordre épistémologique – le risque qu'un système théorique se fige en faisant surgir des obstacles épistémologiques à son propre développement, risque que le matérialisme historique est justement censé déjouer, pourvu qu'il repose sur un concept approprié de la causalité structurale – que d'ordre politique. Montag soutient que « nous, comme lecteurs de Marx et Lénine, ainsi que d'Althusser, sommes aujourd'hui plus sensibles au matérialisme aléatoire qu'au matérialisme historique ». Pourquoi le sommes-nous ? Comme Montag le rappelle avec précision, le matérialisme de la rencontre vise à produire une théorie dans laquelle « les origines et les fins, dans toutes leurs formes variées, qui auparavant apparaissaient comme la condition d'intelligibilité de l'histoire, ont été évacuées et la place qui a été vidée par leur absence n'existe plus ». C'est pourquoi « au lieu de la question de savoir comment le capitalisme a émergé du féodalisme, Althusser nous informe (...) que le capitalisme n'a pas émergé du féodalisme », que « le capitalisme était la conséquence de processus absolument distincts qui sont entrés en collision, ont pris, et ont formé une nouvelle singularité ». Comme le souligne Montag, l'opérateur central de cette évacuation est la notion de vide. Or, le risque du matérialisme de la rencontre est toutefois d'évacuer, avec ces sources de la pensée téléologique que sont l'origine et la fin, toute forme de causalité, en faisant du vide lui-même, dans un renversement de la pensée téléologique qui finalement n'élimine pas la place de l'origine et de la fin, le soubassement ontologique de l'histoire, « l'espace dans lequel tombent les atomes, parfois entrant en collision, parfois se joignant et parfois tombant sans aucune rencontre ». Dans cette opération, le principe de la contingence historique, selon lequel les rencontres précèdent et forment leurs éléments, de sorte que d'autres types de rencontres ou des rencontres avec d'autres éléments peuvent produire de nouvelles formes historiques, annule celui de la nécessité historique, selon lequel, dans la mesure où les rencontres forment leurs éléments, elles ont tendance à se répéter en réduisant le champ du possible. Il me semble que c'est ici que l'on peut trouver la source du malaise face à la conceptualité du matérialisme historique, qui visait justement à

<sup>5</sup> Cf. *Lire Le Capital*, *op. cit.*, pp. 17-22.

<sup>6</sup> « Théorie marxiste et parti communiste (Union théorie/pratique) », *op. cit.*, A7.02.10.

définir une causalité historique, et de « notre » plus grande sensibilité aux catégories du matérialisme de la rencontre. La centralité de la catégorie du vide est peut-être idéologiquement nécessaire pour soutenir l'espoir politique dans une époque où l'horizon de la politique révolutionnaire semble profondément bouché. Mais, en confondant un souhait avec une théorie, on transforme le possible qu'on avait cru ouvrir avec la catégorie de vide dans le blocage d'une action politique qui n'est pas en mesure de se positionner dans les tendances déterminées qui traversent le complexe des conditions données, et qui ouvrent sur certains possibles plutôt que d'autres. C'est un tel positionnement que les concepts fondamentaux du matérialisme historique devraient au contraire rendre possible sans réintroduire une téléologie de l'histoire.

Fanciullacci dénonce cette dérive du matérialisme de la rencontre. Mieux, il estime qu'il ne s'agit pas d'une dérive à laquelle il faudrait parer, comme j'essaye de le faire dans mon livre en réinscrivant le matérialisme de la rencontre dans le matérialisme historique, mais la conséquence nécessaire de ce système conceptuel, qui est donc fondamentalement en contradiction avec celui du matérialisme historique. Fanciullacci a, à mon avis, entièrement raison de relever la pauvreté d'une théorie, qui, du moins suivant une de ses tendances, risque de se limiter au constat du fait accompli et à l'invocation du fait à accomplir. Sans rien soustraire à la contingence des rencontres d'où émerge la nouveauté historique, il évacue la catégorie de vide (et celle d'atome qui, dans le matérialisme de la rencontre, lui est corrélée). Par exemple, lorsqu'on veut rendre compte de l'avènement du mode de production capitaliste, il faut affirmer que « l'espace dans lequel fluctueraient les propriétaires et les prolétaires n'est pas le vide, mais une formation sociale dont le mode de production féodal est dominant ». Il s'agit donc de penser « un cadre qui au minimum surdétermine et donc unifie *du moins en partie* les deux lignes causales », c'est-à-dire qui pose « des limites aux possibles futurs de la situation présente, sans parvenir à en déterminer un seul ».

Ces considérations, comme Fanciullacci le souligne, correspondent à ma tentative de penser la transition historique comme l'articulation différentielle entre « cadres » historiques (et non pas comme le surgissement *ex nihilo* d'un cadre nouveau). Si j'ai néanmoins voulu commencer par le matérialisme de la rencontre, c'est, comme il le soupçonne, parce qu'ayant constitué l'objet le plus discuté dans les études althusseriennes des dernières décennies, il constitue aussi l'endroit idéal pour se positionner vis-à-vis d'autres lectures possibles : un champ de bataille théorique où l'on peut d'autant mieux affiner ses armes qu'il est bien rempli. Par ailleurs, s'il est vrai qu'il est impossible de comprendre le matérialisme de la rencontre d'Althusser comme je le propose sans mobiliser l'ensemble de son matérialisme historique, je croyais aussi qu'en commençant par le premier, je pouvais, en raison de l'abstraction extrême de ses concepts, jeter une lumière particulièrement nette sur le deuxième, qui est ce qui m'intéresse vraiment. Je

comprends toutefois mieux aujourd'hui que ce choix risque plutôt de concentrer toute la lumière sur le matérialisme de la rencontre, comme en témoigne par exemple le passage où Irene Viparelli considère que ma lecture expose le matérialisme aléatoire comme « la phase culminante du parcours théorique althussérien ».

Mais est-ce que Fanciullacci suggère alors qu'il suffirait de se débarrasser du premier chapitre de mon livre - un peu comme Althusser conseillait aux lecteurs du *Capital* de ne pas commencer par la première section - pour dissiper tout problème théorique ? Je pense que non. Il me semble qu'il considère que la tentative de « sauver » le matérialisme rencontre à l'aide du matérialisme historique ne peut pas ne pas produire des effets sur ce dernier. Étant donné que la catégorie de vide est presque absente du reste du livre, ces effets devraient être repérés dans une autre idée, qui demeure au contraire très présente : celle de la virtualité de l'existence d'un mode de production avant que des rencontres ne déterminent son actualisation ou après que d'autres rencontres n'aient déterminé son inactualisation. On pourrait en effet se demander si cette idée ne constitue pas une figure un peu plus subtile du vide du matérialisme de la rencontre. J'ai été fort interpellé par la perplexité de Fanciullacci face à cette catégorie qui, à ses yeux, dans le cas le meilleur, serait superflue (pourquoi parler de virtualité quand l'idée des différents degrés d'actualisation des modes de production suffit largement à rendre compte de leur coexistence ?) et, dans le pire des cas, impliquerait un « platonisme mal placé » qui, en leur attribuant une forme d'existence virtuelle, précipiterait les concepts abstraits et éternels dans le réel afin de légitimer la position du savant qui est capable de les y lire. On peut d'autant mieux comprendre cette perplexité que la catégorie de virtualité n'est pas une catégorie althussérienne : je l'emprunte à Deleuze<sup>7</sup>.

Tout althussérien conséquent doit bien entendu veiller à ne pas précipiter l'objet de connaissance dans l'objet réel. Sans doute l'association de la catégorie de virtualité à celle de l'existence témoigne d'un manque de précaution auquel par ailleurs le recours, très présent dans le livre, à la catégorie d'« insistance » au lieu de celle d'existence, ne permet aucunement de pallier, du moins tant que cette catégorie n'est pas rigoureusement définie. En dépit de ces formulations maladroites, il est toutefois clair que, quand je parle de l'éternité des modes de production, je me réfère à l'éternité de l'abstraction conceptuelle. Il est important de maintenir cette éternité : par exemple, dire que le mode de production capitaliste est éternel, c'est dire que, d'après sa logique fondamentale - d'après son concept - , le mode de production capitaliste est voué à se reproduire. Autrement dit, il n'y a

<sup>7</sup> « D'une certaine manière [les structures] ne sont pas actuelles. Ce qui est actuel est ce dans quoi la structure s'incarne ou plutôt ce qu'elle constitue en s'incarnant. Mais en elle-même elle n'est ni actuelle ni fictive ; ni réelle ni possible. (...) Peut-être le mot de virtualité désignerait-il exactement le mode de la structure ou l'objet de la théorie » (G. Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » (1967), *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002, p. 250).

pas de concept de mode de production qui ne soit pas aussi un concept de sa reproduction. Ceci permet d'éviter un « hégélianisme » mal placé consistant à penser que la contribution essentielle de Marx a été de « mettre en mouvement » ou « dialectiser » les catégories des économistes classiques, en pensant le communisme comme la conséquence nécessaire du développement de la contradiction fondamentale du capitalisme. À quoi Althusser répondait de manière péremptoire que « les modes de production ne se “transforment” pas : ce sont les *formations sociales* qui se transforment et elles seules »<sup>8</sup>. Certes, si le concept du mode de production capitaliste était « réalisé », il n'y aurait plus d'histoire, ou l'histoire se réduirait à la succession des différents régimes de régulation d'une même structure historique. Mais cela est impossible parce que les modes de production n'existent pas. Seules existent des formations sociales dont les tendances de développement peuvent être cernées en établissant la plus ou moins grande correspondance des rencontres et formes des éléments qui les composent avec les rencontres et les formes des éléments qui constituent le concept de l'un ou l'autre mode de production. Cette plus ou moins grande correspondance est une autre manière de penser ce que j'ai appelé l'actualisation différentielle des modes de production, dans laquelle s'exprime le différentiel de force sociale entre les classes. Il se peut qu'une forme de platonisme persiste dans cette perspective, mais je crois qu'elle permet d'évacuer toute « ontologisation » des idées. C'est en effet ainsi que fonctionne la causalité structurale, l'« insistance » d'une causalité immanente qui n'existe que dans ses effets, c'est-à-dire à travers des rencontres qui forment leurs éléments de manière à les déterminer à se rencontrer à nouveau, sans qu'intervienne une causalité extrinsèque.

Ceci étant précisé, je voudrais essayer d'explicitier le besoin théorique – que je peux à présent mieux reconnaître grâce aux commentaires de Fanciullacci – qui a motivé l'introduction de la catégorie de virtualité. Ce concept sert à dépasser ce que je perçois comme une insuffisance de l'idée selon laquelle la transition historique consisterait dans l'accroissement de l'actualisation d'un mode de production et de la force sociale qui lui correspond. Cette idée ne parvient pas à thématiser, ou du moins ne thématise pas explicitement, le fait que cet accroissement est toujours activement empêché par l'actualisation du mode de production dominant, ce qui fait de l'histoire, pour reprendre une définition remarquable proposée par Norman Ajari depuis un point de vue afropessimiste, mais qui n'est pas étranger à des « philosophes-militants » comme Marx et Lénine, « un massif dense et solide, une trajectoire apparemment inébranlable, face à laquelle il [faut] rassembler tous les efforts stratégiques et organisationnels possibles »<sup>9</sup>. En ce sens, on peut dire, pour

<sup>8</sup> L. Althusser, « Socialisme idéologique et socialisme scientifique (1966-1967) », Archives IMEC, A8-02.03.

<sup>9</sup> N. Ajari, *Noirceur. Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine aux XXI<sup>e</sup> siècle*, Éditions divergences, p. 20.



reprendre les termes de Fanciullacci, que le mode de production dominant, en imposant des limites aux futurs possibles, virtualise les autres modes de production en dépit de l'existence de rencontres qui leur correspondent, ce qui rend impossible l'accroissement au-delà d'un certain seuil de leur actualisation (c'est ce que j'ai appelé, suite à Althusser, la sous-détermination des rencontres par lesquelles ces modes de production insistent sur la formation sociale)<sup>10</sup>. Autrement dit, si l'actualité renvoie au champ du possible, la virtualité renvoie à celui de l'impossible. C'est pourquoi, pour penser une transition *révolutionnaire*, il ne suffit pas d'identifier les limites des futurs possibles imposées par le cadre actuel : encore faut-il savoir comment rompre ces limites, de manière à rendre possibles d'autres futurs. On pourrait dire, pour reprendre une distinction quelque peu houleuse, que, tant qu'il se limite à identifier les limites aux futurs possibles imposés par la structure dominante, même s'il vise à penser les possibilités d'accroissement de l'actualisation du mode de production communiste, le matérialisme historique reste une science bourgeoise ; il devient une science prolétarienne quand il parvient à son tour à virtualiser cette structure, c'est-à-dire quand il parvient à identifier les lieux qui doivent être attaqués et les liens qui doivent être brisés pour que ces limites changent. C'est ce que j'ai appelé dans le livre l'« activation de la contingence ». D'où l'idée selon laquelle le matérialisme historique produit une virtualisation de la structure dominante, en relevant la contingence qui soutient sa reproduction. Ceci est important parce que, s'il faut bien distinguer les objets de connaissance et les objets réels, il faut aussi comprendre que les objets de connaissance existent dans ces objets réels que sont les têtes des gens qui agissent dans le monde. Il est ainsi théoriquement possible - et politiquement nécessaire - de développer le matérialisme historique comme la dimension cognitive d'une organisation politique visant à faire varier ce qui est possible, ce qui permet de virtualiser une structure même au moment de sa plus grande actualisation. Je ne suis plus tout à fait convaincu que le terme de virtualité soit le plus approprié pour aborder cet enjeu, mais c'est en tout cas cela que j'ai voulu penser en le mobilisant.

Ces observations permettent d'ouvrir sur deux questions supplémentaires, qui sont posées de différentes manières par Irene Viparelli, Fabrizio Carlino et Frédéric Monferrand : la première concerne la visée d'une politique althussérienne, la deuxième l'existence possible de ce qu'on pourrait appeler une idéologie althussérienne.

Dans son intervention, Carlino se montre particulièrement sensible à l'idée de l'empêchement actif par la structure dominante de l'accroissement l'actualisation des structures dominées. En fait, il pousse cette idée à sa limite, en remettant en

<sup>10</sup> Celle-ci en tout cas une des formes d'articulation entre modes de production, même si elle n'est pas la seule : on sait qu'un mode de production comme le capitalisme peut aussi participer à l'actualisation d'autres modes de production - comme celui esclavagiste - en les soumettant à ses finalités propres.

question le principe même de la « coexistence » dans l'actualité d'une pluralité de modes de production. Plus précisément, s'il admet qu'il existe une pluralité de modes de production dans l'actualité, il souligne qu'il ne faut jamais privilégier cette coexistence au détriment de leur antagonisme et de la domination de l'un d'entre eux sur les autres : « l'hétérogénéité dans l'actualité signifie d'abord et avant tout que ce qui est actif, c'est l'antagonisme. Si au contraire on s'en sert pour expliquer que le communisme est déjà là, on abandonne le terrain de l'antagonisme constitutif et on finit par considérer la coexistence avant le conflit ».

Viparelli cerne très bien les conséquences d'un tel renversement, qui risque de « transformer la coexistence de modes de production en une figure éternelle et abstraite ». Elle souligne qu'une telle transformation n'est pas une simple erreur théorique, mais la traduction idéologique de l'« effet-de-société », c'est-à-dire des mécanismes de reproduction du mode de production dominant : « la transition apparaît comme une coexistence abstraite des modes de production (...), comme l'effet de l'annulation des éléments potentiellement révolutionnaires, comme l'irréalité et l'indétermination de l'horizon révolutionnaire ». Je trouve extrêmement intéressant de penser la coexistence éternelle et abstraite des modes de production - c'est-à-dire la précipitation de l'objet de connaissance dans l'objet réel - comme l'effet idéologique du devenir nécessaire du mode de production dominant. C'est en effet en raison de cette domination que « la structuration, le processus de répétition des rencontres contingentes, est (...) définitivement exclu du plan de la réalité et se construit comme un objet éminemment théorique ; comme une virtualité qui peut émerger seulement grâce au travail de la pratique scientifique ». À travers cette lecture, qui déjoue dans une certaine mesure le portée politique de l'idée de transition dans l'actualité, Viparelli produit un déplacement intéressant de certains accents de mon livre, en remettant au centre de l'attention le concept de révolution : « alors que le concept de transition est soustrait à toute périodisation, la possibilité de la transformation révolutionnaire est mise au centre du processus de structuration sociale, en tant qu'elle en représente l'inéliminable noyau contingent ».

Il me semble que Carlino accomplit un geste similaire lorsqu'il considère que, parmi les trois principales figures de la politique pouvant être associées au communisme qui émergent de l'œuvre d'Althusser, à savoir les « îlots de communisme » déjà là, la socialisation de la production et la dictature du prolétariat, la seule qui soit vraiment compatible avec sa conception de l'antagonisme entre modes de production et avec l'idée d'une transition révolutionnaire est la dernière. Le problème posé par l'idée de la socialisation de la production comme principe du communisme est bien connu par les marxistes : le principal moteur de la socialisation de la production est historiquement le capitalisme. Contrairement à l'idée d'une essence communiste de la socialisation de la production - elle-même reflétant une sorte de nature humaine essentiellement portée vers la coopération -

et du capital comme simple parasitage de la valeur qu'elle engendre, il faut reconnaître le rôle central du capital dans l'organisation même de la socialisation. De sorte que le capital est une véritable forme de la socialisation : comme pour le développement technologique, cette forme détermine profondément son contenu, si bien que l'un ne peut pas être extrait de l'autre pour être utilisé en tant que tel en vue d'autres finalités. Althusser en était bien conscient lorsqu'il soulignait qu'il ne faut pas confondre la socialisation, et même la propriété collective des moyens de production, avec leur appropriation collective<sup>11</sup>. Les limites de la théorie des îlots de communisme sont encore plus claires. Comme le dit Fanciullacci, ce n'est pas parce que des formes de vie non-capitalistes se constituent dans une formation sociale capitaliste qu'elles peuvent être qualifiées de communistes. Ou, pour reprendre Monferrand, si l'on classe, comme le fait Althusser, les initiatives politiques citoyennes dans les quartiers, les écoles, le champ artistique, etc. sous la catégorie de communisme, on ne voit plus ce qui distingue spécifiquement ce dernier des autres luttes pour l'émancipation. Alors que la socialisation de la production mobilise ce qu'on pourrait considérer comme une prémisses du communisme seulement dans la mesure où elle est informée par la logique de l'accumulation de valeur, les îlots de communisme sont contraints de se déployer dans les marges sans parvenir à se structurer en un mode de production.

On revient alors à la question de la domination, c'est-à-dire de la capacité d'un mode de production de « totaliser » la formation sociale en coexistant avec d'autres modes de production en se les soumettant ou en les marginalisant. Une remarque de Monferrand est de ce point de vue interpellante : Althusser fait non pas du mode de production, mais de l'État, et spécifiquement des Appareils Idéologiques d'État, l'instance qui totalise les formations sociales modernes. En assurant la reproduction sur la longue durée des conditions de l'accumulation et en convertissant la conflictualité en consensus, c'est l'État qui contrecarre la tendance du mode de production capitaliste à décomposer le corps social. Je préciserais seulement que, chez Althusser, en dépit de quelques hésitations qui, notamment dans les écrits du début des années 1960, le menaient à confondre le concept de mode de production avec celui d'économie, l'État est - précisément dans sa « séparation » de l'économie - une composante essentielle du concept du mode de production capitaliste. S'il s'agit en effet de renoncer à une conception de l'État comme excroissance fonctionnelle des rapports de production, il faut aussi éviter la conception libérale qui croit aux formes de surface de la séparation de l'État et de l'économie, en faisant de l'État le lieu où les inégalités sociales peuvent être mises en suspens pour que tous les citoyens contribuent à dégager l'intérêt général, éventuellement à l'encontre des logiques propres à l'économie.

<sup>11</sup> Cf. L. Althusser, [Texte sans titre sur la conjoncture actuelle dans le mouvement communiste international (2 avril 1969)], Archives IMEC, A11-05.01.

Cela permet de comprendre pourquoi la dictature du prolétariat peut être considérée comme une forme d'actualisation du mode de production communiste. Elle constitue une tendance à la restructuration des relations de base du mode de production à partir de la relation entre la politique et l'économie, et plus précisément entre la politique et le travail - restructuration qui, bien entendu, transforme la nature même de ces termes. Je ne pourrais pas l'expliquer mieux que Balibar, qui écrivait que la dictature du prolétariat « supprime d'emblée la séparation caractéristique du capitalisme entre la sphère politique et la sphère économique, ou plus exactement la sphère du travail (...). D'une part, elle transforme les problèmes de l'organisation du travail et de la transformation des rapports de travail en problèmes immédiatement politiques. D'autre part, elle fait immédiatement de toutes les formes du mouvement de masses, de la démocratie révolutionnaire de masse, autant de moyens pour révolutionner le travail et les rapports de production. Et, du même coup, elle *unifie le problème "politique" du dépérissement de l'État et le problème "économique" de la fin de l'exploitation* »<sup>12</sup>. On dira que cette lutte ne réalise pas en tant que telle un mode de production. Rappelons toutefois qu'un mode de production n'existe qu'en tant que tendance portée par des rencontres spécifiques. C'est en ce sens que je soutiens dans un passage du livre auquel Carlini renvoie que cette forme de lutte des classes prolétarienne est une forme d'actualisation du mode de production communiste.

La centralité de ce concept de dictature du prolétariat est donc le reflet chez Althusser de son idée de l'univocité de la domination, ou de la prééminence de l'antagonisme des modes de production sur leur coexistence. C'est la raison de la méfiance d'Althusser vis-à-vis du concept gramscien d'hégémonie : « Gramsci laisse entendre, c'est du moins ce que disent certains de ses commentateurs qui se situent dans la ligne d'interprétation de Togliatti, que l'hégémonie antérieure à la prise du pouvoir d'État n'est pas seulement une hégémonie du prolétariat sur ses alliés (ce qui est la thèse de Lénine) mais une hégémonie sur *toute la société* (...). On peut même dire que pour ces interprètes de Gramsci (...) *l'hégémonie du prolétariat présente cette caractéristique extraordinaire d'exister avant les conditions historiques, c'est-à-dire économiques, politiques et idéologiques de sa propre existence, c'est-à-dire avant la prise du pouvoir d'État. Ce qui constitue ce que les logiciens et le premier homme venu appellent un cercle vicieux* »<sup>13</sup>. Ne pourrait-on pas toutefois retourner ces mêmes reproches contre Althusser, en remplaçant dans ce passage « hégémonie » avec « mode de production communiste » ? Il me semble que non, si l'on inclut dans la définition du mode de production communiste la transformation de la relation même entre économie et politique que je viens d'esquisser, c'est-à-dire une forme de politique, radicalement différente de la

<sup>12</sup> É. Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero, 1976, p. 159.

<sup>13</sup> L. Althusser, « Conférence sur la dictature du prolétariat à Barcelone », *Période*, 4 septembre 2014, s.p.

politique telle qu'on l'entend habituellement, car transformant radicalement sa relation avec l'économie (c'est pourquoi Althusser insiste beaucoup sur l'idée que la dictature du prolétariat ne se définit pas fondamentalement comme une forme de gouvernement), qui induit l'univocité d'une autre domination. Il ne reste pas moins vrai qu'Althusser a toujours montré un souci particulier pour l'idée de transition, que l'on peut résumer dans ce principe, qui me semble par ailleurs exprimer de manière remarquable l'idée même de causalité structurale : « Quelque chose peut commencer avant la révolution, qui va être ensuite l'effet de la révolution »<sup>14</sup>. D'ici découle son intérêt pour les îlots de communisme, qu'il ne faut donc peut-être pas tant penser comme actualisations d'un nouveau mode de production – ici aussi la catégorie de virtualité peut être à nouveau pertinente –, mais en tant que préfiguration de certaines de ses rencontres constitutives.

La deuxième question est parfaitement énoncée par Monferrand. À partir de l'idée selon laquelle l'actualisation d'un mode de production dépend de stratégies de lutte des classes qui s'orientent en fonction du sens de l'histoire qu'elles s'imaginent réaliser en fonction de leur place dans les rapports donnés d'actualisation différentielle entre différents modes de production, c'est-à-dire d'une manière de « fantasmer le cours de l'histoire » qui dépend des conditions données et des tendances qui les structurent, il se demande : « cette idée ne vaut-elle que pour la stratégie de la bourgeoisie, qui aurait trouvé dans les philosophies classiques de l'histoire les moyens intellectuels de mener jusqu'au bout sa lutte pour l'actualisation du capitalisme ? Ou bien est-elle généralisable à tout processus révolutionnaire, c'est-à-dire aussi à la “stratégie du communisme” et à sa théorisation historico-matérialiste ? » Or, si l'on accepte la deuxième option, la conséquence pour le matérialisme historique althussérien est dévastante : « dans ce cas, ne faut-il pas conclure que, loin d'être une “science de l'histoire”, le matérialisme historique est un mythe politique parmi d'autres, quoique sans doute moins efficace que d'autres, puisque dans sa version althussérienne, il affirme que l'histoire n'est animée d'aucune finalité à réaliser ? »

Cette question nous ramène à la partie manquante du livre, celle sur le rôle de la politique dans la constitution et le fonctionnement du matérialisme historique (en deçà de sa destination politique) et des formes d'apprentissage collectif qui le soutiennent et qu'il entretient. Althusser a toujours été sensible à la question de l'efficacité de la pensée, qu'il a toujours soigneusement distinguée de l'efficacité du vrai. Pour évaluer la première, il faut reprendre la conception matérialiste de la pensée qu'il esquisse dans *Lire Le Capital* : « la “pensée” dont il est ici question n'est pas la faculté d'un sujet transcendantal ou d'une conscience absolue, à qui le monde réel ferait face comme *matière* ; cette pensée n'est pas non plus la faculté d'un sujet psychologique, bien que les individus humains en soient les agents. Cette

<sup>14</sup> L. Althusser, *Les vaches noires. Interview imaginaire* (1976), éd. G. M. Goshgarian, Paris, P.U.F., 2016, p. 266-267.

pensée est le système historiquement constitué d'un *appareil de pensée*, fondé et articulé dans la réalité naturelle et sociale. Elle est définie par le système des conditions réelles qui font d'elle, si je puis risquer cette formule, un *mode de production* déterminé de connaissances. Comme telle, elle est constituée par une structure qui combine (...) le type d'objet (matière première) sur lequel elle travaille, les *moyens de production* théorique dont elle dispose (sa théorie, sa méthode, et sa technique, expérimentale ou autre) et les rapports historiques (à la fois théoriques, idéologiques et sociaux) dans lesquels elle produit »<sup>15</sup>. Il faut alors soutenir que le matérialisme historique est lui aussi un appareil de pensée caractérisé non seulement par des objets et des moyens de production, mais aussi par des conditions historiques déterminées. Il me semble que c'est à propos de la question de savoir quelles sont les conditions historiques auxquelles l'appareil théorique du matérialisme historique doit s'articuler pour être efficace que l'on peut identifier un moment de rupture dans le parcours althusserien. Il est toujours difficile d'assigner de manière ponctuelle une rupture théorique (comme Althusser lui-même l'a reconnu en remettant en question ses premières formulations tranchées de la coupure épistémologique chez Marx), mais, s'il fallait le faire, je pointerais vers la réunion du Comité central du Parti communiste français consacrée au problème des intellectuels et de la culture, qui eut lieu à Argenteuil en 1966<sup>16</sup>.

La première phase du parcours d'Althusser est marquée par la conviction qu'il était possible de mettre en place des pratiques très exigeantes de formation théorique au sein du Parti de manière à faire des militants des véritables praticiens du matérialisme historique et du parti un dispositif d'expérimentation scientifique collective. La visée d'Althusser était ainsi de décentrer le centre théorique du Parti par rapport à son centre politique, en le diffusant dans toute sa structure, le PCF étant caractérisé à l'époque par une profonde mainmise de la direction sur la production théorique<sup>17</sup>. En d'autres termes, du moins jusqu'à 1967, la formation théorique constitue le nom de l'agencement de l'appareil de pensée du matérialisme historique au Parti comme à la condition historique de son lien avec la pensée des masses - lien dont dépend en retour l'autonomie de la pratique

<sup>15</sup> Lire *Le Capital*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>16</sup> J'essaie de le démontrer dans ma préface à L. Althusser, *Socialisme idéologique et socialisme scientifique*, éd. G. M. Goshgarian, Paris, PUF, 2022, à paraître.

<sup>17</sup> Je reconstruis cette perspective dans F. Bruschi, « Discours scientifique, formation théorique et parti expérimentateur. Une étude de la politique du théoricisme », *Décalages*, vol. 2, n° 2, 2018. Balibar reformule cette position comme une manière d'assigner au parti une « fonction d'analyse collective de sa propre situation, des contradictions et de la "composition politique" du prolétariat » qui rompt avec l'idée du « parti-conscience » (Balibar, « État, parti, idéologie », AA.VV., *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspero, 1979, p. 153). Il faut souligner que les seuls à avoir réellement mis en place de telles formations théoriques sont les étudiants maoïstes qui, d'abord membres de l'Union des Étudiants Communistes, rompent avec le PCF, justement à la suite du CC d'Argenteuil, pour fonder l'Union des Jeunesses Communistes marxistes-léninistes.

politique prolétarienne qui s'incarne dans le Parti. Ainsi, une première réponse à la question de Monferrand serait qu'Althusser a, dans un premier moment, cru que la « stratégie du communisme » n'avait pas besoin de fantasmer l'histoire comme celle de la bourgeoisie, et ceci non pas parce qu'il attribuait une force motivationnelle spécifique à la vérité du matérialisme historique, mais en raison d'une confiance plus profonde dans la force motivationnelle des pratiques organisées d'intelligence collective. C'est une telle intelligence collective organisée à travers le matérialisme historique qui doit permettre à la classe ouvrière de siéger à cheval entre deux modes de production autrement que ne l'a fait la classe bourgeoise. Dans plusieurs passages de son œuvre, qui se retrouvent d'ailleurs bien au-delà de la phase dite « théoricienne », on peut en effet identifier l'idée que l'unicité de la lutte des classes prolétarienne – unicité qui pourrait lui permettre de se constituer comme une pratique politique « hors État » et de se passer de l'idéologie comme « mythe » servant à « conférer [aux réalités vécues par les hommes] leur sens "véritable", et les confiner dans ce sens »<sup>18</sup> – réside dans sa capacité à organiser la dimension cognitive de la pratique politique comme une pratique scientifique<sup>19</sup>. Ainsi, comme le dit très justement Carlino, « si la pensée de l'action politique peut rendre efficace une rencontre, donc participer à la structuration réelle, c'est parce qu'elle agit dans et par le Parti. Ce mécanisme d'efficacité ne peut à aucun moment être déconnecté de son moyen de réalisation dans la structure qu'est le Parti, sous peine de se transformer dans une forme d'idéalisme fondée sur la confusion entre le concret réel et le concret de pensée ».

Cette conviction althusserienne est profondément ébranlée par le CC d'Argenteuil. Il est tout à fait possible qu'en ce moment, Althusser se soit rendu compte que ses recettes théorico-pratiques ne pouvaient qu'échouer, car, comme le dit Costanzo Preve, « celui à qui il *destinait* son message était en réalité absolument *intransformable* et que quand l'interlocuteur est intransformable le message devient intégralement *irrecevable* »<sup>20</sup>. Ce n'est pas un hasard si, à partir de ce moment, Althusser, tout en restant en son sein, en vient progressivement à assumer à l'égard du Parti une posture de dénonciation somme toute comparable à celle d'un intellectuel public classique, comme en témoigne en particulier *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste*<sup>21</sup>. Ce déplacement ne se traduit toutefois pas dans une perte de confiance dans l'intelligence collective. Au contraire, si auparavant Althusser faisait du Parti le centre de l'initiative politique, dans les années 1970 il a tendance à déplacer ce centre vers les masses elles-mêmes, en

<sup>18</sup> L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes* (1977-1978), éd. G. M. Goshgarian, Paris, PUF, 2014, p. 260.

<sup>19</sup> Cf. L. Althusser, *Sur la Reproduction* (1<sup>e</sup> éd. 1995), Paris, PUF, 2011, p. 231, 259.

<sup>20</sup> C. Preve, « Louis Althusser : la lutte contre le sens commun dans le mouvement communiste « historique » au XX<sup>e</sup> siècle », in S. Lazarus, *Philosophie et politique dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, P.U.F., 1993, p. 128.

<sup>21</sup> L. Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978.

attribuant de plus en plus au matérialisme historique une fonction de rectification des positions du Parti à la lumière de ces que ces initiatives indiquent des formes actuelles de la lutte des classes prolétarienne<sup>22</sup>.

Il est toutefois clair qu'un tel déplacement du centre revient en gros à le dissiper en tant que centre, ce qui fait surgir la question de savoir si la pratique théorique elle-même peut continuer à jouer un rôle d'opérateur d'apprentissage collectif en son absence. C'est pourquoi, dans la période qui suit le CC d'Argenteuil, les références à la formation théorique s'effacent progressivement de l'œuvre d'Althusser. Viparelli expose bien ce changement : « l'hypothèse d'une nouvelle pratique théorique hors État, structurée à partir de l'action autonome des masses, peut fonctionner seulement en séparant le concept de "virtualité" de celui de "théorie". L'action autonome des masses reconnaît aux masses une capacité d'agir, en définissant une série de "virtualités immanentes" – des rencontres qui définissent la possibilité de nouvelles combinaisons – qui ne sont pas reconductibles à la dimension de la théorie, mais se développent au sein de la dimension reproductive », comme des manières de la « décomposer » de l'intérieur. Or, on peut se demander si un tel déplacement/décomposition du centre politique et (donc ?) aussi du centre théorique, ne mène pas Althusser à recommencer à « fantasmer l'histoire » en réintroduisant une sorte de « mythe politique », qui ne prend certes pas la forme d'une philosophie assignant à l'histoire une origine et une fin, mais pose les initiatives des masses comme étant en tant que telles le lieu de la transition révolutionnaire. On peut aussi se demander si ce n'est pas ici que se niche la source politique de la tendance, qui, comme on l'a vu, habite du moins en partie le matérialisme de la rencontre, vers une ontologie du vide et du surgissement ex nihilo. C'est en tout cas ce que soupçonne Carlino, lorsqu'il se demande « s'il est vraiment possible de voir dans le matérialisme de la rencontre un approfondissement du matérialisme théorique, sans sortir du champ épistémologique où se jouait la hiérarchisation entre Parti, ligne et Théorie ».

Je ne terminerai pas en résumant comment mes interlocuteurs et interlocutrices m'ont amené à me déplacer par rapport à certaines positions que je défends dans le livre. Les lecteurs et lectrices qui voudront courageusement lire à la fois le livre et ce texte s'en rendront facilement compte. Je tiens par contre à remercier une nouvelle fois très chaleureusement mes interlocuteurs et interlocutrices de m'avoir motivé à le faire.

<sup>22</sup> Ce déplacement donne par ailleurs lieu à des relectures passionnantes du *Capital*, où Althusser s'efforce de relier la coexistence de différents ordres d'exposition qui traversent ce livre au principe de la primauté politique des initiatives des masses. Cf. F. Bruschi, « Splitting Science. The Althusserian Interpretation of *Capital's* Multiple Orders of Exposition », *Rethinking Marxism*, vol. 30, n° 1, 2018.