

## Crise du marxisme et critique de l'Etat. Le dernier combat d'Althusser

Andrea Cavazzini

Je livre ici une reconstruction – avec un petit dossier à l'appui – des enjeux propres à la séquence finale de l'action publique de Louis Althusser, consacrée à la *crise du marxisme* : des enjeux dont on peut apprécier le caractère démesuré, visant la rouverture (des interrogations vis-à-vis) d'un processus historique en train de s'épuiser inéluctablement. Car la crise du marxisme dépassait la prise d'acte des limites d'une théorie, des failles dans un savoir se voulant scientifique : elle a été une situation générale impliquant nécessairement l'ensemble gigantesque de formes de vie et de pensée qu'était le mouvement communiste du XXème siècle.

On pourrait soupçonner, dans cette démesure du philosophe s'entêtant à aller à rebours de la dissolution d'un système historique, la trace d'une forme de délire de la présomption intellectuelle. Cela pourrait être vrai, en partie. Mais la philosophie s'assigne de son origine des tâches démesurées, ne pouvant pas exercer ses effets sans des stratégies d'« hyperbolisation » capables de se confronter à l'excès, à l'hétérogène, à la démesure, étant dépourvue d'*objet*, elle peut donc thématiquer des non-objets, c'est-à-dire les commencements et les émergences dispersées et contingentes de ce que d'autres discours prendront justement pour objet.

La tâche archéologique de la philosophie est d'opérer l'anamnèse de cet espace neutre, pré-objectif, d'où surgit tout objet possible.

### *L'esprit du communisme et son destin*

Le retour sur l'interrogation althussérienne à propos du marxisme est une opération dont la légitimité – ou tout simplement la fécondité – n'a rien d'une évidence. Ni la pensée d'Althusser ni son objet central ne font aujourd'hui consensus quant à l'exigence d'en re-méditer la signification. Non seulement Althusser est le plus oublié des « maîtres » de la philosophie française des années 60, celui dont la simple possibilité d'une re-appropriation dans l'actualité reste problématique ; il est aussi l'initiateur d'une compréhension du marxisme (et, sans aucun doute, du *communisme*) qui reste assurément une des moins fréquentées des tendances politiques que la crise économique et politique, la radicalisation de certaines strates sociales et les craquements du conformisme intellectuel des années 80 et 90 semblent avoir rélégitimé. L'hostilité envers Althusser est palpable chez nombre d'intellectuels « radicaux » qui sont souvent les plus engagés dans des mouvances politiques organisées ; ce à quoi correspondra une influence certaine - mais inavouée et problématique, et qui fait souvent l'objet d'un refoulement voire d'un déni – sur des théoriciens dont le rapport à la politique est plutôt méta-discursif. En tout cas, à l'égard d'Althusser et de son legs éventuel, il existe un embarras certain, souvent une réticence, non rarement une hostilité affichée : difficile dans ces conditions parler d'une actualité réelle de cet auteur. Quant à son objet d'élection, les choses sont encore plus problématiques : l'actualité du marxisme est bien derrière nous, et l'entreprise althussérienne à la fin des années 70 pourrait bien ne représenter guère qu'un dernier sursaut désespéré, dont l'échec était à l'avance la seule issue possible. Il faut bien avouer que le combat d'Althusser ne peut plus devenir le nôtre, et que ce qui formait la scène de ses interventions – le mouvement communiste du XXème siècle, titulaire et destinataire de toute interrogation à l'égard de la théorie marxiste – a disparu dans sa totalité, en rendant par-là presque indéchiffrables de nombreux discours, luttes, affrontements et débats. Et pourtant, cette évidence à l'égard de la péremption de l'intervention althussérienne doit être contestée si l'on veut rouvrir un cycle de questionnements sur une politique d'émancipation et ses rapports à la philosophie. Le communisme du XXème siècle reste un impensé, voire un refoulé, dans les discours politiques contemporains (y compris dans les discours conservateurs) : l'éclipse du mouvement communiste semble avoir rendu impossible de tenir un discours sur l'Etat et le capitalisme (ou, si l'on aime les euphémismes, sur la politique et les rapports socio-économiques) différent tant de l'apologie du fait

accompli que de la protestation impuissante et velléitaire. Que la crise du marxisme ait entraîné une crise de légitimation de la politique et un déficit de compréhension des dispositifs socio-économiques, voilà ce qui devrait suffire à suggérer l'opportunité d'un retour réflexif sur cette expérience cruciale du XXème siècle. Mais il est des raisons plus décisives, qui touchent au rapport de notre présent à la vérité de l'histoire et de la politique. On a du mal aujourd'hui à faire du mouvement communiste un thème philosophique : son essor, sa montée en puissance, et sa disparition sont considérés (le plus souvent de façon tacite et implicite) comme relevant du cycle naturel des illusions, qui sévissent pendant une période pour dépérir tout aussi naturellement en se confrontant au principe de réalité. Ce cycle n'est pas considéré comme étant digne d'interrogation philosophique ultérieure : la philosophie peut donc se passer de l'interprétation d'un rêve éveillé qui s'est écroulé sous le poids de son propre manque de réalité. La philosophie, elle, continue à avoir du mal à faire du mouvement communiste un thème philosophique – ce que, par contre, le national-socialisme et les fascismes sont devenus depuis longtemps. Le sens commun philosophique admet volontiers que l'étude des horreurs nazies puisse révéler quelque chose de la politique, de l'histoire, voire du destin métaphysique de l'Occident. La confrontation à ces horreurs est devenue un passage obligatoire pour toute tentative d'interpréter l'essence du lien social et la signification de l'agir humain. Rien de semblable pour le mouvement communiste.

La conséquence de cette attitude est que la philosophie finit par ne plus pouvoir penser la politique et l'histoire sinon par le biais de l'horreur et de la catastrophe<sup>1</sup>. La politique est aujourd'hui envisagée uniquement comme marquée par le sceau de la *peur* : peur qu'elle suscite à cause du risque qui lui est immanent de basculer dans la démesure et donc dans la Terreur – peur que l'on demande à la politique de dissiper par sa capacité de décision et d'action, face à des catastrophes vraies ou présumées (crise économique, dévastations environnementales, « insécurité » généralisée...). On voit très clairement que, par ce biais, la politique n'est considérée que comme inhérente au pouvoir étatique : un pouvoir dont on redoute l'arbitraire et la tout-puissance, mais dont on invoque cependant l'exercice « décisionniste » de la force et de l'autorité : tout se passe donc comme si la seule figure aujourd'hui valable de la politique était celle du Souverain, oscillant entre le risque de la démesure et la nécessité d'une prise en charge totale. On se limitera à faire remarquer que tout cela équivaut à une suture de la politique à l'étatique qui relève d'un aveuglement volontaire face à la possibilité, même abstraite, d'une politique de l'émancipation. Or, cette politique n'est guère pensable qu'à partir d'une interrogation du mouvement communiste, en tant que tentative littéralement *épocale* de réalisation de l'émancipation universelle par l'agir politique. Assumer ce paradigme revient à cesser d'interroger la politique du point de vue des catastrophes à conjurer par l'intervention de l'Etat (quitte à inclure celui-ci parmi les catastrophes, pour nous protéger desquelles il ne restera guère que la morale, ou le marché – *Propriété* et *Bentham* en somme...), pour poser la question des conditions d'existence de l'émancipation.

Il faut considérer dans cette perspective la proposition avancée par Alain Badiou de relancer l'« hypothèse communiste » comme principe d'orientation valable par-delà les catastrophes du siècle

---

<sup>1</sup> Ce qui entraîne la conséquence de faire du *nazisme* le paradigme de la politique en tant que tel, voire le banc d'essai de toute approche « radicale » de la politique et de l'histoire. Que cela engendre une attitude finalement nihiliste et littéralement « réactionnaire », est la thèse soutenue par Livio Boni et moi-même dans *Pour subvertir la clôture du présent. Réflexions à partir de Circonstances 3*, Portées du mot "juif" d'Alain Badiou, et de quelques réactions qu'elles ont suscité, que l'on trouvera ici : <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/Boni.Cavazzini.htm>. Le nazisme est bien devenu le paradigme de l'agir historico-politique, et il s'agit d'un paradigme négatif : il représente ce qu'il faut à tout prix éviter. Pensée à partir du spectre national-socialiste, la politique devient ce à quoi il faut surtout poser des limites, afin qu'elle ne soit pas entraînée dans une démesure exterminatrice. Si on la ramène à des limites indépassables, on aura des garanties contre toute dérive catastrophique ; mais pour rappeler constamment ces limites il faudra une action non-politique, extra-politique, voire anti-politique : l'action *morale*. La politique envisagée à partir du paradigme négatif devient ce qu'il faut surtout empêcher d'agir par l'intervention limitatrice de la morale. La philosophie devient alors incapable de penser la politique, qui, elle, oscille, pour le regard philosophique, entre les deux impossibilités de la démesure catastrophique à éviter et de la limitation morale à opérer. On assiste par là à une suture de la philosophie à la morale qui relève d'un aveuglement volontaire face à la possibilité, même abstraite, d'une politique de l'émancipation.

dernier. Badiou caractérise l' « hypothèse » dans les termes suivants : « L'hypothèse communiste est qu'une organisation collective est praticable, qui éliminera l'inégalité des richesses et même la division du travail (...). L'existence d'un appareil d'Etat coercitif, militaire et policier, séparé de la société civile, n'apparaîtra plus comme une nécessité évidente »<sup>2</sup>. On peut tenir cette proposition pour le symptôme de l'exigence de reprendre la confrontation avec ce phénomène crucial du siècle dernier qu'était le mouvement communiste. A. Badiou le considère comme une expérience définitivement fermée – il n'y a aucun doute qu'il ait raison de le faire. Mais ce constat rend encore plus urgente l'étude de sa crise définitive afin de pouvoir tirer des conséquences de cette fermeture – au lieu de la considérer impensable sinon par un mélange douteux de psychologie de la croyance et de ressentiment moralisant. C'est pour aborder cette étude que nous voudrions relire les textes consacrés par Althusser à la « crise du marxisme ». Des textes où le philosophe renonce à la tâche (qui avait été la sienne auparavant) d'assigner un objet rigoureux à la théorie marxiste, et se consacre plutôt à une anamnèse des conditions de possibilité du marxisme en tant que tel – conditions de possibilité enveloppant toujours-déjà les *raisons* de la faillite, de la dérive, ou du désastre, tant du discours théorique que des pratiques politiques qui s'en réclament. Cela explique déjà *pourquoi* une rouverture des interrogations concernant le marxisme et le communisme ne saurait faire l'économie d'une confrontation avec Althusser, plus urgente que celle, posons, avec Lukács ou Gramsci. Force est de constater que nul plus qu'Althusser n'aura insisté sur la *nouveauté* radicale constituée par la théorie de Marx et par sa fusion avec le mouvement ouvrier – sur les nouvelles voies pour la pensée et l'agir que cette rencontre aura ouvert. Mais nul n'aura non plus insisté davantage sur la nature conflictuelle et contradictoire de cette fusion. L'événement politique et théorique qui porte le nom de « Marx » (et de quelques autres : Lénine, Mao...) induit et impose des possibilités auparavant inconnues tant dans l'ordre de la connaissance scientifique que dans celui de la création de formes politiques - dans le trajet philosophique de Louis Althusser, deux phases sont souvent distinguées : la phase *théoriciste*, centrée sur la recherche d'une forme rigoureuse pour le champ de savoir ouvert par Marx, et la phase *politique*, consécutive à l'autocritique, et consacrée à penser les liens entre philosophie et luttes de classes. J'avancerais l'hypothèse que cette définition des deux moments soit quelque peu paresseuse. D'abord, la phase « théoriciste » était beaucoup plus ambitieuse qu'on ne la présente habituellement, la rigorisation du savoir marxien impliquant la construction d'une « encyclopédie » des sciences axée sur l'essor des disciplines structurales en mathématiques, linguistique et anthropologie, et sur la critique de la psychologie et de toute théorie du « sujet » par la psychanalyse dont Jacques Lacan avait entrepris la refonte. L'horizon implicite des percées épistémologiques de *Pour Marx* et de *Lire* « *Le Capital* » est bien celui d'une *Doctrine de la science* à venir, dont certains événements dans des domaines disparates semblaient constituer la promesse et l'anticipation - Jean-Claude Milner a rappelé que, pour Althusser, les événements théoriques et politiques étaient toujours au futur antérieur : ils ne valaient que du point de vue de ce qu'ils auraient été capables de produire à partir d'eux-mêmes. Le glissement qui s'opère entre les deux livres majeurs et le *Cours de philosophie pour savants* peut être considéré comme un mouvement *interne* à ce projet, et plus précisément comme le passage d'une idée de *Wissenschaftslehre* inspirée de Jean Cavaillès et de la notion d'autonomie des structures conceptuelles et problématiques, à une idée d'encyclopédie historico-épistémologique plus proche des positions d'Auguste Comte et centrée sur les liens triangulaires entre sciences, philosophie, et rapports sociaux et politiques, ce qui implique aussi une intervention en retour de la philosophie (en tant qu'impliquée dans l'idéologie et la politique) sur les événements scientifiques qui lui ont imposé d'abord certaines contraintes et certaines problématiques. De ces aspects du parcours d'Althusser ne sera aucunement question ici<sup>3</sup>. Notre analyse visera la deuxième phase de ce parcours, elle aussi souvent interprétée de façon réductrice : cette phase est marquée,

---

<sup>2</sup> Alain Badiou, *De quoi « Sarkozy » est-il le nom ?*, Lignes, Paris, 2007, p. 131.

<sup>3</sup> Je signale cependant que ce projet althussérien a connu un développement récent – donc dans un contexte scientifique très différent - dans les initiatives de l'Association « Louis Althusser » dirigée par Maria Turchetto, en particulier la collection « Epistemologia », consacrée à la tradition française de l'épistémologie historique.

non seulement par la réflexion sur les liens entre philosophie et politique, mais par une interrogation à l'égard, d'un côté, des *conditions d'existence et d'efficacité du marxisme*, et, de l'autre, des *formes structurelles et du devenir du mouvement communiste*.

Avant d'aborder directement cette problématique, il faut établir brièvement un lien entre les deux phases dont on vient de parler. Une caractérisation même sommaire de leur lien permettra d'anticiper le biais par lequel les interrogations politiques d'Althusser seront ici analysées. Je cite à ce propos G. Sibertin-Blanc dans son intervention lors de la table ronde organisée par l'Association « Louis Althusser » à Venise le 30 octobre 2008 en occasion d'une nouvelle traduction italienne de *Pour Marx* : « En élaborant la théorie de la coupure épistémologique, Althusser s'est forgé non seulement le moyen d'établir une périodisation de l'œuvre de Marx épousant le long effort pour s'affranchir du champ idéologique dans et par lequel il était d'abord déterminé à penser en son temps et pour conquérir la détermination de la science matérialiste des formations sociales, mais aussi un instrument remarquablement efficace pour ouvrir ce que l'on pourrait appeler une analyse de l'inconscient du marxisme, c'est-à-dire toutes les formes de refoulé produites *par la coupure elle-même*, en aiguisant une infatigable vigilance aux rejets qui en reviennent dans le discours théorique marxiste sous forme de non-dits, de métaphores ou de quasi-concepts ambigus, d'équivoques et de contradictions (...). A considérer non seulement ce qu'il dit de la coupure, mais la mise en pratique de sa thèse *dans sa lecture de Marx*, comme *dans sa lecture d'autres théoriciens marxistes*, il est patent qu'elle fonctionne dès le début comme un analyseur des résurgences, à la faveur des facteurs actuels qui en conditionnent chaque fois les modalités et les enjeux théoriques et politiques dans la lutte des classes, des idéologies scientifiques et philosophiques *dans le matérialisme marxiste*. D'où l'affirmation précoce du caractère "continué" de cette coupure ou du commencement qu'elle inaugure, qu'elle n'en finit pas d'inaugurer — "car ce commencement-là n'aura pas de fin" —, et qui n'est finalement qu'une autre façon de dire que la *thèse matérialiste*, la démarcation du marxisme comme matérialisme, est l'acte d'une analyse interminable des retours de son refoulé. Cet analyseur permet alors d'envisager les propositions théoriques des auteurs marxistes en les confrontant, non pas simplement au texte de Marx comme s'il s'agissait d'établir dogmatiquement les conformités et les déviances à l'aune de l'Évangile, mais aux *ambiguïtés* du texte marxien lui-même, en *situant* tel théoricien, Gramsci, Colletti, Engels lui-même, ou encore Sartre — en tel ou tel lieu du parcours de Marx ainsi utilisé comme un moyen heuristique pour y discerner les équivoques ou les tensions, les tendances idéalistes, les impasses humanistes, bref les forces idéologiques qui travaillaient déjà (et encore) la pensée de Marx dans le moment même où il s'efforçait de s'en séparer »<sup>4</sup>. Ce qui est dit ici à propos du texte de Marx, Althusser l'élargira au *mouvement communiste pris dans sa globalité*. L'« inconscient » de ce mouvement - qui enveloppe la théorie sans s'y réduire et sans la réduire à lui-même - sera interrogé à partir de ses lapsus, de ses blocages, de ses *insistances* répétitives et douloureuses : il s'agira donc de traiter le mouvement communiste, non pas comme *un texte* – thèse herméneutique inévitablement idéaliste – mais comme un processus qui se reproduit et se soutient par une *structure* impliquant bien entendu des textes, politiques et théoriques à la fois, mais toujours en les articulant à des pratiques non-textuelles et non-discursives, qui en instituent la production, la transmission, etc. Cette articulation est bien la clé du rapport entre le marxisme et le communisme.

#### *Du marxisme au communisme – et retour*

Qu'est-ce que, au juste, « le marxisme » dans les derniers textes publics d'Althusser ? De quelle façon Althusser caractérise-t-il la « Chose » qui est « en crise », la « Chose » dont il s'agit de déclarer et avouer la crise ? Pour Althusser, il s'agit d'abord d'une crise de la *théorie marxiste*, qui aurait le plus grand mal à penser selon ses propres critères la période stalinienne, la scission sino-

---

<sup>4</sup> Cette intervention fut prononcée lors d'une table ronde animée par Y. Duroux, St. Legrand, Chr. Loiacono et G. Sibertin-Blanc. Une version italienne abrégée en a été publiée dans la revue « Critica Marxista » en mars 2009.

soviétique, et, par conséquent, l'histoire réelle du mouvement communiste : « Aucun parti communiste, non seulement le PCUS, mais encore les partis occidentaux, n'a eu le courage (...) de tenter d'analyser les raisons d'une histoire dont ils dénonçaient certains des effets (...). Les marxistes, que se proclament les communistes, ont été incapables de rendre compte de leur propre histoire (...). Comment donc une histoire qui a été faite au nom du marxisme (...) pourrait-elle être opaque au marxisme lui-même ? (...) Pourquoi le mouvement communiste a-t-il été incapable d'écrire sa propre histoire de manière convaincante, non seulement l'histoire de Staline, mais aussi de la IIIe Internationale, et de tout le passé qui l'a précédé depuis le *Manifeste communiste* ? (...) Je pense (...) qu'il faut parler ouvertement de *crise de la théorie marxiste* aujourd'hui, avec cette réserve capitale que cette crise dure depuis très longtemps, mais a pris dans les années 1930, avec le "stalinisme" une forme particulière, bloquant toute issue à la crise même, et interdisant à la crise de se formuler en questions, qui eussent permis un travail politique et théorique de recherche, donc aussi de rectification »<sup>5</sup>. Mais la crise théorique renvoie immédiatement au-delà d'elle-même : « Par marxisme, entendons, au sens le plus large, non seulement la théorie marxiste, mais aussi les organisations et les pratiques qui s'inspirent de la théorie marxiste, qui ont abouti après une longue et dramatique histoire, aux révolutions russe et chinoise, etc. pour aboutir non seulement à la scission du *mouvement ouvrier mondial* après l'Union sacrée des partis sociaux-démocrates et la révolution d'octobre, mais encore, après la dissolution de la IIIe Internationale, à une *scission dans le mouvement communiste international* lui-même, scission ouverte entre l'URSS et la Chine, scission larvée entre les partis dits « eurocommunistes » et le PCUS »<sup>6</sup>. La crise tient bien sûr à l'incapacité théorique de penser l'histoire du mouvement communiste, surtout de son histoire « stalinienne » ; mais aussi, et surtout, à une crise des organisations et des pratiques politiques qui constituent le mouvement lui-même. Et cette crise se concentre en deux nœuds cruciaux : premièrement, le statut de l'URSS, son rôle de « modèle » et « guide » pour la politique communiste, qui, elle, devrait tenir la réalité politique soviétique pour principe d'orientation (la scission russo-chinoise, et les événements chinois postérieurs, relèvent justement de ce nœud, la Révolution Culturelle elle-même étant lisible comme une tentative extrême de ne pas reproduire en Chine la voie soviétique) ; deuxièmement, l'ambiguë tentative « eurocommuniste », où le détachement du paradigme soviétique semble aboutir à la conciliation avec l'Etat capitaliste. Pourquoi la crise théorique – loin de se réduire au vieillissement d'un « outil » contingent et extérieur – manifeste-t-elle de façon *symptomale* la crise d'un système de *pratiques* ? Précisément parce que la théorie marxiste n'est pas un outil extérieur à ces pratiques, mais elle y est toujours incorporée. Le dernier Althusser a souvent répété que « la théorie marxiste n'est pas extérieure mais intérieure au mouvement ouvrier »<sup>7</sup>, c'est-à-dire que « la pensée de Marx s'est formée et développée à l'intérieur du mouvement ouvrier, sur sa base et ses positions. C'est de l'intérieur du mouvement ouvrier qu'elle s'est étendue, au prix de quelles luttes et contradictions, des premiers cercles marxistes à de grands partis de masse »<sup>8</sup>.

Si la théorie est intérieure au mouvement communiste – mieux, et au prix de forcer la lettre d'Althusser : si la théorie marxiste n'est qu'*une* des pratiques qui composent l'ensemble historique du mouvement communiste – alors toute crise ou impasse de la théorie ne sera qu'un symptôme des crises et des impasses de l'ensemble dont elle est une composante. La crise de la théorie peut devenir symptôme de la crise du mouvement parce que la théorie fait partie du mouvement. L'incapacité théorique d'interpréter les raisons de l'histoire du mouvement communiste manifeste que cette histoire elle-même est entrée dans une période de *désorientation* quant à la signification

---

<sup>5</sup> Louis Althusser, « Marx dans ses limites » (1978), dans Id. *Ecrits philosophiques et politiques*, t. I, Stock-IMEC, Paris, 1994, pp. 360-361.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>8</sup> L. Althusser, « Le marxisme aujourd'hui » (1978), dans Id., *Solitude de Machiavel (et autres textes)*, édition préparée et commentée par Y. Sintomer, PUF, Paris, 1998, p. 299.

des pratiques du mouvement. Donc, nous sommes confrontés à deux termes : la théorie marxiste et le mouvement communiste qui l'incorpore. Mais en parlant du mouvement communiste, nous évoquons déjà un *troisième* terme : le Communisme lui-même. Marx a affirmé que le communisme n'est pas un idéal à réaliser, mais le mouvement réel qui abolit l'état de choses présent. À partir de cette thèse, le problème se pose de savoir si le Communisme en tant que principe, « idée régulatrice » ou « hypothèse » (pour parler comme A. Badiou), présente ou non un *excès*, une transcendance, par rapport aux pratiques qui s'autorisent de lui et s'en réclament. La thèse de Marx, si prise au sérieux, nous interdit de chercher de quoi problématiser le communisme en tant qu'hypothèse *ailleurs* que dans l'ensemble des formes réellement existantes du *mouvement* communiste. À partir de Marx, toute prise en compte de l'hypothèse communiste doit se confronter à l'existence réelle des formes du mouvement comme à une détermination absolument essentielle de l'hypothèse elle-même<sup>9</sup>. Ce qui ne veut pas simplement dire qu'il faut que l'hypothèse se réalise d'une façon ou de l'autre, mais plutôt que l'hypothèse, quant à son essence, *demande* sa réalisation : penser la réalisation de l'hypothèse est nécessaire afin de penser l'essence de l'hypothèse, et il n'est pas possible d'accéder à une compréhension véritable de l'hypothèse en tant que telle en tenant pour inessentielle sa réalisation. Dans les formes de cette réalisation, il y va de l'hypothèse en tant que telle, et ces formes constituent un accès nécessaire à l'intelligence de l'hypothèse. Autrement dit, la thèse marxienne veut dire qu'il n'est plus possible de penser le communisme comme pur principe régulateur en déclarant inauthentiques ou inessentiels les formes, même catastrophiques, de son existence : elles appartiennent quand même à l'essence de l'hypothèse et constituent en tout cas la seule voie d'accès à sa compréhension. En problématisant les formes du mouvement réel (ce qui est justement le geste d'Althusser lorsqu'il aborde le thème de la crise), on touche nécessairement au communisme lui-même dans sa signification essentielle<sup>10</sup>. Cela devrait suffire à distinguer notre questionnement de la question entièrement différente portant sur le prétendu « historicisme » du communisme marxien, c'est-à-dire de la thèse pour laquelle la détermination marxienne du communisme comme « mouvement réel » aboutirait à un relativisme absolu, donc à un abandon à l'écoulement du temps, qui rendrait impossible tout critère de jugement et d'action autre que la

---

<sup>9</sup> Par cette détermination, Marx a bien voulu se démarquer d'une série d'adversaires très concrets : les différentes versions du communisme entendu comme *programme utopique*, *exigence morale*, *facteur de ralliement identitaire* de petites sectes (une liste d'une actualité troublante, par ailleurs...). Toutes ces déterminations du communisme se fondent précisément sur ceci, que la réalisation dans l'immanence de la pratique n'est pas tenue pour essentielle. Ces communismes ne se soutiennent que de leur élévation morale, ou de leurs effets performatifs à l'égard de petites communautés de croyants. Le communisme y est quelque chose de *transitif* : il ne vise pas sa propre réalisation mais il n'est que comme *outil* et *prétexte* pour des effets de nature différente ; par contre, Marx rabat la valeur du communisme sur l'immanence de l'acte qui l'installe dans l'existence : acte, en ce sens précis, absolu, qui ne s'autorise que de son propre passage-à-l'acte, et qui détermine le communisme comme intransitif, comme immédiatement visant sa propre réalisation dans et par des actes.

<sup>10</sup> On pourrait penser que Alain Badiou se pose aujourd'hui en dehors de la détermination marxienne du communisme comme « mouvement réel », en tant que le communisme est défini par Badiou justement comme une « idée régulatrice » (*cit.* p. 132). Pour traiter ce point convenablement, il faudrait d'abord établir de quelle façon Badiou, dans sa confrontation avec Platon, détermine le rapport entre l'idée et la réalité. En tout cas, on peut trouver chez Badiou des passages qui déterminent l'hypothèse comme nécessairement référée à son existence pratique : « Dès que l'action des masses s'oppose, au nom de la justice égalitaire, à la coercition de l'Etat, on voit apparaître des rudiments ou des fragments de l'hypothèse communiste » (p. 133). Elle est donc immanente à des pratiques de lutte. On peut soutenir que la question de l'immanence de l'émancipation à des actes absolument *présents*, avec le refus conséquent de toute médiation étatique (mais non *organisationnelle*, l'organisation étant justement immanente aux actes en tant que leur inscription dans la durée), est aujourd'hui cruciale (qui en écrira le *Que faire ?*) : comment penser une mise-en-forme organisationnelle non-étatique ? Peut-on imaginer une discipline politique collective qui n'équivaudrait pas à l'expropriation de la pratique communiste par un appareil ? Questions « inactuelles », mais qui devront être posées et réglées lorsque des processus politiques d'émancipation seront à nouveau déclenchés... [Toute cette problématique devrait être reformulée à la lumière du *Second manifeste pour la philosophie*, Fayard, Paris, 2009, et surtout du texte consacré par A. Badiou à « L'Idée du communisme », dans Id., *L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris, 2009, que nous n'avons pas pu étudier assez attentivement avant de publier ces considérations. Nous préférons donc présenter aux lecteurs nos réflexions sur le statut problématique de l'hypothèse communiste *avant* qu'il ne fût approfondi par A. Badiou. Les problèmes soulevés par cet approfondissement excèdent d'ailleurs les limites de notre étude d'Althusser].

simple efficacité. Ce culte historiciste du fait accompli n'a rien à voir avec la thèse de Marx<sup>11</sup>, où il n'est question que du réel de l'*hypothèse*. Althusser a bien saisi la différence entre ces deux problèmes : « La critique n'est pas pour Marx le jugement que prononce l'Idée (vraie) sur le réel défaillant (...) la critique est critique du réel existant par le réel existant lui-même (...) *Pour Marx, la critique c'est le réel se critiquant lui-même* (...) Mais Marx ne s'en tenait pas à cette notion, encore abstraite, de la critique. Car de quel "réel" s'agit-il alors ? Tant qu'on ne sait pas *de quel réel* il s'agit, tout peut être réel et invoqué comme réel, tout, c'est-à-dire n'importe quoi. Marx rapportait la critique à ce qui, dans le mouvement réel, la fondait, c'est-à-dire, pour lui, en dernière instance, à la lutte de classe des exploités, qui pouvait objectivement l'emporter contre la domination de classe bourgeoise à cause de la nature propre, et uniquement à cause de la nature propre des formes de leur exploitation actuelle<sup>12</sup>. Donc, l'hypothèse est bien un critère d'orientation, et la thèse marxienne ne vise qu'à établir un lien intime et essentiel entre l'hypothèse et sa *réalisation*, et nullement à affirmer l'absence de principes d'orientation quelconques dans l'action politique. Il n'est nullement question d'une action politique où l'abandon à l'histoire engloutirait toute orientation, mais bien d'une orientation qui n'est pas un idéal ou un but d'un mouvement politique, mais qui *coïncide avec ce même mouvement, avec ses pratiques et son devenir, dans leur actualité*. Le lien entre l'hypothèse et le mouvement réel veut dire que celui-ci n'est pas extérieur à celle-là comme l'idéal est extérieur à ceux qui cherchent de l'approcher, mais que les deux s'impliquent et s'engagent réciproquement dans leur essence. L'hypothèse communiste n'est pas ce à quoi les luttes des exploités, et le mouvement né de ces luttes, aspirent : *elle est immédiatement présente dans ces luttes et ce mouvement, n'existant que dans son immanence à ces luttes et ce mouvement* – autrement dit : les luttes et le mouvement sont *immédiatement* l'existence de l'hypothèse – le communisme n'est pas un but qui doit être atteint par des efforts, *mais il est immanent à ces efforts en tant qu'ils nient pratiquement l'oppression étatique et l'exploitation capitaliste*. Le problème qui nous est posé n'est pas donc celui du « relativisme » historique, mais celui de la possibilité de penser l'hypothèse dans une phase historique où aucune forme d'existence ne semble lui être assignable, aucune pratique ne vient donner existence à l'hypothèse. D'où l'importance d'étudier la *crise* du mouvement communiste du XXème siècle : elle marque la séparation entre l'hypothèse et tout mouvement réel existant, en ébranlant par là la pensabilité de l'hypothèse elle-même, et rouvre par conséquent le problème du statut de l'hypothèse. Dans les derniers textes d'Althusser sur la crise du marxisme, un thème revient inlassablement : celui de la *finitude* de la théorie marxiste. Si notre hypothèse garde une valeur, la finitude de la théorie est *symptôme* de la finitude des formes d'existence de la théorie, donc des formes d'existence de l'hypothèse communiste elle-même. Mais qu'est-ce que la « finitude » dont parle Althusser ? Nous essayerons, à partir des analyses althussériennes, de dégager les caractérisations de cette finitude fournies par le philosophe, et de lire ces caractères de finitude de la théorie comme autant de symptômes de la finitude de l'existence politique du communisme (donc de la finitude du mouvement communiste du XXème siècle en tant que forme d'existence).

### *Une politique « finie » : déviation et dialectique*

Une des occurrences les plus cruciales du thème de la finitude est contenue dans la Préface au livre de Dominique Lecourt *Le cas Lyssenko. Histoire réelle d'une science prolétarienne*, intitulée *Histoire terminée, histoire interminable*. Il y est question précisément du statut de l'*erreur* : erreur *théorique*, bien sûr, consistant à affirmer et cautionner la ligne des « deux sciences », mais surtout erreur *politique*, puisque c'est bien du choix d'une *ligne* qu'il s'agit. Donc, qu'est-ce que l'*erreur* pour le marxisme et pour la politique communiste, et quelles formes peut prendre sa *rectification* ?

---

<sup>11</sup> Bien qu'il constitue une description pertinente de plusieurs variantes de la pensée communiste du XXème siècle, par exemple le marxisme historiciste italien, auquel le culte relativiste du fait accompli a été reproché par des penseurs catholiques tels qu'Augusto del Noce.

<sup>12</sup> L. Althusser, « Marx dans ses limites », *cit.*, p. 370.

« Combien de fois Lénine, qui (...) donnait à *l'erreur* un rôle privilégié dans le procès de rectification des connaissances, au point de lui conférer dans la pratique de l'expérimentation scientifique et politique une sorte de primat heuristique sur la « vérité », n'a-t-il redit : il est plus grave de s'aveugler et de se taire sur une défaite que de la subir, sur une erreur que de la commettre »<sup>13</sup>. Althusser essaye d'esquisser une *théorie de l'erreur* dans la politique communiste, voire de la *nécessité* de l'erreur pour cette politique – ce qui veut dire à la fois et indissociablement : nécessité pour l'erreur de se produire au cœur même de la politique du mouvement communiste, et nécessité pour ce mouvement de se confronter à ses propres erreurs, de reprendre *immer wieder* le travail de rectification. « Il faut bien considérer très sérieusement cette question du traitement des erreurs, pour bien peser ce que Lénine voulait dire quand il affirmait : le silence sur une erreur est plus grave que l'erreur commise. Car nous savons (...) que la lutte de classe ne se mène jamais dans la transparence, et que le prolétariat, qui mène la sienne, tout autre que celle de la bourgeoisie, n'est pas à lui-même transparent, classe composite, qui doit toujours forger son unité. C'est dans la lutte des classes que le prolétariat parvient à déchiffrer et affronter réellement les rapports de forces où il est engagé, parvient à conquérir peu à peu son unité et ses positions de classe et de lutte. C'est dans la lutte qu'il parvient à définir la « ligne » de son combat. Rien de cela ne se fait dans la clarté d'une pure conscience face à la pure objectivité d'une situation. Car tout ce procès est constitué et dominé par des rapports contradictoires qui ne se réalisent et découvrent que peu à peu, et peuvent réserver les surprises de l'anticipation (...) ou du retard (...). C'est pourquoi, prise dans un système de rapports qui la domine, la lutte de classe est nécessairement jalonnée d'erreurs (...). La possibilité de ces erreurs, tout comme la possibilité de déviations, est inscrite dans les rapports contradictoires qui dominent la lutte de classe. Même si elle a été annoncée d'avance par une minorité négligée, désavouée, désarmée ou battue, c'est toujours *après coup* que l'erreur est reconnue et dénoncée comme erreur (quand elle l'est !), c'est toujours après coup que la déviation est reconnue et dénoncée comme déviation (quand elle l'est !) »<sup>14</sup>.

Donc, l'erreur est rendue nécessaire par l'opacité d'une histoire conflictuelle. Ici, il faut faire quelques remarques avant de poursuivre la lecture. Premièrement, on remarquera qu'Althusser utilise *erreur* et *déviation* comme des *synonymes* : l'erreur théorique (ici : le soutien à la théorie pseudo-scientifique de Lyssenko) est toujours liée à une déviation politique (les politiques agraires et industrielles et la ligne stalinienne à l'égard de l'économie et du développement technologique). Deuxièmement, Althusser parle ici de *lutte de classe* (ou de *lutte des classes*) : la lutte de classe du prolétariat est la politique communiste elle-même. Or, dit Althusser, c'est la lutte de classe, donc cette politique, qui est *dominée* par les rapports de force qui lui imposent d'agir dans l'opacité. Par conséquent, la lutte de classe *dans son entièreté* – donc l'existence politique du communisme dans l'entièreté de ses formes, et y compris la théorie qui y est incorporée – est nécessairement exposée au péril de l'erreur-déviation. Donc, aucune de ces formes n'est à l'abri de l'erreur. Althusser ne fait que tirer les conséquences de ce constat lorsqu'il énonce une thèse dont on ne saurait surestimer l'importance, puisqu'elle concerne le mouvement communiste dans son *rapport spécifique à la vérité* : « Et, comme cette lutte [de classe], même pour ceux qui ont vu clair d'avance, se déroule sans aucune instance qui juge et tranche de haut, il faut ici parler, paradoxalement, d'*erreur sans vérité* et de *déviation sans norme*. Simplement, cet écart non maîtrisé, piétinement, aberration, défaite ou crise, qui lentement ou soudain se creuse dans le réel, sans vérité ni norme : voilà l'erreur et la déviation »<sup>15</sup>. « Erreur sans vérité » et « déviation sans norme » : il faut prendre au pied de la lettre ces formulations et en tirer les conséquences. Qu'est-ce qu'une « erreur sans vérité » ou une « déviation sans norme » ? Althusser l'a dit très clairement : une erreur et une déviation qui ne peuvent pas être identifiées comme telles à partir d'une « instance qui juge et tranche d'en haut ».

---

<sup>13</sup> L. Althusser, « Histoire terminée, histoire interminable », dans Id., *Solitude de Machiavel*, cit. p. 239.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

Mais une erreur et une déviation quand-même. La politique communiste, c'est-à-dire la lutte de classe du prolétariat, ne peut aucunement renoncer à opérer un démarquage entre une ligne « juste » et une « non-juste ». Une erreur relève d'une ligne non-juste, c'est-à-dire antagonique par rapport au communisme. Mais comment reconnaître une ligne antagonique au communisme ? La thèse d'Althusser est que cette reconnaissance ne peut advenir qu'*après coup*, par un effet de *Nachträglichkeit*, qui reconnaît la déviation dans ses *conséquences*. Le partage entre vérité et erreur existe, bien sûr, mais il n'est jamais établi à l'avance : la politique communiste ne peut pas s'installer d'emblée et une fois pour toute dans le lieu de la vérité – tout ce qu'on peut faire est de reconnaître l'erreur qui a abouti à des conséquences antagoniques par rapport au communisme, et de la *rectifier* autant que possible. Mais, comme aucune vérité n'est disponible à l'avance, la vérité ne se dévoilant que comme effet de la rectification, il n'existe pas de garantie que la rectification n'aboutira à des nouvelles erreurs, à des nouvelles déviations : ce risque est immanent au fait que la rectification elle-même n'est jamais à l'abri des rapports de force et de l'opacité qui dominent la lutte de classe (dont elle-même, d'ailleurs, est une des formes d'existence). C'est pourquoi Althusser insiste sur l'expression « courber le bâton ». Pourquoi courbe-t-on le bâton, disons du côté gauche, en engendrant par là le risque d'une déviation « gauchiste » ? Parce qu'il était déjà courbé, mais en direction de la déviation « droitière » ! La rectification ne s'opère jamais à partir d'une ligne qui serait toujours-déjà *droite*, et à partir de laquelle on pourrait juger a priori des déviations successives : la rectification n'est qu'une *courbure*, mieux : *une courbure de courbures*, déviation de déviations, un processus infini sans garantie qui n'est pas à proprement parler une *recti-fication*, un rendre-droit, un *faire-de-la-droite*, mais bien plutôt le processus contingent d'une recherche *d'orientation*.

Or, cette idée de la pratique politique communiste est de toute évidence inconciliable avec la position stalinienne (répandue bien au-delà des staliniens « officiels »), fondée, elle, justement sur la possibilité sans cesse affirmée d'occuper le lieu de la vérité, c'est-à-dire de disposer des moyens pour identifier a priori la bonne ligne et les déviations. Nous ne citerons ici que le texte de Slavoj Žižek, *Essai sur l'herméneutique stalinienne*<sup>16</sup>. S. Žižek affirme que « la différence stalinienne entre les "deux camps", la ligne de séparation *idéalisme/matérialisme* ou *métaphysique/dialectique*, n'est [que] le procès incessant du "rejet" des "monstres", des "chimères", etc. dans le but de garder l'universalité du genre dans sa "pureté", dans son propre — donc justement le contraire de la Différence signifiante qui toujours déjà entame et l'universalité du genre »<sup>17</sup>. Le stalinisme ne tolère pas l'immanence (même virtuelle) de l'erreur à la vérité : la bonne ligne est telle depuis toujours, et l'élimination des erreurs est moins un processus de *rectification* que de *purification*, dont le résultat sera la révélation progressive de la vérité, toujours-déjà donnée comme telle à l'Origine : « L'objet (toujours partiel) se divise en un "bon" et un "mauvais" objet (...) l'Histoire [du Pc(b)] caractérise les "monstres de la bande boukharinienne et trotskiste" comme "ces rebus du genre humain" (p. 384). Cette désignation est à prendre littéralement (...) du point de vue formel, il s'agit d'un genre qui se divise à son tour en deux espèces, une "bonne" et une "mauvaise", dont la "bonne" se divise à son tour en deux, etc. Dans cette opération, la "mauvaise" espèce (...) est littéralement le rebut du genre: ce n'est que la "bonne" (...) qui est sa véritable espèce (son propre). Par sa spécification, le genre n'est pas restreint, au contraire, il se purifie de ses rebus, puisque la "logique paranoïde" stalinienne est basée sur le fait que la diagonale entre la "dialectique" et la "métaphysique" et entre le "matérialisme" et l'"idéalisme" [c'est-à-dire entre la vérité et l'erreur] est à lire comme une ligne verticale, comme la ligne de séparation entre "deux camps", et non pas comme une transversale

<sup>16</sup> Cet essai initialement paru dans les actes du Colloque de Milan de 1977 *Généalogie de la politique* (Paris, UGE 10/18, 1978) est maintenant disponible sur le site [semimarx.free.fr](http://semimarx.free.fr).

<sup>17</sup> *Ibid.* S. Žižek rappelle que « la tradition marxiste est marquée tout entière par ce combat des « deux lignes » de la différence non-intégrée ou paranoïde et la différence intégrée ou signifiante. On peut trouver son écho même dans le fameux conflit chinois à propos de la question de savoir si l'un se divise en deux, ou bien si les deux s'unissent en un – conflit qui jouait le rôle, comme on le sait, d'une introduction dans la révolution culturelle! »

oblique »<sup>18</sup>. Autrement dit, cette pseudo-dialectique vise *l'expulsion* de l'erreur du champ de la vérité, au lieu de se confronter à l'impossibilité de s'installer dans ce champ (la vérité étant toujours-déjà prise dans le champ de l'erreur) : « Pas de propre sans rebut, pas de Parti sans les "éléments opportunistes". La proposition selon laquelle "Le Parti se fortifie en s'épurant des éléments opportunistes", prend de cette façon une tournure embarrassante : le seul moyen, pour le Parti, de se consolider, c'est son "épuration" de ces "éléments". C'est alors le Parti lui-même qui a besoin de ces éléments, de la même manière que la vérité a besoin du mensonge — le mensonge est donc, dans un sens strict, intérieur à la vérité, la ligne de séparation entre la vérité et le mensonge se place au dedans de chacun des deux membres. Cette intériorité de la ligne de séparation ne peut pas être admise par le discours stalinien. Ce discours veut garder sa "pureté" et aboutit alors au cul-de-sac décrit auparavant. Autrement dit, le discours stalinien vît dans l'illusion proprement imaginaire que le Parti, en tant que l'Idéal accompli, c'est-à-dire épuré jusqu'au fond de ces éléments, aurait été "l'unité d'action complète et absolue"(Staline), et non pas l'anéantissement du Parti lui-même »<sup>19</sup>. L'intériorité (à la politique communiste, donc au mouvement communiste lui-même) de la ligne de partage entre vérité et erreur est ce qui reste impensable pour le stalinisme, et que Louis Althusser a cherché au contraire de formuler. Žižek a essayé de formuler le même concept par des références hégéliennes, qu'Althusser aurait (peut-être) désavouées<sup>20</sup>. Dans un paragraphe intitulé *Pourquoi Staline rejette la négation de la négation*, Žižek revient sur cette position philosophique que Althusser avait crédité d'une heureuse rupture de la part de Staline avec le téléologisme hégélien : « Il apparaît que la ligne qui passe du genre abstrait à travers son rebut jusqu'à son propre imite la formule hégélienne de la "négation de la négation". D'une façon paradoxale, le genre, chez Hegel non plus, n'a qu'une espèce, et la différence spécifique coïncide avec la différence genre/espèce. Or cette espèce, selon Hegel, est justement la négation de l'universalité abstraite du genre, et le genre abstrait-universel est déjà en soi l'espèce, puisqu'il exclut l'espèce ; c'est-à-dire qu'il n'est pas l'universalité vraie, tout-englobante. Chez Hegel, les deux espèces de chaque genre sont alors le genre même et son espèce ; l'infinité vraie de l'universalité concrète est l'unité-dans-la-différence entre le genre et l'espèce, c'est-à-dire l'universalité qui inclut sa différence spécifique, sa négation-détermination. Dans la logique stalinienne, par contre, le point de départ, le genre abstrait-universel, n'englobe pas sa négation dans la négation de la négation (son propre), dans sa concrétisation — il l'exclut (...). Le court-circuit du discours stalinien consiste tout simplement en ce qu'il veut être les deux à la fois: le Tout et la Part(i). La Dialectique (ou le Matérialisme, ou le Parti) est, justement en un sens judiciaire, "toute la Vérité" : le genre, mais qui se définit à la fois comme espèce propre par opposition à l'espèce "fausse", au rebut du genre »<sup>21</sup>.

Pour Žižek, la négation de la négation n'est pas la restitution de la pureté du point de départ, mais, au contraire, la reconnaissance par le sujet de l'impossibilité de ce point de départ, l'intériorisation par la pensée du caractère imaginaire et intenable de toute plénitude de l'Origine – intériorisation qui force la pensée à une nouvelle « position ». La négation de la négation marque donc le moment de l'exposition suprême et définitive à la co-appartenance de vérité et erreur, au paradoxe de leur unité structurelle à tout moment de la pratique politique du mouvement communiste. Žižek et Althusser cherchent de penser par des moyens différents, voire opposés (respectivement : par une re-interprétation de la dialectique hégélienne et par un refus radical de toute dialecticité de l'histoire) la même chose (ou Chose) – un rapport nouveau de la politique à la vérité et à l'erreur : un rapport qu'on pourrait nommer, en flirtant quelque peu avec un jargon heideggerien, *errance*. L'errance constitutive de la politique communiste est ce rapport à la vérité et à l'erreur qui rend nécessaire l'intériorité réciproque de ces deux termes. Or, les pseudo-rectifications des dirigeants de

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Evidemment, la question de Hegel « n'est toujours pas réglée ». Elle ne pourra jamais être réglée par des tentatives d'établir laquelle des deux interprétations de Hegel – celle d'Althusser ou plutôt celle de Žižek – est « correcte ».

<sup>21</sup> *Ibid.*

l'URSS et des partis communistes « occidentaux », reviennent toujours à refouler cette errance nécessaire. Si « l'URSS vit dans un silence systématique sur sa propre histoire » ; si la période du « culte de la personnalité » n'a jamais été soumise à une analyse marxiste, recherchant « ses causes profondes dans l'histoire de la formation sociale soviétique, ses conflits de classe » ; si « les dirigeants soviétiques se sont refusés à affronter l'analyse marxiste de cette gigantesque erreur, enterrée, après ses millions de victimes, dans le silence d'Etat » ; eh bien tout cela n'est pas le fruit du hasard : « Le plus souvent l'aveuglement de fait, voulu ou accepté, sur les racines de l'erreur trahit en fait une certaine *politique* (...) tout comme il faut une volonté politique pour extirper l'erreur en ses racines, il faut aussi une volonté politique (...) pour *ne pas* l'analyser, *ne pas* l'extirper dans ses racines – une volonté de prendre son parti de l'erreur et des raisons politiques de la laisser persister en paix »<sup>22</sup>. Le refoulement de l'errance relève de la persistance du « stalinisme » dans une société apparemment normalisée et apaisée après les orages des années 1930 : « Le système répressif stalinien, camps compris, subsiste en URSS, comme y subsiste l'essentiel des pratiques staliniennes dans la vie sociale, politique et culturelle, et, derrière elles, l'essentiel d'une même ligne économiste doublée du contrepoint idéologique d'un humanisme verbal terriblement conformiste et pesant »<sup>23</sup>. Ces considérations amènent Althusser à poser la question cruciale, celle qui était *insoutenable*, tant pour le régime soviétique que pour la « dissidence » eurocommuniste : « La ligne et le gros des pratiques staliniennes, non analysées, poursuivent tranquillement en URSS et ailleurs leur carrière historique. Il crève les yeux que, si elles n'ont pas été analysées, c'est bien pour des raisons *politiques* : pour ne pas y toucher et pour qu'elle durent, car elles sont nécessaires à l'état des rapports sociaux existants. Mais alors, il faut complètement changer la question, refuser la dérisoire théorie d'un "accident" "spatio-temporel" survenu à un socialisme aussi imperturbable qu'une substance aristotélécienne, donc le couple et la distinction substance-accident, et se demander simplement, mais sérieusement : *quels sont donc les rapports sociaux qui constituent aujourd'hui la formation sociale soviétique ?* »<sup>24</sup>. La réponse – partagée par Charles Bettelheim – est que les rapports sociaux dominant en URSS sont toujours des rapports sociaux capitalistes. Cette thèse – apparemment paradoxale – deviendra plus intelligible par la suite.

#### *Généalogie de la séparation – Lénine au miroir de Kautsky*

Reprenons le fil conducteur de l'analyse de l'errance nécessaire de la politique communiste. Comme cette politique est l'existence même de l'hypothèse qui lui est immanente, force est de conclure que l'errance concerne l'hypothèse elle-même. L'hypothèse est toujours-déjà exposée à l'errance parce que la réalisation lui est nécessaire : par conséquent, il n'y a pas de garantie que les formes de la réalisation – toujours soumises à la « loi » de l'errance – ne finissent par détourner et effacer l'hypothèse dans son noyau essentiel. Comme ce noyau-« substance » n'existe que par et dans les « accidents » qui le réalisent, on comprend mieux pourquoi la distinction substance-accident critiquée par Althusser doit elle-même tomber. Les « accidents » sont les formes d'existence du mouvement communiste, dont le rôle est pourtant et justement *essentiel* – il y a nécessité de la contingence, essentialité de l'accidentel.

Althusser analyse un exemple de cette contingence ineffaçable, en étudiant les vicissitudes d'une formule célèbre léguée par Kautsky à Lénine : « Le socialisme et la lutte des classes surgissent parallèlement et ne s'engendrent pas l'un l'autre. La conscience socialiste d'aujourd'hui ne peut surgir que sur la base d'une profonde connaissance scientifique. En effet la science économique contemporaine (*sic*) est autant une condition de la production socialiste que, par exemple, la technique moderne, et malgré tout son désir le prolétariat ne peut créer ni l'une ni l'autre ; toutes deux surgissent du processus social contemporain. Or, le porteur de la science ce n'est pas le

<sup>22</sup> L. Althusser, « Histoire terminée, histoire interminable », cit. p. 241.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 242-243.

prolétariat, mais *les intellectuels bourgeois* (souligné par Kautsky) : c'est en effet dans le cerveau de certains individus de cette catégorie qu'est né le socialisme contemporain (...). Ainsi donc la conscience socialiste est un élément importé du dehors (*von aussen Hineingetragen*) dans la lutte de classe du prolétariat, et non quelque chose qui en surgit spontanément (*urwüchsig*)... »<sup>25</sup>.

Althusser rappelle que « Lénine devait, dans *Que faire ?* citer en faveur de sa lutte contre le spontanéisme économiste (contre ceux qui croyaient à la toute puissance de la lutte de classe économique et refusaient toute lutte politique) les phrases mêmes de Kautsky (...). Pourtant Lénine ne mettait pas l'accent, comme Kautsky, sur les intellectuels seuls "détenteurs de la science" (...). Lénine avait d'autres objectifs en tête, qui ressortent clairement de *Que faire ?*, la nécessité absolue d'une théorie révolutionnaire et d'un parti de "révolutionnaires professionnels" pour faire face aux problèmes de la clandestinité. Il devait s'en expliquer à maintes reprises dans la suite, contre ceux qui l'accusaient de vouloir soumettre la conscience ouvrière (...) à la "science" des intellectuels extérieurs par nature au prolétariat, et qui l'accusaient, de ce fait, de vouloir consacrer la toute-puissance des dirigeants intellectuels sur les militants et les masses elles-mêmes »<sup>26</sup>. Donc, Lénine s'explique : « *Que faire ?*, par la polémique, corrige l'économisme (spontanéiste). Considérer le contenu de cette brochure *en faisant abstraction de cette tâche* serait erroné (...) *aujourd'hui* l'idée d'une organisation de révolutionnaires professionnels a déjà totalement triomphé. Or cette victoire n'eût pas été possible si l'idée n'en avait été poussée au premier plan, si on ne l'avait pas "exagérément" inculquée aux gens (...) *Il n'avait pas été non plus dans mes intentions* d'ériger au IIe Congrès les formulations (sur la spontanéité et la conscience, sur le parti, etc.) en une sorte de programme, un énoncé des principes particuliers. Bien au contraire, j'usai d'une expression qui devait par la suite être souvent citée, celle du bâton tordu. *Que faire ?* disais-je, redresse le bâton tordu par les "économistes" »<sup>27</sup>. Mais Althusser remarque l'insuffisance de ce retour de Lénine sur cette formule : « Il serait fort intéressant de se demander alors pourquoi, malgré l'interprétation sans équivoque de *Que faire ?*, *Que faire ?* n'a cessé de donner lieu à des interprétations équivoques, et massivement hostiles à l'interprétation de Lénine. C'est sans doute le cours des luttes de classe qui en a décidé, mais la lettre même des formules employées par Lénine a incontestablement contribué à cette contre-interprétation. De fait Lénine reprenait bel et bien à son compte les formules de Kautsky. Ecrites, réécrites de la plume même de Lénine, les formules de Kautsky ont été imputées à Lénine »<sup>28</sup>. Il faut souligner la portée de ce qu'Althusser vient de dire : au fond, Lénine aurait été pris au piège *par des mots*, par une force inhérente à des mots véhiculant un ensemble de significations sédimentées indépendantes des intentions du locuteur, et ineffaçables par celles-ci : « De fait une formule écrite par un auteur qui se trouve en position de faire autorité, survit au sens objectif de son usage dans une conjoncture donnée, où cet usage n'était équivoque du tout, et la voilà retournée contre celui qui s'en est légitimement, alors, servi. Les circonstances passent, mais des phrases restent, qui peuvent servir de point d'appui et même de fixation pour une interprétation ou même une tendance équivoque ou franchement hostile »<sup>29</sup>. Les mots se détachent de leur contexte originaire et sont pris dans un jeu de forces qui leur impose des glissements imprévisibles et indéfinis. C'est pourquoi il faut renoncer à les restaurer dans leur sens « propre », et se consacrer plutôt à les soumettre aux « bons » glissements : la thèse de l'errance originaire est confirmée. Mais Althusser ajoute ici quelque chose, qui a partie liée avec la « bévue » de Lénine à l'égard des effets de (ses propres) mots : « Lénine (...) ne s'est pas posé le problème du retentissement politique de la lettre de ses propres citations ou de ses propres expressions (...). Car à voir les choses de près le "problème d'actualité" que devait affronter Lénine en 1902 n'avait vraiment pas grand-chose à voir avec le problème de Kautsky, et il pouvait parfaitement se régler par des formules de Lénine lui-même qui eussent alors été adéquates à leur objet. Pourquoi Lénine s'est-il donc autorisé à introduire dans son texte cette énorme citation de Kautsky ? (...) Il avait sans doute besoin de

<sup>25</sup> Cité par Althusser dans « Marx dans ses limites », cit., p. 374.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>27</sup> Cité par Althusser dans « Marx dans ses limites », cit., pp. 375-376.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 376-377.

s'appuyer sur une "autorité" (celle de Kautsky) mais ce besoin n'a rien de clair »<sup>30</sup>. Pourquoi Lénine a-t-il eu besoin de faire intervenir la formule de Kautsky ? Cette question est de la plus grande importance, d'autant plus qu'Althusser impose un étrange détournement – presque une palinodie – à ses analyses sur la « circulation » des mots à l'intérieur du mouvement communiste. Si l'attention était portée d'abord sur la variabilité de la signification des mots et des formules, toujours soumise aux aléas de la lutte des classes, Althusser privilégie maintenant une certaine *inertie* des significations, une certaine résistance du sens immanent à leur contexte originare : « Lorsque dans des phénomènes de ce genre (...) une tendance reprend, aussi forte que l'ancienne, les formules mêmes de l'ancienne tendance, alors tous les scrupules d'intelligence du phénomène (pourquoi cette reprise ? etc.) sont balayés par l'évidence. De fait (...) sur la question de la production de la théorie marxiste par des intellectuels bourgeois, extérieurs au mouvement ouvrier (...) la tendance mécaniste-idéaliste était bien déjà dans Kautsky, parfaitement homogène à sa conception du marxisme et à sa pratique de dirigeant de la deuxième Internationale : et elle lui a survécu, comme ont survécu ses adversaires, qui, étant aussi à l'occasion ou avant tout parmi les adversaires de Lénine, ont du coup pris Lénine sous leur feu et lui ont imputé, pour les condamner chez lui, les thèses de Kautsky »<sup>31</sup>. Donc, Lénine a été pris au piège par la *persistance* du sens des mots autant (et plus) que par la *variabilité* de leurs significations ; la capacité des formules politico-théoriques (n'oublions jamais que la théorie est incorporée au mouvement communiste) de conserver leurs significations originaires *et d'orienter leurs effets successifs* a introduit un rapprochement involontaire entre la « ligne » de Kautsky et celle de Lénine. Rapprochement involontaire, certes, mais loin de se réduire à une équivoque ou à un jeu de mots. Althusser avoue que, quant à la similitude entre les positions de Lénine et celles de Kautsky, les adversaires de Lénine « ont aussi su trouver dans Lénine d'autres apparences réelles ou subjectives qui allaient dans le même sens »<sup>32</sup>. Ce qui revient à dire, même avec quelques réticences, que, en exprimant par les mots de Kautsky sa position à l'égard de la pratique politique communiste telle qu'elle a été exposé dans *Que faire ?* Lénine accomplissait un acte lourd de conséquences : en reprenant à son compte la formule qui exprimait l'orientation « naturelle » de Kautsky, Lénine a « tordu » ses propres orientations en direction des positions kautskiennes.

En établissant une continuité entre ses propres positions et celles de Kautsky, Lénine a fourni des armes à tous ceux qui visaient à réactiver des aspects des positions kautskiennes à l'intérieur du mouvement révolutionnaire russe. Or, de quels aspects du « kautskisme » s'agissait-il ? Althusser l'a très clairement explicité : « Derrière la conception générale, sous la deuxième Internationale du début du XXe siècle, d'une théorie – "*science produite par des intellectuels bourgeois*" et "*introduite de l'extérieur dans le mouvement ouvrier*", se profilait bel et bien toute une représentation idéaliste et volontariste des rapports (...) du parti au mouvement des masses, donc aux masses, et finalement des rapports entre les dirigeants et les militants. Or cette représentation ne pouvait que reproduire, en dernière instance, les formes bourgeoises du savoir, c'est-à-dire de sa production et de sa détention, d'une part, et les formes bourgeoises de la détention et de l'exercice du pouvoir d'autre part, toutes formes dominées par la *séparation* entre le savoir et le non-savoir, entre les savants et les ignorants, entre les dirigeants qui détiennent le savoir, et les dirigés réduits à le recevoir du dehors, et d'en haut, parce qu'ils en sont, par nature, ignorants »<sup>33</sup>.

Cette *séparation* est nécessaire à la pratique politique d'un Kautsky : dans la mesure où les partis de la deuxième Internationale étaient devenus des appareils légitimes de la politique parlementaire, des machines pour la construction du consensus parmi les classes laborieuses (et pour l'intégration de celles-ci à la politique d'Etat), les institutions étatiques devenaient le seul cadre de leur action ; et cela ne pouvait qu'entraîner l'acceptation, la fixation et l'institutionnalisation, *au cœur même des*

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 377-378.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>32</sup> *Ibidem*,

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 378-379.

*formes d'existence du mouvement ouvrier*, des caractères fondamentaux de la politique étatique : séparation entre dirigeants et exécutés, séparation entre « experts », porteurs de « compétences », et masses « ignorantes », séparation – dans les contextes les plus « démocratiques » – entre représentants et représentés. L'existence de ces séparations devient la forme même d'existence du mouvement ouvrier sous la deuxième Internationale, et c'est pourquoi le « Pape rouge » Kautsky s'attache à *théoriser* la séparation comme un principe théorique : Kautsky fait de ces données structurelles de la pratique politique social-démocrate un principe nécessaire à l'existence de tout mouvement socialiste en tant que tel. Donc, cette théorie *ad hoc* est parfaitement adéquate à la pratique qu'elle justifie – mais il n'en va pas de même pour Lénine, qui, lui, est un théoricien, et un politique, du *dépérissement de l'Etat*, de la rupture puis de l'épuisement de tout appareil *séparé* des masses (la trop célèbre cuisinière qui sera en mesure de diriger l'Etat...). Pour lui, donc, toute séparation entre direction et exécution ne pourra être que *provisoire*, et jamais institutionnelle. En effet, il insiste que, dans *Que faire ?*, la théorisation de la nécessité d'une avant-garde ne concernait que la conjoncture anti-spontanéiste. Cela ne l'a pas empêché d'emprunter à Kautsky des formules qui ont imposé à cette théorisation « en conjoncture » la forme d'une théorie générale sur la nécessité de la séparation : par-là même, une continuité était établie qui aurait permis à toute tendance *visant à reproduire dans le parti révolutionnaire la séparation en vigueur chez les partis parlementaires de la deuxième Internationale* de se réclamer des mots de Lénine. Evidemment, ces tendances n'ont pas été « créées » par ces mots ; mais l'emprunt de Lénine à Kautsky leur a fourni les moyens de se cristalliser autour d'une tradition politique, d'une légitimation théorique, qui renouait avec l'« aura » d'autorité et de prestige historique et intellectuel du mouvement socialiste allemand. Par cet emprunt, Lénine contribuait à la construction du « léninisme », formation idéologique indépendante de Lénine lui-même, fondée sur le primat du Parti sur les classes exploitées, des cadres sur les masses, des dirigeants sur les militants, des experts techniciens sur les producteurs immédiats, des appareils de l'Etat post-révolutionnaire sur toute forme d'auto-organisation et d'auto-gouvernement. Cette formation idéologique accompagnera toute l'histoire du mouvement communiste du XXème siècle, jusqu'aux expériences-limites qui précéderont sa dissolution (et qui seront souvent violemment hostiles à toute forme de séparation : c'est le cas, pour ne citer que deux exemples passablement « refoulés », de la Révolution Culturelle chinoise et du mouvement de 1977 en Italie). On pourrait jouer avec le jargon heideggerien, et considérer l'acte par lequel Lénine empruntait sa formule à Kautsky comme un envoi historial, un *Ge-Schick*, un acte d'interprétation, nécessairement biaisé, imposant comme conséquence involontaire une direction déterminée à un processus historique (et qui ne devient accessible à la problématisation que lors de l'épuisement du processus en question). L'interprétation du Parti révolutionnaire comme quelque chose dont la théorisation adéquate aurait pu être trouvée chez la théorie kautskienne de la séparation dirigeants/dirigés a puissamment contribué à déterminer une forme d'existence spécifique du mouvement communiste, donc de l'hypothèse communiste – une forme qui était désormais en crise lors de sa problématisation par Althusser (et d'autres). Il faut absolument éviter de considérer cette interprétation comme la *cause* de la forme d'existence du mouvement. Néanmoins, la formation idéologique bâtie sur cette interprétation a contribué à rendre impossible la mise en question de cette forme d'existence qui est restée dominante dans le mouvement communiste jusqu'à son écroulement. L'« envoi historial » léniniste a *refoulé* la contingence de ce qui s'est passé entre Kautsky et Lénine et le contexte aléatoire de l'écriture de *Que faire ?*; par-là, par cette fixation dans les principes théoriques du thème de la séparation, toute la thématique du dépassement de la séparation, et finalement du dépérissement de l'Etat, a été rendue invisible, et n'a connu qu'une existence souterraine, clandestine, voire hérétique, dans un mouvement communiste qui reproduisait de plus en plus les formes de la politique étatique.

*L'obstacle de l'Etat*

Je crois que cette interrogation sur le rapport entre l'Etat et la forme d'existence du mouvement communiste, et précisément sur les différentes modalités de son *étatisation* (Parti qui devient Etat à l'Est, parti qui s'intègre à l'Etat à l'Ouest), constitue le véritable *noyau* des dernières réflexions d'Althusser. Il n'a eu de cesse de revenir sur les raisons qui ont empêché le mouvement communiste de se poser radicalement la question de son devenir-étatique. Il a même accepté – apparemment – la thèse de Norberto Bobbio selon laquelle le marxisme aurait été dépourvu d'une théorie de l'Etat, mais en la détournant radicalement par rapport aux visées du philosophe italien. N. Bobbio, en tant que théoricien des règles formelles de la démocratie, reprochait depuis les années Cinquante aux communistes de négliger systématiquement la *validité* universelle et permanente des formes étatiques libéral-démocratiques : «Même en partant de la conception marxiste de l'Etat, selon laquelle l'Etat est un ensemble d'appareils et de mécanismes capables d'assurer le pouvoir, la forme du régime n'a pas un caractère finalisé mais instrumental. Comme tout instrument, cet ensemble de moyens technico-juridiques qui caractérisent une forme déterminée de régime, peut être lui-même utilisé par toute personne ayant compris les secrets de son mécanisme. Devant un instrument quelconque, on ne se demande pas si celui qui l'a inventé est bon ou mauvais, s'il est un ennemi ou un ami, mais seulement si l'instrument est conforme au besoin, ou, comme on dit, s'il est fonctionnel. Face à ce mécanisme complexe et fragile qu'est l'Etat libéral, il est ridicule de se demander s'il a été inventé par la classe bourgeoise : il s'agit de savoir s'il permet de garantir certaines valeurs fondamentales, auxquelles tous les hommes en tant que telles sont attachés (bourgeois ou prolétaires, chinois ou anglais, clercs ou laïcs), telles la liberté et la sécurité (...) Il est sans doute exact que, entre les mains de la bourgeoisie, la machine juridique de l'Etat garantit davantage de liberté et de sécurité aux bourgeois qu'aux prolétaires. Mais ceci n'enlève pas de valeur à la machine qui n'est pas responsable de la manière dont on se sert d'elle »<sup>34</sup>. Toute l'argumentation de Bobbio repose sur une série évidente de présuppositions qui la rendent a priori piégée : d'abord, il s'agit de présupposer que « tous les hommes en tant que tels » partagent les mêmes exigences de liberté et sécurité. Or, ces valeurs ne vont nullement de soi, bien au contraire elles n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un schéma anthropologique libéral : on pourrait très bien imaginer une pratique politique axée sur le primat de l'invention et de la décision collectives à grande échelle, impliquant par-là même l'exposition au *risque* absolu que toute création véritable entraîne. S. Žižek nous rappelle que tel est bien le cas de la politique jacobine, fondée, tout comme l'hypothèse communiste, sur « l'idée que l'humanité en tant que sujet collectif avait la capacité de limiter (...) le développement socio-historique impersonnel et anonyme, de le conduire dans la direction désirée »<sup>35</sup>. De toute évidence, une telle politique expose les sujets à l'*insécurité* absolue inhérente à tout véritable *passage à l'acte*, qui, pour le lacanien Žižek, ne s'accomplit que dans la rupture avec l'Autre, fournisseur de garanties et « sécurité » – c'est pourquoi le libéralisme, visant une normalisation de l'agir renfermé dans le cadre des intérêts calculables, est toujours soucieux de « sécuriser » les conduites... Bobbio suppose également que les critiques communistes de l'Etat concernent l'origine de classe de celui-ci. En réalité, la critique « classique » de l'Etat (celle de Lénine, par exemple) concerne son statut d'appareil « séparé », qui reproduit spontanément l'inégalité entre les masses et ses gouvernants. Cette séparation est ce qui rend impossible une véritable auto-détermination collective, c'est-à-dire le processus d'auto-décision des masses : la séparation constitutive de l'Etat rend impossible l'immanence à soi-même du passage à l'acte collectif, dans la mesure où les « acteurs » de la politique étatique sont définis par la scission entre gouvernants et gouvernés, représentants et représentés. Ils sont par conséquent des *acteurs*, mais pas des *agents*, parce que l'agir implique justement que tout passage à l'acte ne s'autorise que de lui-même, qu'il ne se confronte qu'à soi-même dans le processus de son autoréalisation, en excluant par-là toute médiation par des règles et des rôles préétablis. Par conséquent, la « neutralité » de l'Etat, sa nature d'outil, est loin d'être uniquement une « conquête civile » (p. 168) – elle est plutôt la forme qui correspond à l'impossibilité des grandes créations politiques collectives. Toute la ruse

<sup>34</sup> N. Bobbio, «Démocratie et dictature» (1954), réédité dans *Dialectiques*, p. 167.

<sup>35</sup> S. Žižek, Introduction à *Robespierre : entre vertu et terreur*, Stock, Paris, 2008, p. 60.

de Bobbio consiste à poser comme universellement acceptable justement ce qui pour les communistes devrait être en question, c'est-à-dire la transcendance d'un appareil séparé garantissant à des citoyens parfaitement atomisés la « sécurisation » de leurs jouissances privées, à l'abri (et exclus) de tout passage à l'acte collectif et auto-immanent. Les thèses de Bobbio deviendront une référence incontournable pour la gauche italienne lorsque celle-ci aura renoncé à toute politique « jacobine », et par-là, à toute analyse du pouvoir tel qu'il s'exerce justement par la séparation « neutralisante » de l'appareil étatique<sup>36</sup>.

Donc, la « théorie de l'Etat » dont le manque Bobbio reproche aux communistes n'est qu'une *description* de cet appareil séparé. Mais accepter ce terrain équivaut à renoncer à l'hypothèse communiste elle-même : et c'est justement ce à quoi aboutiront les Partis eurocommunistes dès qu'ils cesseront de reconnaître les effets de pouvoir déterminés exercés par le caractère « séparé » de l'Etat. Voilà pourquoi Althusser, lui, essaiera au contraire de détourner le slogan de Bobbio (*Le marxisme n'a pas de théorie de l'Etat*) : il s'agira pour lui de radicaliser la critique de l'Etat, jusqu'à penser l'extériorité nécessaire de l'agir politique émancipateur à la sphère étatique. Les limites du marxisme, ses difficultés à penser la période stalinienne et la structure du pouvoir en URSS, ne peuvent pas être dépassées en suivant les suggestions de Bobbio, c'est-à-dire en renonçant à critiquer la forme étatique de la politique : bien au contraire, il s'agira de démontrer que le blocage de la politique communiste relève, à l'Est comme à l'Ouest, d'un même phénomène d'*étatisation* du mouvement communiste – étatisation où coïncident en dernière instance l'acceptation aveugle de l'Etat libéral par l'eurocommunisme et les pratiques du Parti-Etat dans les pays socialistes.

Selon Althusser, « il semble que, pour Marx, le fait de l'organisation n'ait pas posé de problème théorique particulier : tous les problèmes étant comme d'avance résolus dans la transparence d'une communauté de volonté et de conscience constituée par des adhérents libres et égaux – anticipation de la libre communauté sans rapports sociaux du communisme »<sup>37</sup>. Or, cette position de Marx est de toute évidence insuffisante, et on en a déjà vu la raison : l'hypothèse communiste doit se réaliser, c'est-à-dire, le communisme ne peut exister que comme passage à l'acte, comme inhérent à la pratique qui en constitue la forme d'existence. Cela suppose de prendre théoriquement en compte cette forme en tant que forme d'organisation des pratiques politiques susceptibles de réaliser l'hypothèse. Selon Althusser, cette prise en compte a manqué aux marxistes : « L'idée, dont le mouvement ouvrier devait faire l'expérience historique, que, pour durer et assurer son unité de pensée et d'action, toute organisation doit se donner un appareil, qu'il n'est pas d'organisation sans appareil, – et que la division entre l'appareil et les militants peut reproduire la division bourgeoise du pouvoir et poser de redoutables problèmes, pouvant finir dans des tragédies, cette idée ne

---

<sup>36</sup> D'ailleurs, les admirateurs de Bobbio sont très discrets sur des passages comme celui-ci : « Il semble que, avec la consolidation progressive du régime soviétique, de grands pas en avant soient faits vers l'Etat de droit. La preuve : le désaveu des doctrines juridiques extrémistes de Pasukanis et compagnie, pour qui le droit était une superstructure de la société bourgeoise destiné à disparaître avec l'avènement de la société socialiste. On assiste même à une redécouverte, due à l'école de Vyshinky, du droit conçu comme ensemble de normes coercitives imposées par la classe dominante pour sauvegarder les relations sociales qui lui sont avantageuses. Cette nouvelle définition pose à nouveau le problème du droit en des termes identiques à ceux de la doctrine bourgeoise la plus avancée (Kelsen), en le considérant comme une technique spécifique pour l'organisation d'un groupe social » (N. Bobbio, cit. p. 168). Bobbio glisse sur le fait que E. B. Pasukanis fut « désavoué » par voie de liquidation physique dans les années Trente, une période où l'on assista à de nombreuses prouesses juridiques de la part de ce Vyshinsky si proche de la noble tradition kelsenienne... On aurait tort de ne voir, dans ces lignes, que de la myopie ou du cynisme (pourtant incontestables) : ce qui importe de souligner est que pour Bobbio les valeurs « universelles » de la séparation des appareils étatiques valent bien qu'on ôte la garantie de sécurité à ceux qui menacent justement cette séparation. La définition instrumentaliste et formaliste de l'Etat recèle donc un noyau de « valeurs » tout à fait substantielles – celles de l'anthropologie « bourgeoise » de l'*homo œconomicus* – dont la conservation peut demander de suspendre les garanties de sécurité et liberté qui en découlent (justement parce que celles-ci n'en découlent qu'à certaines conditions, celles de l'individualisme propriétaire, qu'une politique d'émancipation radicale ne peut pas remplir).

<sup>37</sup> L. Althusser, « Le marxisme aujourd'hui », cit., p. 304.

pouvait venir à Marx. Mais elle n'a jamais été abordée par ses successeurs comme question théorique »<sup>38</sup>.

Pourquoi cette idée ne pouvait-elle venir à Marx ? Parce que Marx était d'abord concerné par l'affirmation de l'hypothèse, et, bien sûr, par l'attribution à l'hypothèse d'un index de réalisation nécessaire – donc par l'affirmation de l'hypothèse comme *virtuellement réelle*, comme nécessairement incorporée à des pratiques réelles. Mais, justement, le problème de la nature de ces pratiques n'était pas encore à l'ordre du jour : elle le deviendra après l'échec de la Commune en 1871, qui marquera un recul des activités révolutionnaires dans tout le Vieux Continent. Ici, on peut reprendre les remarques d'Alain Badiou : « [La première séquence de l'hypothèse communiste] est close par la nouveauté saisissante et l'échec radical de la Commune de Paris. La Commune a été la forme suprême de cette combinaison de mouvement populaire, de direction ouvrière et d'insurrection armée (...). La deuxième séquence va de 1917 (la Révolution russe) à 1976 (la fin de la Révolution culturelle en Chine, mais aussi la fin du mouvement militant surgi partout dans le monde aux alentours des années 1966-1975) (...). Cette deuxième séquence (...) est dominée par la question (...) : Comment être victorieux ? Comment, contrairement à la Commune de Paris, durer face à la sanglante réaction des possédants et de leurs mercenaires ? Comment organiser le nouveau pouvoir (...) de façon à ce qu'il soit à l'abri de sa destruction par ses ennemis ? La grande question de Lénine est de répondre à ces questions (...). Cette obsession de la victoire (...) s'est concentrée dans les problèmes de l'organisation et de la discipline, elle est tout entière contenue, à partir de 1902 et du *Que faire ?* de Lénine dans la théorie et la pratique du parti de classe, centralisé et homogène »<sup>39</sup>. Donc, pour Marx le problème est : le communisme doit se réaliser *en tant qu'acte, c'est-à-dire dans des pratiques* ; pour Lénine, le problème est : *quelles sont les formes organisationnelles qui permettront à ces pratiques de survivre, de s'installer durablement et de prospérer ?* On voit très bien que le passage d'un questionnement à l'autre, bien qu'occasionné par une conjoncture historique, n'en est pas moins implicite dans la détermination marxienne originale du communisme comme *mouvement réel* (et non comme perspective éthico-idéale, projet utopique, ou mot d'ordre cimentant des rassemblements identitaires). Le problème de l'organisation se pose dès qu'il s'agit de conserver le mouvement dans l'existence nécessaire à l'hypothèse ; et, dès que le problème de l'organisation est posé, la voie est ouverte au problème de sa *performativité* face au pouvoir d'Etat.

D'où la nécessité, dont Althusser s'était aperçu, d'une *théorie de l'organisation communiste*. Une théorie matérialiste qui soit en mesure de prendre en compte la nature d'appareil matériel de l'organisation, et d'en finir avec l'« idée transparente de l'organisation » (p. 305) qui ne voit dans celle-ci que l'incarnation des idées, des projets et des volontés. Au contraire, il faut analyser l'efficacité spécifique des appareils en tant que tels, parce que c'est de cette efficacité, c'est des effets exercés par tout forme organisationnelle en tant qu'elle est une telle forme, qui dépend la réalisation de l'hypothèse – plutôt que d'*autre chose*. Parce que, on peut l'anticiper, le problème de l'organisation ne concerne pas que sa capacité de donner une durée et une puissance aux pratiques – il concerne également le risque que, sous l'emprise des nécessités de « durer », la forme d'organisation ne transforme les pratiques destinées à réaliser l'hypothèse en quelque chose de complètement différent, en les indexant sur d'autres principes incompatibles avec l'hypothèse.

### *Au-delà de l'Etat et du Parti*

Quoi qu'il en soit, il faut souligner comme cette percée althussérienne marque un point de non-retour pour toute analyse du communisme du XXe siècle. Althusser accède à une intuition de ce qu'aurait pu être un matérialisme historique appliqué au mouvement communiste – auto-réflexion dont la formule théorique avait été rêvée et cherchée par des théoriciens comme Karl Korsch ou

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>39</sup> A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, cit. pp. 141-143.

Gramsci, mais qui était presque toujours restée, chez eux, en-deçà de la question de l'organisation en tant que producteur d'effets « de dérive ». Althusser suggère d'envisager l'appareil organisationnel comme une structure irréductible à l'expression matérielle des « idées », mais plutôt comme une réalité qui produit et conditionne des gestes, des actions, des énoncés, et qui reste, par conséquent, toujours en excès par rapport à la pensée explicite, tout en produisant constamment de la pensée.

L'analyse de l'emprunt léninienne à Kautsky est révélatrice. Dans ce contexte-là, les idées claires et distinctes, c'est-à-dire les théories et les principes stratégiques, avaient une importance bien moindre que les formules, les effets performatifs des mots et des noms, les conditions d'énonciation et de transmission des énoncés qui reliaient les différents acteurs, etc. La *translatio* d'une composante de la politique parlementariste kautskyenne au sein du bolchevisme, et la construction de la formation idéologique « léniniste », ont été opérées de façon impersonnelle par le réseau de *media* composant la configuration « Deuxième Internationale ». Ce réseau garantissait les liens et les circulations entre les innombrables pratiques et formes de vie censées réaliser l'hypothèse dans le réel. Mais la forme même de ce réseau produisait des effets impensés destinés à biaiser et détourner l'hypothèse elle-même : les pratiques étaient soumises à un fléchissement imposé par la structure même qui en garantissait l'existence face au pouvoir d'Etat.

Et ces effets, ce fléchissement, sont restés un impensé pour le mouvement communiste, justement parce que l'exigence de trouver les moyens les plus aptes à garantir la confrontation à l'Etat impliquait un refoulement des effets de ces moyens sur l'existence même de ce qu'il s'agissait de garantir. En laissant de côté les grands textes théorico-politiques, ou en les replaçant dans le contexte de leur production-circulation-traduction, en se concentrant sur les pratiques « diffuses » de communication, translation, fixation e/ou détournement d'énoncés, conduites, formules, etc., donc sur les effets de pensée immanents à une forme de vie globale, Althusser a essayé de fournir un point de vue matérialiste sur l'histoire du mouvement communiste. Un point de vue qui renoue avec la thèse de la finitude, en explicitant toutes les implications : le mouvement communiste est un contexte pluriel et contradictoire qui ne peut jamais atteindre l'auto-transparence qui lui serait nécessaire pour (se) garantir la justesse de la Ligne. En tant que lien social global, le communisme est, comme tout autre lien social, *pas-tout*, différent de lui-même, impuissant à jamais à rattraper ses propres dérives, qui, elles, coïncident finalement avec son existence matérielle. Force est de constater que la finitude est impliquée nécessairement par la thèse marxienne de la réalisation : si le communisme est immanent aux pratiques, il est soumis à la loi qui impose à toute pratique une opacité nécessaire et constitutive, une division interne qu'on peut déplacer (en courbant le bâton dans des directions opposées...) sans jamais arriver à l'effacer. Par-là, la finitude de la pratique politique communiste coïncide avec l'absoluité de l'acte : l'acte ne se soutient que de lui-même *justement parce qu'il n'y a pas de regard en survol possible sur l'ensemble des pratiques*. Le communisme, déterminé par Marx comme intrinsèquement lié à l'acte qui l'instaure, ne peut se fonder que sur ce même acte parce que l'opacité de la pratique empêche justement de s'installer dans une norme extérieure à une pure puissance d'auto-instanciation. On voit donc que Marx, en liant hypothèse et réalité, a exposé l'hypothèse à la dispersion nécessaire de l'historicité, et, par le même geste, a assigné à cette même hypothèse une puissance absolue d'autodétermination, au-delà de toute norme transcendant l'auto-instauration de l'acte.

Donc, s'il manque à Marx une théorie de l'Etat, il s'agit d'un manque qui concerne les liens entre l'Etat et la causalité de l'impensé organisationnel : « De même que Marx se donnait une idée transparente de l'organisation, de même il n'a jamais abandonné sa vieille conception transparente de l'idéologie comme "conscience" ou ensemble d'idées, sans parvenir à en concevoir la matérialité, c'est-à-dire la réalisation matérielle dans des pratiques réglées par des appareils fonctionnant comme "formes de l'idéologie dominante", sous la dépendance de l'Etat »<sup>40</sup>. Et c'est l'existence même de ces appareils régleurs de pratiques, leurs conditions d'existence en tant

---

<sup>40</sup> L. Althusser, "Le marxisme aujourd'hui", cit. p. 305.

qu'ensemble structuré, qui produit et reproduit une dérive tendancielle vers l'étatisation : « Pour que le parti fût unifié dans sa pratique d'organisation, sûr de sa cause et de son avenir dans une période dramatique, il ne lui fallait rien moins que la garantie proclamée de la Vérité de son idéologie, et de l'unité sans faille de sa théorie et de sa pratique. Et comme le Parti comporte nécessairement un appareil, la tentation était grande que la direction de cet appareil s'attribuât la garantie idéologique d'une sorte de Savoir Absolu, au point de ne plus apercevoir la fonction idéologique de ce savoir confondu avec son pouvoir, et donc les risques de cette confusion. Au point même de ne plus apercevoir que cette fonction méconnue de l'idéologie pouvait finir par reproduire dans le parti même, dans la différence entre ses dirigeants et ses militants, la structure même de l'Etat bourgeois, qui est séparation entre "les gouvernants et les gouvernés" »<sup>41</sup>. Donc, voilà ce qu'Althusser entend exactement par « manque d'une théorie de l'Etat » : « Pour voir que l'influence reconnue de l'idéologie bourgeoise sur le mouvement ouvrier ne concernait pas seulement des "idées" ou des "tendances", mais se réfléchissait aussi dans la matérialité des structures d'organisation, tendant à reproduire la structure de l'Etat existant, c'est-à-dire de l'Etat bourgeois, il eût fallu une théorie matérialiste de l'idéologie, de l'Etat et du parti »<sup>42</sup>. Il ne s'agit aucunement de faire une « théorie » des bienfaits universels de l'Etat (ce qui était prôné par Bobbio, que les communistes italiens rallieront), mais de se donner les moyens de contrecarrer l'étatisation du mouvement communiste, sa tendance à mimer les formes de l'Etat – tendance engendrée par sa nécessité de se doter d'un appareil en mesure de faire face au pouvoir d'Etat. Le but d'Althusser est d'aboutir à une *emendatio* radicale, ne visant pas que la théorie, mais toute la configuration réelle que le mouvement communiste a connue au moins depuis la défaite militaire et organisationnelle de la Commune. La première « émendation » avait abouti à fournir à la réalisation de l'hypothèse une puissance considérable face à l'Etat bourgeois, mais au prix d'en reproduire certaines formes – ce qui, à l'heure de la « crise » du marxisme, semblait bien constituer un obstacle majeur à l'égard de l'hypothèse elle-même<sup>43</sup>.

### *Le dernier défi d'Althusser*

Voilà le contexte nécessaire à la compréhension des positions soutenues par Althusser à l'occasion du colloque de Venise organisé par « Il manifesto », *Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires*. Il s'agit d'une des dernières interventions publiques d'Althusser, et de loin l'une de celles qui ont connu le plus de retentissement. Comme le rappelle Yves Sintomer dans son Introduction au texte de l'intervention d'Althusser : « L'ambition du colloque (...) était de faire dialoguer la gauche ouest-européenne avec des opposants de gauche en Europe de l'Est (...) L'importance de l'événement tenait à ce que, pour la première fois, la gauche de l'Ouest dialoguait avec celle de l'Est – non pas avec la gauche "officielle", celle des partis-Etats, mais avec l'aile "progressiste" des oppositionnels – pour mettre en question le "socialisme réellement existant" »<sup>44</sup>. D'ailleurs, bien que plusieurs membres du PCI étaient présents au colloque, « Il manifesto » appartenait, avec quelques ambiguïtés, à l'archipel de la Nouvelle Gauche italienne, critique envers les P.C. officiels. Cela permet d'apprécier le poids des mots d'Althusser, lorsqu'il affirma : « Non

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 306-307.

<sup>43</sup> Il ne faut pas oublier que, pour Althusser, la Révolution Culturelle chinoise fut la seule expérience pratique à tenter consciemment de contrecarrer la tendance à l'étatisation : « C'est ce qui fait la grandeur de Mao d'avoir (...) touché à la nature des rapports idéologiques, et porté la main sur la séparation et la puissance de l'appareil du parti dans l'ambitieux projet d'une révolution culturelle, qui devait changer le rapport du parti aux masses » (*ibid.*, p. 307). Lorsqu'on se plaint à faire d'Althusser une sorte de porte-parole officiel du PCF, il faudrait se souvenir de ce jugement sur l'expérience chinoise, tout à fait rare à l'extérieur des milieux maoïstes ou maoïsants. Il est vrai que, la révolution culturelle étant aujourd'hui le refoulé des refoulés, très peu de gens sont en mesure de savoir gré à Althusser d'avoir reconnu sa signification dans l'histoire et la crise du mouvement communiste.

<sup>44</sup> Y. Sintomer, Note introductive à «Enfin la crise du marxisme!» (1977), dans L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, cit., pp. 267-268.

seulement l'unité du mouvement communiste international est atteinte, ses anciennes formes d'organisation détruites, mais son histoire est remise en question, et, avec elle, les stratégies et les pratiques traditionnelles »<sup>45</sup>. Qu'est-ce que cela veut dire ? La réponse se lie immédiatement à ce qu'on vient d'étudier longuement, et elle concerne l'opposition, devenue patente et presque irrémédiable, entre l'étatisation du mouvement communiste, d'un côté, et, de l'autre, le maintien de l'hypothèse communiste : « Dans Marx et dans Lénine, on constate deux lacunes théoriques de grande conséquence : sur l'Etat d'une part, sur les organisations de lutte de classe d'autre part (...). Or, cette question de l'Etat est aujourd'hui vitale (...) pour comprendre l'histoire et le fonctionnement des pays de l'Est où, loin de "dépérir", l'Etat tire un surcroît de force de sa fusion avec le Parti (...). De la même manière, on ne trouve pas, dans l'héritage marxiste, de véritable théorie des organisations de la lutte de classe, et avant tout du parti politique et du syndicat (...) aucune analyse qui permette de comprendre vraiment *leur fonctionnement effectif*, c'est-à-dire aussi les conditions et les variations de ce fonctionnement, et donc, à la limite, les formes de leur dysfonctionnement possible »<sup>46</sup>. La question de l'Etat et celle des organisations du mouvement ne font qu'une seule question : « Or, à l'Est comme à l'Ouest, nous sommes confrontés au grave problème du rapport existant entre ces organisations et l'Etat ; au problème de la fusion de ces organisations avec l'Etat à l'Est ; au problème du risque d'une fusion chez nous, car l'Etat bourgeois ne cesse de tenter d'intégrer, souvent avec succès, les organisations de lutte de la classe ouvrière à son propre fonctionnement »<sup>47</sup>. Les risques d'étatisation du mouvement communiste – qui, d'ailleurs, viennent de très loin, on l'a vu – sont partie intégrante de la crise du marxisme : ces risques sont désormais devenus des tendances dominantes, et c'est pourquoi il faut repenser non seulement le rapport entre le mouvement communiste et l'Etat, mais également les formes possibles d'existence de cette politique : « Quelle est la nature, quel est le mode de fonctionnement réel du Parti et du syndicat ? Comment échapper au risque d'entrer maintenant dans le jeu de l'Etat bourgeois, au risque d'entrer plus tard dans la fusion Etat-parti ? Comment penser dès maintenant, pour en amorcer le processus, la nécessité de la "destruction" de l'Etat bourgeois, et préparer le "dépérissement" de l'Etat révolutionnaire ? Comment revoir et changer la nature et le fonctionnement des organisations de la lutte de classe ouvrière ? (...) Et surtout, question des questions pour le présent et l'avenir, comment établir avec le mouvement des masses des rapports qui, débordant la distinction syndicat-parti, assurent le développement des initiatives populaires, qui dépasse la plupart du temps la division entre l'économique et le politique, et même leur "addition" ? »<sup>48</sup>. On voit très clairement quelle direction prend ici l'intervention d'Althusser : il s'agit de penser les conditions d'un contre-mouvement *opposé* aux formes de séparation inhérentes à l'étatisation ; il s'agit de critiquer théoriquement et pratiquement toute séparation entraînant une soumission de plus en plus structurelle et massive du mouvement communiste aux figures de la politique d'Etat. Et cette ligne de recherche amène Althusser à reposer la question de l'immanence du communisme à la pratique qui le réalise ici et maintenant comme présence absolue – qu'il s'agisse de refuser la division entre action économique-syndicale et agir politique, ou de faire l'économie de tout délai temporel pour chercher les conditions présentes du « dépérissement » de l'Etat, le thème qui parcourt ces textes althussériens est celui de la recherche de pratiques que, « ici et maintenant », pourront constituer un passage à l'acte radical réinstallant l'hypothèse communiste à même les formes immédiates d'existence du mouvement. Par-là, une critique des organisations existantes est amorcée : « Nous voyons de plus en plus de mouvements de masse populaires naître d'eux-mêmes en dehors du syndicat et du Parti, et qui apportent ou peuvent apporter quelque chose d'irremplaçable à la lutte. En un mot, comment répondre vraiment aux exigences et à l'attente des masses populaires ? Sous des formes différentes (...) ce sont les mêmes questions clés qui se posent à nous : à propos de l'Etat, du syndicat, du Parti, des mouvements et des initiatives de masse »<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> L. Althusser, "Enfin la crise du marxisme!", cit., p. 269.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 276-277.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 277-278.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>49</sup> *Ibidem.*

Pour apprécier la portée de ces positions, il ne faut pas oublier que les « initiatives » et les mouvements nés en dehors du Parti communiste et du syndicat étaient à cette époque-là, en Italie, sous le feu d'une intense répression étatique pour l'essentiel appuyée par le PCI dans le cadre de sa stratégie d'intégration à l'Etat (eurocommunisme et « compromis historique » avec le démocrates-chrétiens) : le mouvement italien dit de « 1977 » était violemment critique à l'égard des organisations historiques du mouvement communiste, et la rupture entre les formes traditionnelles de politique et ces nouvelles « initiatives » antagonistes s'avéra rapidement irréversible.

Evidemment, il serait impossible de ré-parcourir dans les détails cette conjoncture-là, qui rendrait indispensable un cours accéléré sur l'histoire de l'Italie contemporaine ; donc je n'ai pu éviter ces allusions décidément trop superficielles. En tout cas, elles suffisent pour s'apercevoir que les positions d'Althusser allaient à rebours de l'option stratégique qui était celle du Parti communiste italien, une option en faveur de l'intégration à l'Etat « bourgeois », de toute évidence. En plus, Althusser semblait légitimer les expériences politiques radicales les plus violemment hostiles au PCI : dans les mêmes années où il développa ces positions, Althusser invita Antonio Negri à tenir à l'ENS un célèbre séminaire d'où le philosophe italien tirera son livre *Marx oltre Marx*, ambitieuse tentative de relecture de Marx à partir des *Grundrisse*. Comme on le sait, Negri a été l'un des théoriciens les plus importants d'un marxisme irréductible à la culture et à l'idéologie du Parti communiste italien<sup>50</sup>. Althusser se trouva donc engagé dans une joute assez rude avec les théoriciens marxistes les plus proches du PCI, qui essayèrent de répondre à ces thèses jugées, selon toute vraisemblance, assez folles et gênantes (d'ailleurs, Althusser avait déjà osé s'en prendre à l'humanisme et à l'historicisme, ces deux mots-valises qui étaient le véritable *shibboleth* de l'idéologie du PCI). Le « débat » se solda par une fin de non-recevoir assez méprisante à l'égard d'Althusser, jugé coupable d'une sophistication théorique insuffisante pour se confronter à des théoriciens qui se consacraient à fonder le ralliement à l'Etat capitaliste par une recherche spasmodique – parfois intellectuellement très riche, parfois franchement éclectique et baroque – de théories nouvelles sur la politique, l'administration, le droit, etc. Cet *aggiornamento* d'un milieu intellectuel et politique qui ne se légitimait désormais que par une prétendue « modernité » de ses propos ne laissait guère de place à la tentative althussérienne de remettre au centre de la réflexion sur la crise, non la « modernisation » du Parti et de sa science du Politique, mais les conditions mêmes d'un communisme pratiqué dans la « présentialité » absolue, et dépourvu de garanties transcendantes. Par contre, les marxistes italiens avaient besoin de théories sur l'Etat pour fonder la nécessité de l'intégration (ultérieure) du Parti à la politique étatique. Les positions étaient irrémédiablement clivées, et cela explique pourquoi Althusser ne fut pas réellement tenu pour un interlocuteur. L'échec d'Althusser marqua sans aucun doute la fin d'un cycle historique : la sienne fut la dernière tentative de poser la question du communisme dans le cadre du mouvement communiste du XX siècle. Ses adversaires à l'intérieur des Partis français et italien finirent par tomber dans des dérives identitaires, ou, en poursuivant la « modernisation », découvrirent les délices d'un libéralisme conjugué à un despotisme administratif éclairé : donc l'échec fut relatif, parce que les problèmes soulevés par Althusser tombèrent tout simplement en désuétude, mais ils ne furent jamais affrontés sur le terrain qu'était le leur. C'est pourquoi le débat sur l'Etat avec les philosophes italiens entre 1977 et 1978 peut toujours être instructif. Malheureusement, son étude demanderait un préambule théorique et historique d'une très grande ampleur. Donc, je me limiterais à suggérer sa fécondité comme piste pour des travaux à venir ; en conclusion, je me limiterais à signaler que ce geste proprement titanesque de « remontée aux origines » de l'état actuel du mouvement communiste – une remontée d'autant plus périlleuse que cette origine *n'en est pas réellement une*, se résolvant au contraire en une dispersion vertigineuse de contingences -, que ce geste littéralement extrême en somme, aura finalement soulevé des interrogations pour lesquelles aucune solution n'existait à l'époque. Que cette absence de solutions ait représenté une tragédie

---

<sup>50</sup> Et le principal inculpé au procès dit du « 7 avril 1979 », dont le maître d'œuvre, le magistrat Pietro Calogero, était considéré comme proche du P.C.I....

destinée à croiser des tragédies individuelles, voilà ce qui est hautement vraisemblable. Ce qui importe est que des questions aient été posées ; apparemment à l'abri des déchirures historiques et personnelles les ayant accompagnées, nous continuons cependant à ne pas voir de solution. Nous terminerons ici ce travail ne voulant être que l'anamnèse d'une problématique.

## ANNEXE : *L'Etat, le marxisme, le communisme : un débat entre L. Althusser et N. Poulantzas*

### 1) *Althusser et la « dictature du prolétariat »*

La reconstruction des débats de la fin des années 70 autour du communisme, de l'Etat, et de notions telles que « Parti », « révolution », « dictature du prolétariat », ne peut pas être abordée ici d'une façon satisfaisante. Néanmoins, nous aimerions fournir au lecteur un fragment de ce cycle d'affrontements théoriques et politiques en revenant d'abord sur un texte de circonstance d'Althusser, la brochure *22<sup>ème</sup> congrès* (Maspéro, Paris, 1977), qui appartient en droit aux écrits sur la crise du marxisme en vertu de la discussion qui y figure du concept de « dictature du prolétariat », notion « abandonnée » avec un acte « administratif » par le PCF lors de l'alliance électorale avec le PS.

Un des enjeux de la discussion entamée par Althusser à propos de cette notion lourde d'une histoire aujourd'hui inappropriable était la légitimation de *nouvelles pratiques politiques de masse extérieures par rapport au Parti communiste* (et au référentiel étatique dont le Parti est un élément) – il s'agissait de soustraire le communisme en tant que politique au monopole de la forme-Parti. C'est pourquoi Althusser lit le mot d'ordre d'« union du peuple de France » d'une façon qui est en effet aberrante par rapport à la signification historique « objective » de cette formule, mais qui vise justement à contraster le primat des appareils par des positions où l'écho de la Révolution culturelle était encore retentissant :

« Ce mot d'ordre ne fait pas double emploi avec le mot d'ordre d'union de la gauche. Il est plus large que lui, et d'une autre nature : car il ne désigne pas seulement l'union (...) des organisations politiques de gauche, partis et syndicats (...) Pourquoi s'adresser ainsi aux masses populaires ? pour leur dire, même si c'est encore à demi-mot, qu'il leur sera nécessaire de *s'organiser* de manière autonome, sous des formes originales, dans les entreprises, les quartiers, les villages, autour des questions des conditions de travail et de vie, autour des questions de l'habitat, de l'école, de la santé, des transports, de l'environnement, etc., pour définir et défendre leurs revendications, d'abord pour préparer l'avènement de l'Etat révolutionnaire, ensuite pour le soutenir, le stimuler et le contraindre en même temps à "dépérir". De telles organisations de masse, que personne ne peut définir d'avance et à la place des masses, existent et se cherchent déjà en Italie, en Espagne et au Portugal (...) Si les masses se saisissent du mot d'ordre d'union du peuple de France, et l'interprètent dans ce sens de masse, elles renoueront avec une tradition vivante des luttes populaires de notre pays et pourront contribuer à donner un contenu nouveau aux formes politiques par lesquelles le pouvoir du peuple travailleur s'exercera sous le socialisme. Quelque chose peut mûrir dans l'union du peuple de France, quelque chose qui a été détruit par les pratiques stalinienne, qui est au cœur de la tradition marxiste et léniniste : quelque chose qui concerne le rapport du parti et des masses : *rendre la parole aux masses* qui font l'histoire, se mettre non seulement "au service des masses" (mot d'ordre qui peut aussi être réactionnaire), mais à *leur écoute*, étudier et comprendre leurs aspirations et leurs contradictions, leurs aspirations dans leurs contradictions, savoir se rendre attentif à l'imagination et à l'invention des masses » (L. Althusser, *22<sup>ème</sup> congrès*, Maspéro, Paris, 1977, pp. 35-37).

Althusser donc, dans ces lignes où il semble mimer la prose et le langage maoïste, appelle les masses à *s'approprier de l'initiative politique proprement dite* en la soustrayant par-là au contrôle des instances du Parti. Il affirme explicitement que les expérimentations surgies dans plusieurs pays à l'extérieur de la politique officielle des appareils (partis et syndicats) sont des *sites politiques à part entière*, susceptibles de fournir un contenu à l'exercice du pouvoir sous le socialisme – contenu étroitement lié à la tâche de « faire dépérir » l'Etat. C'est par ce biais qu'Althusser cherche à réqualifier la notion de « dictature du prolétariat » :

« La *forme politique* de la dictature ou domination de classe du prolétariat est la "démocratie sociale" (Marx), la "démocratie de masse", la "démocratie jusqu'au bout" (Lénine). Mais, en tant que domination de classe, cette domination de classe ne se réduit pas à ses seules formes politiques : elle est en même temps domination de classe dans la production et dans l'idéologie. C'est cette nouvelle domination de classe (dite dictature du prolétariat par Marx et Lénine) qui va prendre le contrepied de la domination de classe bourgeoise (...) : elle transformera peu à peu les formes d'exploitation, les formes politiques et idéologiques bourgeoises, en "détruisant" ou révolutionnant la "machine d'Etat" de la bourgeoisie, qui n'est rien d'autre que l'Etat de la domination (dictature) de la classe bourgeoise » (*ibid.*, pp. 41-42).

Althusser fait de la « dictature du prolétariat » l'ensemble des formes par lesquelles il devient possible de s'affranchir de la domination politique, de la soumission idéologique et, finalement, de l'exploitation économique, propres au régime capitaliste. Ce qui revient à amender toute représentation « putschiste » et sanglante de cette « dictature » (ramenée à sa signification de *conduction, guide*), et à faire des organisations des masses - où les rapports politiques, idéologiques et économiques sont réellement pris en charge et modifiés on pourrait dire jour par jour – l'instance politique principale de cette « guide » du prolétariat sur les rapports sociaux. Cette ré-formulation de la notion de « dictature du prolétariat » exerce des effets sur la façon de traiter le problème de l'Etat – de l'Etat bourgeois et de l'Etat post-révolutionnaire :

«Cet Etat bourgeois, instrument de la domination de classe bourgeoise, Marx et Lénine ont répété qu'il fallait le "briser", et, idée beaucoup plus importante, ils ont mis en rapport cette "destruction" de l'Etat bourgeois avec le "dépérissement" ultérieur du nouvel Etat révolutionnaire (...) Autrement dit, ils ont pensé la "destruction" de l'Etat bourgeois aussi sur la base du "dépérissement" et de la "fin" de tout Etat. Cela tient à une thèse fondamentale de Marx et de Lénine : ce n'est pas seulement l'Etat bourgeois qui est oppressif, mais tout Etat (...) Lénine dit : nous devons "briser" l'appareil d'Etat parlementaire bourgeois. Pour le "briser", que propose Lénine ? 1. la suppression de la division des pouvoirs entre le législatif et l'exécutif, 2. la suppression de la division du travail sur laquelle elle repose (théorique, pratique) et, *par-dessus tout*, 3. la suppression de la coupure bourgeoise qui sépare les masses populaires de l'appareil parlementaire. C'est une "destruction" très particulière, qui dans ce cas n'a rien d'un anéantissement, mais qui remanie et révolutionne un appareil existant, pour qu'y triomphe la domination d'une nouvelle classe (...) En vérité, et je demande qu'on veuille bien peser ces mots, "détruire" l'Etat bourgeois, pour le remplacer par l'Etat de la classe ouvrière et de ses alliés, ce n'est pas ajouter l'adjectif "démocratique" à chaque appareil d'Etat existant, c'est tout autre chose qu'une opération formelle et potentiellement réformiste, c'est révolutionner dans leur structure, leur pratique et leur idéologie les appareils d'Etat existants, en supprimer certains, en créer d'autres, c'est transformer les formes de la division du travail entre les appareils répressifs, politiques et idéologiques, c'est révolutionner leurs méthodes de travail et l'idéologie bourgeoise qui domine leurs pratiques, c'est leur assurer de nouveaux rapports avec les masses à partir des initiatives des masses, sur la base d'une nouvelle idéologie, prolétarienne, afin de préparer le "dépérissement de l'Etat", c'est-à-dire sa relève par des organisations de masses. Cette exigence tient à la théorie marxiste de l'Etat. Pour Marx, les appareils d'Etat ne sont pas des instruments neutres, mais au sens propre les appareils répressifs et idéologiques organiques d'une classe : la classe dominante. Pour assurer la domination de la classe ouvrière et de ses alliés, et préparer à plus longue échéance le "dépérissement" de l'Etat, on ne peut éviter de s'attaquer aux appareils d'Etat existants. C'est la "destruction de l'Etat". Faute de quoi, la nouvelle classe dominante pourrait rester battue dans sa victoire (...) Si l'on veut des exemples où l'Etat n'est pas "détruit", et n'est donc pas en voie de "dépérissement", il suffit de regarder du côté des pays socialistes, et de constater les conséquences qui s'ensuivent. Les dirigeants soviétiques déclarent : "Chez nous le dépérissement de l'Etat passe par son renforcement..." (...) J'insiste : il s'agit non seulement du problème de l'Etat bourgeois, mais aussi du problème de l'Etat révolutionnaire, lui aussi oppressif (...) Pour avoir abandonné pour des raisons politiques évidentes, mais sans raisons théoriques sérieuses, le concept de dictature du prolétariat, c'est-à-dire l'idée simple et évidente que le prolétariat et ses alliés doivent abattre, c'est-à-dire révolutionner, la

machine de l'Etat bourgeois pour "s'ériger en classe dominante" (le *Manifeste*), doivent s'attaquer à la substance de l'Etat bourgeois dont ils héritent, le XXII s'est en même temps privé de la possibilité de penser la "destruction" et le "dépérissement" de l'Etat autrement que sous la forme vague ou édulcorée de la "démocratisation de l'Etat" *comme si la simple forme juridique de la démocratie en général pouvait suffire non seulement à traiter et résoudre, mais tout simplement à poser de manière juste les très redoutables problèmes de l'Etat et de ses appareils qui sont des problèmes de classe, et non des problèmes de droit* » (*ibid.*, pp. 52-55).

## 2) Poulantzas et la « crise »

La position de Nicos Poulantzas – à l'époque engagé dans la formulation théorique de la ligne eurocommuniste - vis-à-vis des dernières propositions d'Althusser est hautement controversée. Si Althusser s'efforçait de penser une relève de la politique communiste par un transfert de l'initiative politique à des pratiques externes au Parti et à l'Etat, Poulantzas, lui, essayait de penser jusqu'au bout la voie « eurocommuniste » au-delà d'une simple ré-affirmation du primat de l'appareil dans un contexte d'acceptation irréversible de l'horizon parlementaire et étatique. Il accepte d'abord la thèse althussérienne – mais qui appartient au moins autant à ses propres préoccupations – de l'enchevêtrement entre Etat et rapports de production :

« J'ai essayé de montrer dans mes ouvrages récents que, à l'encontre des positions initiales d'Althusser, l'Etat ne peut être considéré comme instance ou niveau en soi, totalement distinct des rapports de production et de reproduction déjà là et autoreproductibles par l'essentiel (...) L'Etat est d'ores et déjà *présent* dans la *constitution* même des rapports de production, et non seulement dans leur reproduction, comme le soutiendra plus tard Althusser dans son article *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*. L'Etat, capitaliste en particulier, produit et fait du réel, détient une positivité éminente. Pour comprendre ce rôle de l'Etat auquel semble se référer maintenant Althusser, il faut dépasser clairement sa conception de l'Etat dans l'article en question, et plus généralement une conception traditionnelle de l'Etat au sein du marxisme : celle qui épuise son action dans la négativité, voire dans l'exercice de la répression (l'interdit) et dans l'inculcation, aussi matérielle soit-elle, de la légitimation idéologique. L'Etat n'égale pas répression + idéologie. Il faut tenir le plus grand compte du rôle économique de l'Etat dans sa matérialité spécifique, de son rôle *déclaré* d'organisateur politique de la bourgeoisie, enfin de toutes les procédures et techniques de pouvoir disciplinaires et normalisatrices de l'Etat » (N. Poulantzas, « La crise des partis », entretien recueilli dans *Id., Répères*, F. Maspero, Paris, 1979, pp. 165-166).

Le problème de la « positivité » de l'Etat, de sa nature réelle et productrice, était au cœur d'un certain nombre de recherches menées dans le cadre de la réflexion sur la crise du marxisme – les contributions de C. Luporini et d'E. Balibar au volume qu'ils avaient écrit avec A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique* (Maspero, Paris, 1979), abordaient, dans leurs conclusions respectives, la nécessité de reconnaître la tendance présente chez Marx à représenter les rapports de production capitalistes comme une « sphère » économique parfaitement auto-poïétique (Luporini), et, par conséquent, de soumettre à critique l'idée, également marxienne, selon laquelle la politique ne serait qu'un règne des ombres, une sphère « aliénée » et inauthentique, dépourvue de la réalité matérielle propre aux rapports économiques (Balibar). Mais l'exigence de « produire le concept » de la positivité matérielle propre à l'Etat pouvait glisser insensiblement vers un rapprochement vis-à-vis de la thèse de Bobbio qui, elle, signifiait toute autre chose : à savoir, l'exigence de délimiter formellement une sphère étatique définie en quelque sorte a priori, et de borner l'agir politique aux règles immanentes à la définition de cette sphère, en refusant du même coup toute intrication entre droit, politique et économie, entre rationalité économique, formes politiques et relations « informelles » de pouvoir, ce qui revenait à nier toute pertinence à la problématique théorique marxienne sous n'importe laquelle de ses formes historiques. Le glissement vers ces positions est patent, et aussitôt dénié, chez Poulantzas :

« [En suivant Althusser], on aboutit à ne même pas pouvoir poser la question du maintien et de l'approfondissement nécessaires, sous le socialisme, des libertés politiques : ce qui exige *forcément des institutions spécifiques* (celles, certes radicalement transformées, de la démocratie représentative) qui les garantissent. Cela implique alors une certaine séparation entre l'Etat et les rapports sociaux, donc forcément (...) un certain *non-dépérissement* de l'Etat. Bref, sans tomber pour autant dans un néo-libéralisme de gauche, on ne peut tout de même pas traiter cette question, qui est au fond celle de l'*Etat de droit*, en la limitant (...) à celle d'une simple règle du jeu

organisant le multipartisme. Ce faisant, on se barre le chemin d'une analyse positive de l'*exercice du pouvoir* dans la transmission et sous un socialisme démocratique, analyse dont l'absence au sein du marxisme a été justement soulignée par Bobbio » (*ibid.*, pp. 168-169).

Mais, par ce biais, le référentiel étatique est ré-introduit comme étant le cadre obligé de toute politique, tout le problème d'une politique « socialiste » (et non *communiste*, comme aurait voulu Althusser) étant celui de « modifier » les structures de la démocratie représentative. Par-là, le transfert de l'action politique vers des instances hors-Etat ne peut que devenir impensable, et être rabattu sur le clivage entre « social » et « politique », donc entre la postulation d'une socialité informelle et la re-introduction d'une activité « séparée », non pas au sens de la séparation d'avec la société, cette notion creuse, mais au sens d'une séparation entre direction et exécution inhérente à la division étatique du travail politique.

« A l'encontre de ce que soutient [Althusser], toute lutte de classes, tous les mouvements sociaux (syndical, écologiste, régionaliste, féministe, étudiant, etc.), pour autant qu'ils sont politiques ou, *plutôt*, sous leurs aspects politiques, *sont forcément situés sur le terrain stratégique qu'est l'Etat*. Une *politique* prolétarienne ne peut être située hors Etat, pas plus qu'une politique située sur le terrain de l'Etat n'est pour autant, et forcément, bourgeoise (...) Dépasser la fixation étatiste-institutionnaliste de la III Internationale, privilégier même la prise en considération des mouvements sociaux (la "société civile") ne saurait vouloir dire attribuer à tout, et à tout prix, le supposé titre d'honneur suprême (POLITIQUE), guetter partout la diffusion *du* ou *de la* politique » (*ibid.*, pp. 171-172).

Ce qui revient à prétendre d'établir une définition préalable de la politique à la lumière de laquelle apprécier la valeur des « mouvements » sociaux (dont Poulantzas fournit une liste fort ample – est-il réellement plausible de considérer le « mouvement syndical » comme du hors-politique, surtout lorsqu'on théorise le rôle actif de l'Etat dans le processus de production ?!) : bien qu'il soit tout à fait juste de remarquer que la valeur politique d'une pratique collective n'est jamais ni certaine ni univoque, cette considération devrait plutôt amener à reconnaître que les *sites* où la politique se manifeste sont autant rares qu'imprévisibles. La conscience que « tout n'est pas politique » devrait valoir surtout également pour la politique parlementaire et étatique, de façon à laisser ouverte la question des « lieux » où un processus politique pourrait se déclencher. La position de Poulantzas – avec un retournement somme tout très tiers-internationaliste de sa tentative de dé-substantialiser le concept d'Etat – revient par contre à assigner à la politique un lieu d'élection, distinct et invariant :

« Les luttes populaires, sous leurs aspects politiques, se situent, je le répète, toujours sur le terrain de l'Etat (...) Le parti ne saurait donc se situer dans un dehors radical par rapport à l'Etat. La prise du pouvoir d'Etat renvoie à une stratégie à long terme consistant à modifier le rapport des forces sur le terrain même de l'Etat, en s'appuyant sur ses contradictions internes (...) Or, modifier le rapport de forces interne à l'Etat, modifier radicalement, qui plus est, sa matérialité, n'est qu'un des aspects d'une transition démocratique au socialisme. L'autre aspect du processus consiste à s'appuyer *en même temps* sur les mouvements sociaux à la base, à propulser l'essaimage de foyers de démocratie directe, bref à se fonder sur les luttes populaires qui débordent toujours, et de loin, l'Etat (...) Ce dont il s'agit donc, c'est de l'articulation des deux aspects du processus : il ne s'agit pas de "détruire" les institutions de la démocratie représentative (...) au profit des seules luttes hors Etat-démocratie directe (c'est la solution léniniste *originelle*, adoptée pour l'essentiel par Althusser) » (*ibid.*, pp. 173-175).

Ce que Poulantzas propose est donc l'institutionnalisation d'une exploitation ambiguë et « machiavellienne » des mouvements sociaux : les partis eurocommunistes, ou « socialistes » au sens poulantzien, devraient maintenir ces instances perpétuellement à *l'extérieur* des pratiques politiques, tout en utilisant leur présence menaçante pour accroître leurs propres marges d'action à l'intérieur des lieux « officiels » de la décision politique. La solution de Poulantzas sera, jusqu'à aujourd'hui (et, je le crains, pour demain encore...), celle adoptée par la quasi-totalité des expériences politiques-parlementaires « de gauche », qu'il s'agisse d'expériences gouvernementales ou de (ré-)fondations de nouveaux partis. Ces expériences démontrent que cette oscillation objectivement « hypocrite » entre mouvementisme et parlementarisme conduit au désastre et à la démoralisation. Du point de vue théorique, il faut remarquer que cette position, par son refus hâtif de la « solution léniniste » (ce qui revient à adopter la solution... *des léninistes*, c'est-à-dire des appareils des PC) rend impossible de se poser des questions à l'égard d'une *transformation de la politique* qui ne se

limiterait à en modifier les structures actuelles, mais qui oserait remettre en question le lieux de sa « production », le statut de ses acteurs, et qui en proposerait finalement un changement *au niveau même de sa définition*. Si tels sont les enjeux des positionnements d'Althusser, on s'apercevra facilement qu'ils sont les seuls cohérents avec l'hypothèse communiste – en effet, cette hypothèse est la condition même d'un questionnement radical, et radicalement orienté par des axiomes d'émancipation, vis-à-vis de la *nature* de tout processus politique en général.

Il faut remarquer que, si la position d'Althusser s'avèrera fragile à cause de l'impossibilité de formuler plus clairement le rapport entre les institutions existantes du mouvement communiste et les nouvelles formes politiques de masse, Poulantzas était conscient d'une fragilité analogue de ses propres propositions – une fragilité émanant des transformations de l'Etat qui rendaient difficilement praticable la solution socialiste-démocratique :

« Je ne peux insister ici sur les nouvelles formes répressives de l'Etat actuel, connotant une accentuation de la violence ouverte de l'Etat (restrictions considérables des libertés, fichage électronico-informatique généralisé, dépérissement de la loi, redéploiement des appareils judiciaire et policier dans leur agencement désormais consubstantiel, etc.) (...) Mais cela s'accompagne d'une réelle *restructuration* de l'idéologie de la droite (...)

Restructuration dont l'originalité tient à l'*agencement* contradictoire de divers courants, pour une part assez anciens :

- a) *l'irrationalisme* propre à l'offensive générale à la fois contre le marxisme et contre le rationalisme des Lumières. Irrationalisme et néo-spiritualisme (...) qui couvrent, en lui frayant la voie, un type de rationalité déjà ancien qui tend cette fois à envahir l'ensemble du tissu social : la rationalité instrumentale et la logique technocratique des experts, relativement opposées à celles de la loi et de la volonté générale :
- b) *le néo-libéralisme*, manifeste dans un discours anti-étatique sous couvert de libération de l'individu des empiètements de l'Etat. Bien que les tenants de ce néo-libéralisme se présentent souvent comme fervents d'un « anarcho-capitalisme », il ne faut pas entendre qu'ils préconisent par là un réel retour, impossible, au capitalisme concurrentiel sauvage : l'Etat continue à revêtir un rôle organique dans la reproduction du capital. Ce qu'ils préconisent en fait c'est le retrait, déjà bien amorcé, des "fonctions sociales" de l'Etat-Providence (crise de l'Etat keynésien) qui furent une conquête importante des masses populaires ;
- c) *l'autoritarisme*, à savoir le nouveau discours de la loi et l'ordre, de la sécurité des citoyens, des restrictions nécessaires des abus des libertés démocratiques (voir la Trilatérale), etc.

Cette restructuration du *contenu* du discours dominant correspond à, et même induit et accuse, des modifications considérables des canaux et appareils qui l'élaborent et le diffusent. Le rôle idéologique principal se déplace de l'école, de l'université, de l'édition vers les *médias* (cfr. R. Debray). Or il est important d'ajouter que ce déplacement renvoie, au sein des circuits étatiques, à un déplacement plus général des procédures de légitimation, *des partis politiques à l'administration* d'Etat dont ils étaient, par là même, les interlocuteurs privilégiés (...).

Tout cela est à la base d'une *crise* et d'un *déclin* des partis politiques, qui détenaient jusqu'à dernièrement encore un rôle important. S'ils n'étaient plus guère présents dans les lieux effectifs de prise de décision, qui désertaient déjà le Parlement pour se loger au sein de l'exécutif, ils détenaient encore un rôle décisif d'organisation politique et de représentation des intérêts de classe face à l'administration d'Etat dont ils étaient, par là même, les interlocuteurs privilégiés. Ils constituaient, en plus, des appareils idéologiques de tout premier rang, en élaborant et transmettant pour l'essentiel (...) un discours fondé sur la volonté générale et sous-tendant les institutions de la démocratie représentative, bref celui de l'Etat de droit.

Or, actuellement, l'administration s'érige en organisateur politique principal des classes dominantes et en intégrateur privilégié des masses populaires : elle se consolide comme lieu principal de prise

de décisions s'adressant, pour ce faire, aux divers groupes socio-professionnels par-dessus les partis (néo-corporatisme institutionnalisé manifeste notamment dans les diverses commissions tripartites). Ce qui entraîne une *crise de représentativité* des "partis de pouvoir" auprès des classes et fractions qu'ils représentent. Le rôle de légitimation se déplace parallèlement vers l'administration. Ainsi le discours du technocratisme autoritaire trouve dans l'administration un lieu d'émission privilégié ; c'est également le cas pour le discours néo-libéral (Etat arbitre neutre posant de simples règles du jeu aux acteurs sociaux), qui rejoint la forme traditionnelle d'autolégitimation de l'Etat. Ce rôle de l'administration influe d'ailleurs à son tour sur le discours idéologique dominant : uniformisation et aplatissage de ce discours, formes plébiscitaires-populistes du consentement alliées à l'hermétisme du langage des experts.

Cette crise du système des partis concerne certes essentiellement les *partis de pouvoir*, ceux qui participent, dans une alternance régulière, au gouvernement, y compris donc plusieurs partis sociaux-démocrates. Mais elle concerne aussi, *sous certains aspects*, les partis communistes occidentaux dans la mesure même où, indépendamment de leur appartenance ou non à la sphère gouvernementale, ils ne sont pas moins présents sur le terrain de l'Etat » (ibid., pp. 178-181).

Saisissante analyse qui nous montre jusqu'à quel point la conjoncture politique, sociale et idéologique actuelle *prolonge* directement celle de la fin des années 70, par-delà les euphories éphémères des décennies 80 et 90 – à bien des égards, nous sommes toujours les contemporains de cette époque-là, l'époque de la crise des options communistes *et* de la restructuration des formes économiques et politiques du capitalisme, et c'est pourquoi elle continue à subir un refoulement massif ou une défiguration pseudo-historique systématique. Mais cette analyse montre aussi les *limites* d'une stratégie politique telle que celle proposée par Poulantzas – l'accès au pouvoir gouvernemental des partis communistes dans une conjoncture où la fonction propre à la forme-Parti de garantir la médiation entre l'Etat et le capital, d'un côté, et les travailleurs, de l'autre, était en train de s'épuiser. Il est vrai que la situation esquissée par Poulantzas révèle également une tache aveugle dans le discours d'Althusser : la limitation du primat politique de la forme-Parti (en tant que forme organisationnelle principale des luttes des masses exploitées) se réalise *comme tendance propre à l'Etat capitaliste*, au moment où celui-ci abandonne progressivement toute stratégie d'intégration subalterne des masses aux institutions étatiques et à la gestion des processus économiques. Bien entendu, sans que cela puisse signifier un transfert de pouvoir de l'Etat aux masses : au contraire, l'Etat avance sur la voie d'une autolégitimation, qui fait l'économie de toute transaction (dont les partis et les syndicats de masse étaient la forme institutionnelle) avec lesdites masses, et qui est analogue à l'autolégitimation d'un capitalisme qui se voudra, à partir des années 80, autopoïétique, immatériel, illimité, fonctionnant *sans travail* et donc sans entraves.

Le caractère *tragique* du débat à distance entre Althusser et Poulantzas consiste donc dans l'absence totale de solution véritable aux problèmes qu'ils se sont posés. Les « masses » qu'Althusser voyait comme porteuses d'une transformation radicale de la politique, et d'une relève historique du mouvement communiste, retomberont bientôt dans le silence, et le mouvement en question, incapable de se dé-suturer de sa figure étatique, finira par épuiser et gaspiller toutes ses ressources internes d'auto-renouvellement, à l'Est comme à l'Ouest, incapable même d'entamer une stratégie de réformisme rationnel, ce qui l'amènera à tomber dans les dérives du populisme rétrograde ou du néophytisme libérale fanatisé ; de l'autre côté, les eurocommunistes, et en général les « unions de la gauche » (d'avant ou d'après la chute du mur de Berlin), ne réussiront jamais à entamer des modifications démocratiques réelles des appareils de l'Etat, et leur rapport avec les « mouvements sociaux » sera géré d'une façon tellement désastreuse qu'il amènera souvent l'un et l'autre des deux partenaires à la faillite et au reflux.

Ce qui reste de tous ces débats est la question, forcément laissée ouverte, du rapport entre une politique d'émancipation et l'Etat – la question donc du rapport de l'Etat à la définition de la politique. Les positions d'Althusser à cet égard restent certainement problématiques, et leur validité pour le présent est loin d'être évidente : en effet, l'évidence suggérerait plutôt le contraire. Nous parierions sur leur actualité (ce qui est tout autre chose que de leur accorder une portée pratique immédiate) uniquement à cause du fait qu'elles impliquent une interrogation essentielle sur l'hypothèse communiste – notre conviction est que la ré-appropriation *par la pensée* de cette hypothèse constitue la seule façon de ré-penser les conditions actuelles de toute politique.