

# HISTOIRE ET REVOLUTION L'ALTHUSSERISME POLITIQUE DE FABIO BRUSCHI

**FREDERIC MONFERRAND**

*Fonds National de la Recherche Scientifique*

*Université de Namur (Belgique)*

frederic.monferrand@unamur.be

## **ABSTRACT**

In this article, I analyse how Bruschi's *Le matérialisme politique de Louis Althusser* redefines the idea of revolution through the conceptualisation of the over- and under-determination of class struggle and a reconstruction of the Marxist topic around the fundamental concepts of the modes of production and the ideological State apparatuses. I then question the possibility of the strategy of communism to bypass the necessity to « mythologise » the course of history and the tension between the idea of a communism « already there » in the emancipatory actions of the masses and communism as a mode of production.

## **KEYWORDS**

Louis Althusser, revolution, mode of production, ideological State apparatuses, ideology

Comme l'indique son titre, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, l'ouvrage de Fabio Bruschi se présente avant tout comme une reconstruction de la trajectoire althussérienne et, plus précisément, de *l'unité* de cette trajectoire telle qu'elle se déploie entre les textes rassemblés dans *Pour Marx* (1965) et les réflexions développées dans « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982). Malgré les différentes autocritiques qui en scandent l'élaboration, la pensée d'Althusser gravite en effet selon Bruschi autour d'un seul et même problème : le problème de ce qu'il appelle la « pratique politique de transformation structurale<sup>1</sup> », par où il faut entendre un ensemble organisé d'actions de masse visant la transformation, non pas de tel ou tel aspect de la société, mais de la totalité de ses structures, ce qui constitue une définition aussi précise que possible de la *révolution*. Or, au-delà de la rigueur avec laquelle Bruschi justifie son interprétation continuiste de la trajectoire althussérienne, c'est précisément cette relance de la discussion sur le sens et les modalités de la pratique révolutionnaire qui fait me semble-t-il l'intérêt de son ouvrage.

<sup>1</sup> Fabio Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, Milan, Mimesis, 2020, p. 22.

Le concept de révolution ne figure en effet plus guère aujourd'hui dans le vocabulaire de la philosophie et de la théorie sociales à vocation critique. On lui préfère celui, plus général, d'émancipation et l'on valorise davantage les résistances ponctuelles à la domination ou les alternatives locales à l'exploitation que les processus de transformation socio-politique de grande ampleur. Il y a évidemment des raisons empiriques à tout cela : la chute de l'URSS, la décomposition du mouvement ouvrier ou, plus récemment, la clôture du cycle de lutte international ouvert par la crise de 2008 semblent avoir privé la réflexion sur la révolution de son objet. En l'absence de pratiques révolutionnaires, la théorie révolutionnaire n'a pas vraiment lieu d'être. Mais l'on peut également assigner des raisons plus conceptuelles au scepticisme que suscite le fait même de penser et, – pourquoi pas ? – de vouloir, la révolution. C'est que dans son sens moderne, popularisé par la philosophie progressiste des Lumières avant d'être consacré par la Révolution française, l'idée de « révolution » évoque celle d'un bouleversement radical de l'ordre social, qui scinde l'histoire en un « avant » et un « après ». Elle semble donc faire corps avec une *philosophie de l'histoire*, que ce soit à titre de mythe mobilisateur (la conviction d'aller « dans le sens de l'histoire » ou l'espoir d'y mettre un terme) ou d'instance de justification intellectuelle. Car pour promouvoir la destitution des groupes sociaux au pouvoir et l'institution de nouvelles formes de vie collectives, pour prétendre en d'autres termes propulser la société dans une phase inédite de son développement, il faut semble-t-il bien présupposer que l'histoire existe, qu'elle traverse des époques à peu près unifiées et qu'elle suit un cours relativement cohérent sur lequel il est possible d'agir. Il faut en d'autres termes adhérer à un petit nombre de thèses relatives à la nature de l'histoire dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont aujourd'hui loin d'être unanimement partagées.

La force de l'argumentation de Fabio Bruschi tient alors à la manière dont il montre en quoi certaines des difficultés sous-jacentes à ces thèses sont déjà identifiées par Althusser et comment celui-ci s'est efforcé de les résoudre. À le suivre, la réflexion althussérienne sur la « pratique politique de transformation structurale » navigue en effet entre deux écueils, qu'elle n'a cessé de chercher à éviter : l'écueil *téléologique* et l'écueil *eschatologique*<sup>2</sup>. Dans le premier cas, la révolution est pensée comme la réalisation d'une fin – le communisme – contenue en germe dans le commencement d'une histoire dont elle oriente le déroulement. Dans le second, la révolution est à l'inverse pensée comme une rupture événementielle, voire miraculeuse, avec l'histoire telle qu'on l'a connue jusqu'ici. Ainsi, là où la téléologie tend à transformer la révolution en simple évolution et à la rendre à la limite inutile (l'évolution historique produira d'elle-même le

<sup>2</sup> Voir *Ibid.* p. 31-32 ainsi qu'Étienne Balibar, « Eschatologie / téléologie. Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », *Lignes*, n°23-24, 2007/2-3, p. 183-208.

communisme), l'eschatologie n'en sauvegarde la dimension de rupture qu'en la présentant comme un événement incompréhensible au regard des tendances qui animent effectivement le présent. Ces limites, qui sont l'indice d'un véritable problème – pour être possible, la révolution doit être en continuité avec le présent, mais pour être réelle, elle doit introduire une discontinuité radicale dans le présent – s'expliquent par le fait que téléologie et eschatologie reposent sur une même conception de l'histoire. Une conception, qu'Althusser aurait qualifié d'« historiciste », au regard de laquelle l'histoire apparaît comme un processus linéaire et cumulatif dont il s'agit ou bien d'accomplir les tendances progressistes (par exemple, le développement des forces productives) ou bien d'interrompre le cours catastrophique (par exemple, l'exacerbation de l'exploitation). C'est donc avec cet historicisme que doit rompre la théorie de la « pratique politique de transformation structurale ».

On connaît les lieux d'élaboration classiques de cette rupture : *Pour Marx* et *Lire « Le Capital »*. Dans le premier de ces textes, Althusser soutient que les révolutions ne s'expliquent pas par la maturation progressive d'une contradiction économique entre le capital et le travail, mais par les modalités d'inscription de cette contradiction dans des circonstances politiques, sociales et culturelles déterminées. Ainsi, la Révolution d'Octobre ne s'est pas déroulée *malgré* le « retard » économique de la Russie ou la polarisation de la lutte des classes autour de questions politiques (l'opposition à la guerre), mais *grâce à* ces circonstances, qui ont favorisé la fusion de revendications portées par des subjectivités héritières de traditions de lutte hétérogènes (la paysannerie, la classe ouvrière) en une seule et même « unité de rupture ». C'est pourquoi il faut affirmer que le cours de l'histoire n'est pas davantage *prédéterminé* (conception téléologique de la révolution) qu'il n'est *indéterminé* (conception eschatologique de la révolution). Rien n'est joué d'avance, mais tout n'est pas possible à n'importe quel moment, car la lutte des classes est en fait toujours *surdéterminée* par l'ensemble des facteurs à l'œuvre dans une conjoncture donnée, ce qui signifie aussi, rappelle Fabio Bruschi dans certaines des pages les plus stimulantes de son ouvrage, qu'elle peut être *sous-déterminée*, c'est-à-dire neutralisée, par les facteurs en question<sup>3</sup>.

Dans sa seconde contribution à *Lire « Le Capital »*, Althusser précise que ces facteurs ou « instances » répondent à des temporalités hétérogènes. Contre l'idée selon laquelle la technique, le droit ou la culture exprimeraient tous l'essence d'une même époque (préjugé de la « contemporanéité du temps ») succédant à une autre sur une même frise chronologique (préjugé de « la continuité homogène du temps »), il rappelle ainsi que l'histoire du droit n'est pas celle de la technique ou

<sup>3</sup> Voir Louis Althusser, « Contradiction et surdétermination », *Pour Marx*, Paris, La découverte, 1995, p. 85-116, ainsi que les réflexions consacrées par Bruschi au couple « sur/sous-détermination » dans *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, *op. cit.*, p. 223-225.

de la culture et que chacune d'entre elles répond à un rythme qui lui est propre<sup>4</sup>. La question est alors de savoir ce qui articule ces différentes instances en un tout relativement unifié et, partant, ce qui confère à leurs différentes histoires l'unité problématique d'une histoire. À cette question, le marxisme répond généralement que c'est la « base économique » ou « le mode de production » qui totalise la société et l'entraîne dans un devenir historique à peu près univoque. D'où la thèse cardinale du matérialisme historique : l'histoire est celle des modes de production. De fait, c'est à cette réponse classique que Balibar plus encore qu'Althusser confère une forme sophistiquée dans *Lire « Le Capital »*, où il soutient que l'économie est « en dernière instance » déterminante pour la structure et la dynamique des sociétés au sens où elle fixe l'instance (politique, idéologique) qui en domine, c'est-à-dire en assure prioritairement, la reproduction<sup>5</sup>. Or, cette conception de la « dernière instance » se heurte à différentes apories, dont Fabio Bruschi analyse le détail au chapitre II de son ouvrage. Elle ne permet notamment d'expliquer la *reproduction* des rapports sociaux qu'en en rendant inintelligible la *transformation* et ne constitue donc pas une théorie de l'histoire proprement dite<sup>6</sup>. Pour véritablement rendre compte du changement historique, il faut dès lors accorder une importance égale à l'instance déterminante et à l'instance dominante, à la « base » et à la « superstructure », ce qui signifie en fait qu'il faut renoncer à leur hiérarchisation. Et c'est en ce sens qu'Althusser affirme à différentes reprises que l'histoire n'est pas celle des modes de production, mais des formations sociales. Son « recommencement » du matérialisme historique est donc plus qu'un recommencement. C'est une réinvention.

Parmi les différents résultats auxquels son analyse de cette réinvention mène Fabio Bruschi, il en est dès lors un qui me semble particulièrement devoir retenir l'attention. À partir des années 1970, rappelle-t-il, Althusser centre de plus en plus sa réflexion sur la question de *l'État* et des conditions de son dépérissement, raison pour laquelle son matérialisme historique est un matérialisme politique. Or, à lire le chapitre V du livre, il semble que ce recentrage ait finalement mené Althusser à faire des Appareils Idéologiques d'État, plutôt que du mode de production, l'instance qui totalise et, pourrait-on dire, historicise les formations sociales modernes. D'une part, parce que, laissé à sa propre logique, le mode de production capitaliste tendrait plutôt à décomposer qu'à unifier le corps social. D'autre part, parce que sans la formation de la force de travail assurée par les appareils scolaires ou familiaux, la rencontre entre capitalistes et travailleurs ne pourrait tout simplement pas se répéter dans des conditions conformes à l'accumulation. Enfin,

<sup>4</sup> Voir Louis Althusser, « L'objet du *Capital* » in Louis Althusser et *alii*, *Lire « Le Capital »*, Paris, PUF, 1996, p. 272-309.

<sup>5</sup> Étienne Balibar, « Les concepts fondamentaux du matérialisme historique », in *Ibid.*, p. 452.

<sup>6</sup> Voir l'autocritique de Balibar sur ce point dans « Sur la dialectique historique », in *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, 1974, p. 235-238.

parce que ces appareils composent une machine étatique convertissant en permanence la conflictualité en consensus : ils interpellent prolétaires et capitalistes en « citoyens » et enferment ce faisant la lutte de classe prolétarienne dans la temporalité maîtrisable de la politique parlementaire. S'il revient à l'État et ses appareils de synchroniser les différentes histoires à l'œuvre dans une formation sociale, c'est donc qu'ils définissent ce qu'est le présent ou l'actualité de cette formation<sup>7</sup>.

Cette synchronisation n'est certes pas une vue de l'esprit. L'État permet effectivement, c'est-à-dire matériellement, la continuité de la rencontre entre les éléments qu'articule le rapport de production capitaliste (une force de travail libre, des moyens de production capitalisés). Mais elle n'en comporte pas moins une dimension idéologique, au sens où mystifie le fait que la nécessité, constitutive du capitalisme, de cette rencontre repose sur une contingence de fond. C'est l'histoire de l'avènement du rapport de production capitaliste, ce que Bruschi appelle sa « structuration », qui témoigne le mieux de cette contingence : rien, dans le féodalisme, n'annonçait en effet la rencontre entre une force de travail « libérée » par le mouvement des *enclosures* et le capital-argent accumulé grâce à la première colonisation. Ça aurait pu ne pas « prendre ». Mieux : ça n'aurait pas dû prendre au regard des structures du féodalisme, qui, comme toutes structures sociales, imposaient des limites aux variations et aux rencontres possibles entre ses différents éléments. Si ça a cependant « pris », c'est en vertu de la stratégie d'une classe - la bourgeoisie - qui, tout en étant selon Althusser parfaitement intégrée au féodalisme, a su détourner la paysannerie expropriée et le capital-argent des devenirs indépendant qu'ils suivaient dans le féodalisme. Elle a su faire converger ces devenirs, rendre nécessaire la répétition de leur rencontre et fixer par là leur articulation au sein d'une nouvelle structure : le rapport capital/travail<sup>8</sup>.

On pourrait se demander alors si ce récit de la transition au capitalisme ne réintroduit pas subrepticement une forme de téléologie dans l'analyse du changement historique. Pour que la bourgeoisie (ou certains de ses segments) ait pu ne serait-ce qu'avoir intérêt à faire se rencontrer le capital et le travail, ne fallait-il pas que le capitalisme se soit pour ainsi dire précédé lui-même dans le féodalisme ? Si, répond Bruschi, mais pour immédiatement préciser que cette présence spectrale du capitalisme dans le féodalisme ne doit pas être pensée comme une cause finale dont l'histoire serait la réalisation, mais comme une virtualité que la bourgeoisie a su actualiser<sup>9</sup>. La différence pourrait paraître anecdotique. Elle implique pourtant la thèse radicale selon laquelle l'histoire *ne répond pas au schème de la succession*. Les modes de production ne se succèdent

<sup>7</sup> Fabio Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, *op. cit.*, p. 264-273.

<sup>8</sup> Voir Louis Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » in *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris, Stock/IMEC, 1994, notamment les p. 586-588.

<sup>9</sup> Fabio Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, *op. cit.*, p. 43.

pas comme autant d'entités discrètes sur une frise chronologique, ainsi que le supposent aussi bien les conceptions téléologique qu'eschatologique de l'histoire. Ils coexistent dans le présent de la conjoncture, ce qui revient à dire que ce présent ne coïncide jamais avec lui-même que dans l'idéologie. Dans la réalité, il est toujours scindé par la coexistence en son sein d'au moins deux modes de production incompatibles, dont l'un est actuel ou dominant et l'autre est virtuel, ou dominé<sup>10</sup>.

Or, poursuit Bruschi, dire que l'histoire répond à une dialectique entre actualité et virtualité, c'est dire que *la transition* (du féodalisme au capitalisme ou du capitalisme au communisme) *a en fait toujours déjà commencé*. Elle ne définit pas une phase bien délimitée entre modes de production, mais la dynamique même des modes de production en tant qu'ils opposent des classes antagoniques, ou plutôt, des formes de luttes ou des stratégies de classe antagoniques : celle que mène la classe dominante sur le mode de la dénégation pour assurer la reproduction du mode de production actuel, et celle que mène la classe dominée pour actualiser la virtualité d'un autre mode de production<sup>11</sup>. Et c'est précisément cette actualisation que désigne l'idée de révolution. Une révolution qui, loin de se réduire à l'acte ponctuel d'un sujet s'arrachant héroïquement au donné, doit dès lors être pensée comme un processus de « révolutionnarisation » de la transition. D'où la thèse centrale de l'ouvrage, exprimée dès le premier chapitre : l'actualisation d'un mode de production virtuellement à l'œuvre dans le présent « est dépendante de la contingence de rencontres à produire et répéter par des stratégies de lutte antagoniques, lesquelles s'orientent en fonction du sens de l'histoire qu'elles s'imaginent réaliser de par leur place dans les rapports d'actualisation différentielle entre modes de production<sup>12</sup>. »

On est ici au cœur de l'argumentation de Fabio Bruschi, c'est-à-dire au point où peut s'amorcer la discussion. Le premier élément de discussion que je voudrais soulever concerne l'idée selon laquelle la lutte que mènent les classes dépend du « sens de l'histoire qu'elles s'imaginent réaliser ». Elle signifie en fait que l'efficacité, voire la possibilité d'une pratique révolutionnaire dépend de la capacité de celles et ceux qui s'y engagent à *fantasmer le cours de l'histoire*. La question qui se pose est dès lors la suivante : 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 ? Mais 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

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 101-110.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 49.

moins efficace que d'autres, puisque dans sa version althussérienne, il affirme que l'histoire n'est animée d'aucune finalité à réaliser ?

Fabio Bruschi n'est évidemment pas insensible à ce problème. Il consacre en effet d'importants développements au statut épistémologique et politique du matérialisme historique. Le propre de ce discours est selon lui d'opérer la « virtualisation » de l'actualité structurée par le mode de production capitaliste, c'est-à-dire de rappeler l'inéliminable contingence sur laquelle il repose<sup>13</sup>. Plus encore qu'une « science de l'histoire », le matérialisme historique serait donc une Théorie critique, au sens adornien où critiquer la société actuelle, c'est accomplir « l'anamnèse de sa genèse<sup>14</sup> », raviver le souvenir de son origine pour exhiber la possibilité réelle d'une autre société. Si Althusser n'est cependant pas Adorno, c'est qu'à la différence de ce dernier, il n'hésite pas à pointer les éléments de communisme qui se font jour dans les interstices du capitalisme et que la « pratique politique de transformation structurale » doit s'efforcer d'investir, c'est-à-dire d'articuler les uns aux autres et de renforcer jusqu'à ce qu'ils rendent impossibles la reproduction du rapport de production capitaliste. Parmi ces éléments de communisme virtuel, Althusser cite ainsi « les organisations communistes de lutte de classe [...] les initiatives populaires qu'on voit naître ici et là, en Espagne, en Italie ou ailleurs dans les usines, dans les quartiers, dans les écoles, dans les asiles [...] et pourquoi pas certaines audaces d'artistes, d'écrivains, de chercheurs »<sup>15</sup>.

Commentant ces quelques lignes, Fabio Bruschi souligne à quel point Althusser fut en fait un penseur de *l'autonomie*, qui plaçait davantage ses espoirs dans les initiatives populaires de masse que dans l'action du Parti<sup>16</sup>. D'où un nouvel élément de discussion : n'y a-t-il pas une tension entre l'affirmation selon laquelle le communisme s'annonce dans des *pratiques* politiques, sociales ou culturelles et la thèse selon laquelle il constituerait un *mode de production* virtuellement à l'œuvre dans le capitalisme ? Le cas échéant, ne faudrait-il pas conclure que cette thèse témoigne de l'insistance d'une forme d'économicisme dans le matérialisme politique d'Althusser, que la reconstruction qu'en propose Bruschi tendrait à masquer ? Sans doute se trouve-t-on ici face à ce que Balibar appellerait un « point d'hérésie » : ou bien le communisme renvoie à la socialisation de la production et

<sup>13</sup> « En comprenant les rencontres qui s'exceptent de la reproduction de la structure dominante comme étant porteuses de structures virtuelles, le matérialisme historique opère en même temps une virtualisation de la structure dominante, révélant la contingence qui structure sa nécessité. » *Ibid.*, p. 230.

<sup>14</sup> « Historischer Materialismus ist Anamnesis der Genese. » Theodor W. Adorno, « Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16. 4. 1965 », in Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Weinheim, VCH Verlag, 1989, p. 223.

<sup>15</sup> Louis Althusser, « Conférence sur la dictature du prolétariat à Barcelone », *Période*, <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>

<sup>16</sup> Fabio Bruschi, *Le matérialisme politique de Louis Althusser*, *op. cit.*, p. 320.

l'on ne voit alors pas immédiatement en quoi l'annonceraient les initiatives à l'œuvre « dans les écoles, dans les asiles [...] et [dans] certaines audaces d'artistes, d'écrivains, de chercheurs ». Ou bien ces initiatives relèvent bel et bien du communisme, mais l'on ne voit alors plus clairement ce qui distingue la « stratégie du communisme » d'autres perspectives d'émancipation. C'est en fait un problème plus général qui se profile ici : le communisme peut-il et si oui, à quelles conditions, constituer la stratégie générale vers laquelle devraient converger les luttes spécifiques (écologistes, antiracistes, antisexistes) qui structurent la conjoncture contemporaine ? Ainsi posée, la question est évidemment trop massive. Mais c'est me semble-t-il celle que soulèvent les profondes réflexions consacrées par Fabio Bruschi à la « pratique politique de transformation structurale ».