

# Les apories de la « transition » et les contradictions de Marx

## Aporias of "Transition" and Contradictions in Marx

Étienne BALIBAR

Volume 22, numéro 1, printemps 1990

Théorie sociologique de la transition

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001018ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001018ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

L'auteur fait un retour critique sur la lecture structurale de l'œuvre de Marx proposée par L. Althusser et lui-même du point de vue du problème de la transition du capitalisme à la société dite "sans classes" et, plus particulièrement, des apories entre transition et révolution. L'article fait aussi la chronique des débats et événements qui ont déterminé cette lecture de Marx et ses défauts dont il est ici proposé diverses voies de résolution.

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

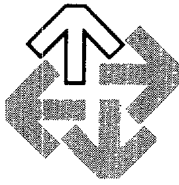
1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

BALIBAR, É. (1990). Les apories de la « transition » et les contradictions de Marx. *Sociologie et sociétés*, 22(1), 83–91. <https://doi.org/10.7202/001018ar>

## Les apories de la «transition» et les contradictions de Marx



ÉTIENNE BALIBAR

---

Sous ce titre, je voudrais proposer un bilan partiel de la lecture «structurale» de Marx, telle qu'elle a été inaugurée dans les ouvrages publiés par Louis Althusser il y a maintenant vingt-cinq ans<sup>1</sup>. D'emblée, cette lecture a été dominée par les apories du problème de la transition du capitalisme à la société «sans classes», ou plus exactement par les apories du rapport entre «transition» et «révolution» dans la tradition marxiste.

Le destin de notre recherche d'une «théorie de Marx» aura donc été de se rectifier sans cesse, sous l'effet conjoint de difficultés internes et d'événements extérieurs qui nous chassaient littéralement des positions que nous avons cru occuper. Nous avons eu, il est vrai, une tendance certaine à attribuer à Marx les difficultés que nous rencontrons dans son interprétation. Cette tendance reflète, en la distordant, une situation épistémologique générale : l'impossibilité où nous sommes d'accéder à Marx autrement qu'à travers les discours du marxisme. Mais les contradictions du marxisme sont inexplicables sans les contradictions de Marx. Elles doivent nous conduire à réfléchir sur le déséquilibre qui relance indéfiniment le mouvement de sa théorie (bien loin que celle-ci puisse jamais se constituer en «doctrine», en somme de thèses univoques). Par un autre biais, l'examen des vicissitudes de la *politique* conduite au moyen et au nom du marxisme (sans en excepter les épisodes les plus dramatiques, libérateurs et meurtriers) reconduit aussi aux contradictions du marxisme, et aux contradictions de Marx. Dès lors qu'on évite les facilités du recours au hasard ou à la nécessité, la notion de «crise du marxisme» revêt une signification contraignante, proprement conceptuelle.

Pour saisir quelque chose qui lui soit véritablement essentiel, il faut d'abord s'installer dans des lieux déterminés de la théorie, y prendre position par des interprétations et des applications politiques. C'est l'épreuve de ces positions qui fait alors surgir les questions stratégiques. Nous avons été ainsi conduits du problème du *mode de production* (dans lequel la «transition» apparaît comme changement de structures) à celui de l'*État* (dans lequel la «transition» apparaît comme transformation révolutionnaire de la nature du pouvoir), enfin à celui de l'*idéologie* (dans lequel la «transition» apparaît comme changement du

---

1. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, François Maspéro éditeur, 1965; L. ALTHUSSER *et al.*, *Lire le Capital*, 1<sup>re</sup> édition, Paris, François Maspéro éditeur, 1967, 2 vols.

mode de pensée collectif lui-même). L'accent se déplace ainsi d'une approche scientifique à une approche politique<sup>2</sup>, puis à une approche philosophique, s'il est vrai — conformément à la définition althussérienne — qu'en toutes ses parties la philosophie est une politique par d'autres moyens (même si nulle part elle ne peut être *que* cela).

De fait l'analyse du mode de production capitaliste, dans la «reconstruction» proposée par *Lire le Capital*, fonde une nouvelle théorie de l'histoire : mais à la condition d'être envisagée, structurellement, au point de vue de la *reproduction des rapports sociaux*. Or, celle-ci est, par définition, le concept d'un conflit de tendances : tendance à la perpétuation de leur forme sociale, tendance à sa transformation révolutionnaire. C'est ce conflit que désigne, dans sa généralité, le concept de «lutte des classes». L'insertion de la lutte des classes «dans» la structure est à la fois l'exigence et l'aporie de cette lecture du *Capital*. C'est aussi, me semble-t-il, l'aporie de Marx lui-même. D'où un premier décalage : il s'avère nécessaire de repartir de la «théorie politique» de Marx et surtout de Lénine, pour en déterminer l'action en retour sur l'analyse du mode de production<sup>3</sup>. Cependant cette appropriation s'avère beaucoup plus difficile que celle du mode de production. Outre que la théorisation court ici toujours derrière la singularité de l'événement sans pouvoir s'appuyer sur l'apparence immédiate d'une régularité, cela tient au fait que la «théorie marxiste de l'État» est en fait *un leurre*. D'un point de vue marxiste, il ne peut y avoir de «théorie de l'État», ni comme *partie* (ou instance) de la structure sociale (qui, n'étant pas un «tout», n'a pas de «parties»), ni comme *totalisation* des contradictions historiques (qui sont «infinies»), parce que les concepts qui visent sa réalité (à commencer par ceux de pouvoir et d'appareil) sont des concepts *critiques*, essentiellement destinés à dissoudre l'apparence d'autonomie des pratiques étatiques. Plus immédiatement, cette recherche achoppe sur une nouvelle aporie logée au cœur même des représentations marxistes de la révolution et dramatiquement illustrée par les expériences révolutionnaires. L'analyse des textes comme l'expérience collective s'est chargée de montrer que *dictature du prolétariat* et *parti de classe*, les deux «pôles» de la politique marxiste, constituent un couple intenable. Chacun des deux termes requiert l'autre, mais ils ne peuvent faire système (ce qui n'empêche pas, bien au contraire, le «forçage» permanent de cet impossible système dans la réalité : le marxisme se transforme alors en son contraire, et la révolution communiste en contre-révolution, la «dictature du prolétariat» en dictature *sur* le prolétariat)<sup>4</sup>.

D'où un second décalage : l'aporie du parti conduit à reposer la question de l'idéologie, ou plus exactement celle des «rapports sociaux idéologiques» et de leur *efficacité* propre, et à examiner les raisons du blocage de la théorie marxiste sur ce point central. En effet, ce n'est pas seulement dans l'expérience du mouvement ouvrier que la forme-parti — pourtant réfléchi comme «union de la théorie et de la pratique» — aboutit en fait à l'*opacité* du mouvement de masses pour ses propres participants et dirigeants, ou du moins fonctionne contradictoirement comme un opérateur de «prise de conscience» et de «méconnaissance» de leur position historique : la racine du blocage est dans le concept même de la politique révolutionnaire (prolétarienne) comme *politique hors idéologie*, ce qu'on pourrait pratiquement appeler une *transition hors de l'idéologie*. Cette contradiction est une contradiction réelle, car l'émergence historique de la forme-parti et la place centrale qu'elle en était venue à occuper dans les luttes de classes n'avaient rien d'arbitraire, même si (au rebours de son propre mythe) elle n'est pas non plus l'aboutissement nécessaire de la logique des conflits de classes.

Un aspect événementiel doit être ici rappelé. Les discussions sur la dictature du prolétariat des années 70 (au moment précis où, trop tôt en un sens, trop tard en un autre, cette

2. À la recherche d'une «autre pratique de la politique» : cf. É. BALIBAR, «La rectification du *Manifeste communiste*», in *Cinq Études du Matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974, 295 p.

3. Ce que nous avons fait d'abord sous la forme équivoque d'une reprise du concept de la «dictature du prolétariat» : Cf. É. BALIBAR, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero, 1976, 289 p.

4. Staline et Gramsci représentent — avec des motifs et des conséquences bien différents — les deux tentatives de constituer un tel «système», laissé en suspens par Lénine. Cf. mon article «Dictature du prolétariat», in G. LABICA et G. BENSUSSAN, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, P.U.F., 1983, XI, 941 p.

notion était formellement abandonnée par les partis communistes) se sont présentées presque exclusivement comme des commentaires de Lénine, et de ses analyses de la révolution soviétique. Pourtant, dès le début, elles étaient commandées par le modèle de la révolution culturelle chinoise telle que, avec quelques nuances d'appréciation, nous la percevions à l'époque. Tout se passe comme si nous avons admis comme allant de soi que la *théorie léniniste* d'une part, la *révolution culturelle* de l'autre, étaient adéquates l'une à l'autre et pouvaient être interprétées l'une par l'autre. Ainsi s'explique l'accent que nous avons mis sur la critique de l'idée de «socialisme», du moins entendu comme un «mode de production» ou comme un «stade historique» autonome<sup>5</sup>, pour privilégier au contraire la notion de *transition au communisme*, entendue comme une «révolution ininterrompue» dont l'aspect le plus profond résiderait dans la transformation de la «division du travail manuel et intellectuel»<sup>6</sup>. L'histoire (bien mal connue) de la révolution chinoise a joué ainsi pour certains marxistes de notre génération le même rôle ambigu de provocation à la théorie et de champ d'expérience fictive que la révolution russe avait joué autrefois pour d'autres. Reste que, par la radicalité de ses questions, elle a précisément permis que les apories soient exhibées comme telles<sup>7</sup>.

### LA LUTTE DES CLASSES N'EST NI DE LA SOCIÉTÉ NI DE L'ÉTAT

Le résultat d'une telle enquête sur un marxisme désormais exposé à tous les soupçons est-il purement négatif? Il est un peu tôt pour en juger. Mais je voudrais signaler deux points sensibles, qui me paraissent étroitement liés.

En premier lieu, *le concept de la «lutte des classes» résiste à sa propre déconstruction*. J'entends par là, évidemment, non pas que nous soyons en mesure de «démontrer» enfin *l'existence* de la lutte des classes d'une façon qui «corresponde» à l'expérience immédiate, qui y soit «vérifiable». À cet égard, il y aura toujours en un sens trop de vérifications vécues et cependant place pour le scepticisme théorique, pour la réfutation du dogme et pour l'élaboration de théories sociologiques alternatives. Mais j'entends que le concept de la lutte des classes comporte un noyau formellement inéliminable. Non seulement le rapport social est-il structuré par des antagonismes, mais ceux-ci ne peuvent jamais être rendus intelligibles *sans* une détermination de classe au sens de Marx, résultant du développement de l'accumulation capitaliste à l'échelle mondiale et de son emprise sur l'existence matérielle des individus et des populations, alors même que l'image idéale des classes comme simples «objets» ou «sujets» se révèle intenable<sup>8</sup>. La même leçon ressort des tentatives que nous pouvons faire «à chaud» pour analyser les tendances du nationalisme et du racisme contemporains. Alors même que ces phénomènes de masse ne sont pas réductibles à des expressions de la tendance «économique», ils ne cessent d'en manifester la contrainte.

Réciproquement, l'analyse marxiste (ou marxienne) des luttes de classes résiste à sa propre déconstruction en ceci que les contradictions qu'elle comporte, les apories auxquelles elle conduit touchent toutes à sa *figuration du social*, à son insertion dans un «grand récit» messianique ou cosmologique, mais non à la fonction critique par où elle énonce *l'instance de l'inconciliable* dans la matérialité de l'histoire<sup>9</sup>. Du côté de la figuration, nous trouvons

5. Notion officialisée par les pouvoirs de type soviétique, et qui recouvre en réalité leur *étatisation* de la politique et de l'économie (cf. É. BALIBAR, *Sur la dictature du prolétariat*, op. cit., pp. 123 et suiv.).

6. Cf. É. BALIBAR, «La division du travail manuel et du travail intellectuel et la lutte des classes», in J. Belkhir et al., *L'intellectuel: l'intelligentsia et les manuels*, Paris, Anthropos, 1983.

7. Cf. É. BALIBAR, «Mao: critique interne du stalinisme», communication au colloque *Mao, storia e politica dieci anni dopo*, Urbino, 1986. Reproduite dans *Actuel Marx*, n° 3 — Premier semestre 1988.

8. Cf. É. BALIBAR, «De la lutte des classes à la lutte sans classes?», Contribution au Hannah Arendt Memorial Symposium in Political Philosophy, New York, 1987. Reproduit dans É. BALIBAR, I. WALLERSTEIN, *Race, Nation, Classe: Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, 308 p.

9. Cette formulation me paraît préférable à la notion morale proposée par J. F. LYOTARD dans *Le Différend*, Paris, Ed. de Minuit, 1983, 279 p. qui dissout la référence aux luttes de classes en même temps que leur figuration totalisante.

certaines les représentations classiques des «camps» affrontés dans une sorte de «guerre civile», mais aussi les genèses idéales de la «conscience de classe» comme avènement de l'universel, les «architectoniques» dualistes ou trinitaires de la formation sociale (base et superstructure, économie — politique — idéologie) mais aussi la représentation de la *structure* en tant que transposition abstraite de la *totalité*. Du côté de l'inconciliable figure (si l'on peut dire, puisqu'une figuration est justement exclue) nous trouvons l'*excès* des luttes de classes sur la régulation étatique, mais aussi l'*excès* de la lutte des classes sur la constitution même des classes en «groupes sociaux» permanents, organisés, voire l'*excès* des pratiques et des mouvements de masses sur la lutte de classes elle-même, c'est-à-dire la *non-clôture* absolue de son champ.

Parler de matérialité à propos de l'inconciliable soulève à coup sûr une difficulté philosophique, mais surtout un problème d'anthropologie politique. C'est par la référence au *travail* que Marx a d'emblée spécifié le genre de «matérialité sociale» qu'il vise. Et, lors même que nous reformulons de façon critique les relations du travail à la *production* (pour dépasser les distinctions mécaniques du «productif» et de l'«improductif», de la «production» et de la «communication»), ou que nous tentons de suivre les mutations technologiques actuelles du travail social et ses renversements de valeur éthiques, nous restons fixés à l'ancre de ce signifiant du «travail» (ou du «travail matériel»). La discussion est ouverte : je dirai simplement qu'il me paraît *encore plus difficile* de penser le social hors de la dimension du travail que de le penser sur sa seule base. Il en résulte qu'on n'échappera pas, sinon au prix de fragiles dénégations, à la problématique du travail et de la place du travail dans les rapports sociaux. Inversement, aussi longtemps qu'une telle question restera incontournable, un concept de la transition historique demeurera présent dans le champ de l'action politique<sup>10</sup>.

Cette thèse me conduit à un second point sensible. Dès *Lire le Capital*, nous avons tenté de remettre en question le couple traditionnel de la «base» et de la «superstructure». En d'autres termes, nous avons tenté de substituer à la «première topique» de Marx, étroitement dépendante d'une métaphore architecturale dans sa conception de la causalité historique, une «seconde topique» fondée sur l'implication réciproque de la *production et de la reproduction*<sup>11</sup>. Ce faisant, nous étions guidés par une idée toute formelle : la superposition de la base et de la superstructure dans l'espace imaginaire du «processus de la vie sociale de l'humanité» (dont parle Marx dans la Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique*) ne permet pas de penser les instances de la formation sociale comme les éléments d'une véritable *structure*. Nous étions guidés aussi par une raison historico-politique : la métaphore architecturale a partie liée avec la problématique du «reflet», et par conséquent avec la représentation du politique et de l'idéologique comme illusions ou épiphénomènes, ce qui rend inintelligible toute l'entreprise révolutionnaire de Marx. En même temps nous éprouvions, comme toute la tradition marxiste, les plus grandes difficultés à nous libérer d'une typologie des «niveaux» ou des «instances» de la pratique sociale (économie, politique, idéologie) qui plonge ses racines dans une tradition intellectuelle beaucoup plus ancienne que Marx lui-même<sup>12</sup> et qui, de toute façon, reconduit à la notion de superstructure.

C'est pourquoi, dans les études consacrées à la dialectique, inattendue et décevante, des transformations révolutionnaires, nous avons discuté aussi longuement de l'*autonomie* et de l'*efficacité* des superstructures, pour en venir enfin à une extension et à une démultiplication du concept même de rapport social : à côté des rapports de production, et «imbri-

10. Cf. J. M. VINCENT, *Critique du travail — Le faire et l'agir*, Paris, P.U.F., 1987.

11. Cf., L. ALTHUSSER, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», 1970, 185 p. reproduit dans *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976; Suzanne DE BRUNHOFF, *État et Capital*, Paris, P.U.G. — Maspéro, 1976, 160 p.

12. Les «trois fonctions» de l'idéologie indo-européenne, ou plus exactement de l'idéologie féodale, telle qu'elles ont ensuite servi à interpréter «l'idéologie indo-européenne» (cf. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978, 428 p.)

qués» en eux, nous posions désormais des «rapports sociaux politiques» (correspondant à l'un des aspects du concept d'*appareil d'État*, considéré comme une structure constitutive de la classe dominante, et pas seulement comme son instrument passif), et des «rapports sociaux idéologiques» (l'idée d'une véritable lutte de classes *dans l'idéologie*, remaniant la conception althussérienne des «appareils idéologiques d'État», de façon à corriger son aspect fonctionnaliste, et à tenter de mettre en pleine lumière le rôle actif des «dominés» dans la constitution même de l'idéologie «dominante»).

Il fallait bien en arriver cependant à questionner la matrice de toutes ces classifications, qui relève de la philosophie politique, je veux dire le couple *Société civile — État*. Revenant une fois de plus à Marx, nous nous demandions quelles «bonnes» et «mauvaises» raisons l'ont amené — et les marxistes après lui — à maintenir cette représentation purement institutionnelle du social, et à la retraduire constamment en moments de la lutte des classes<sup>13</sup>.

À quoi tiennent les «bonnes raisons» de Marx? D'abord au fait que la domination de classe bourgeoise (et par conséquent l'organisation même de la bourgeoisie en classe) reste irréductiblement une domination à *deux têtes*. C'est-à-dire que, même dans les formes variées du capitalisme d'État qui tendent à se développer avant et après l'impérialisme, il n'y a pas de *fusion* pure et simple du «capital» et de l'«État»<sup>14</sup>. Surtout, elles tiennent au fait que la «politique prolétarienne» dont parle Marx ne peut jamais éluder le *dilemme* que lui impose la «séparation» institutionnelle du «social» et de l'«étatique»: séparation mouvante dans son point d'application (notamment, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au moins, avec les développements de l'«État-providence»), mais permanente dans sa forme générale. Pour prendre consistance et autonomie, il faudrait que cette politique révolutionnaire récuse théoriquement et pratiquement ce dilemme: qu'elle cesse de se concevoir *soit* comme une politique de la société contre l'État, *soit* comme une politique de l'État (même un État de type nouveau, un «État de transition») contre la société existante. Et cependant il lui faut *choisir*. Choisir sa position théorique: celle qui autorise un point de vue critique sur l'ordre social. Choisir la «place» de son activité révolutionnaire: celle où *de fait* se trouvent les exploités. Or, comme Machiavel, Marx pense que le lieu de la théorie est *le bas*, d'où se perçoit l'édifice de l'État, sans illusions ni complaisance. Mais, à la différence de Machiavel, il pense que le lieu de l'action politique est *aussi le bas*, puisque les «exploités s'émancipent eux-mêmes», c'est-à-dire que l'histoire et la politique sont «faites» par les mouvements de masses. Ce qui lui garantit, théoriquement, l'unité parfaite de la théorie et de la pratique. Mais Marx sait aussi que l'État bourgeois *impose une forme* à la «politique prolétarienne» et que cette forme en inverse le sens et les effets. C'est pour pouvoir penser cette inversion tendancielle, ou peut-être simplement pour l'imputer à une cause, qu'il a toujours encore besoin d'une distinction entre la «Société civile» et l'«État». Lénine, Gramsci, Mao s'évertueront, eux, à se demander comment le bas peut devenir le haut tout en restant le bas ...

Mais par là nous touchons aux «mauvaises raisons» que j'ai évoquées aussi. Elles sont tout simplement l'autre face des précédentes. La dualité interne des *deux formes* historiques de centralisation ou de rationalisation de la domination bourgeoise (rationalisation étatique, rationalisation marchande ou plutôt capitaliste) conduit Marx, et plus encore ses successeurs, à anticiper une «négation de la négation» qui passe nécessairement par les trois temps de la *scission* du «tout social» entre les deux pôles du privé (la «société») et du public (l'«État»), puis par la *réunion* des deux, mais sous une forme aliénée (ce qu'Engels appellera le «capitaliste collectif en idée», autre nom de l'État), enfin par le *dépassement* de cette

13. Cf. É. BALIBAR, articles «Pouvoir», «Appareil», «Bakouninisme», in *Dictionnaire critique du marxisme*, P.U.F., 1983; XI-941 p. «État, parti, idéologie», in É. BALIBAR, C. LUPORINI, A. TOSEL, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspéro, 1979, 192 p.; «Marx le Joker — ou le tiers inclus», in J. L. NANCY et Ph. LACOUÉ-LABARTHE (éd.), *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981, 196 p.

14. Nous devons à Suzanne de Brunhoff d'une part, à Braudel et à Wallerstein d'autre part, d'en avoir mieux compris les raisons: les contradictions monétaires de l'«équivalent général» et celles de la «politique sociale» d'une part, la dissymétrie structurelle de l'économie-monde d'autre part.

aliénation (le «socialisme»). Et de même l'oscillation de la politique prolétarienne entre le pôle de l'action des masses et celui de la direction stratégique d'une organisation, d'un parti, conduit toujours à rechercher sa définition et ses moyens *de l'autre côté*, celui où elle *ne se trouve pas* : dans la «société», quand la politique s'est implantée dans l'État, dans l'«État» quand elle s'est implantée dans la société. Faite de conjoncture plutôt que de structure, toujours surdéterminée par d'autres contradictions que l'antagonisme de classes — ou, si l'on préfère, manifestant qu'il n'y a pas de «pur» antagonisme de classes —, la politique prolétarienne est et demeure *introuvable* dans le schéma donné de la division Société civile-État. C'est pourtant là qu'on ne cesse de la chercher, parce que l'organisation est nécessaire, et que toute organisation, en tant qu'assurance contre la dégradation de l'énergie révolutionnaire et contre la dissémination du sens des expériences historiques vécues, doit se représenter comme synthèse et s'instituer dans l'État, ou dans la Société civile<sup>15</sup>.

### L'ÉTAT N'EXISTE PAS (LA SOCIÉTÉ CIVILE NON PLUS)

Ces raisons sont suffisamment fortes pour qu'on ne puisse pas récuser la distinction État-Société civile sans se trouver porté par là même aux limites du marxisme. C'est sur ces limites qu'il faut travailler, en tentant de dégager chez Marx et dans la tradition marxiste tous les éléments qui *contredisent* le dualisme précédent et le mode de pensée qu'il engage.

Une telle idée correspond au fond au programme même de la «critique de l'économie politique», dans la mesure où elle contient aussi une critique anticipée de l'économisme marxiste : car elle nous conduit à reconnaître dans *l'économie* non seulement une idéologie «dominante», mais une véritable idéologie *d'État* des sociétés modernes<sup>16</sup>. Le plus profond de l'analyse marxiste ne réside pas dans la division des sphères institutionnelles telle que continuent de la pratiquer les sciences sociales, mais dans le *court-circuit* théorique qui dépasse leur apparente division. Le processus «économique» de l'exploitation s'avère toujours déjà constitué de luttes, de stratégies et de mouvements politiques. On retrouve bien ainsi quelque chose de l'idée qui animait *Lire le Capital* : déconstruire l'apparente consistance de l'«économie» pour faire surgir la consistance du «rapport social». Mais à partir de tout autres prémisses : non pas en termes de structure profonde ou de causalité latente, mais en termes de complexité historique toujours déjà donnée des pratiques et des luttes sociales, dans laquelle figure nécessairement le moment de l'institution, et la crise des institutions<sup>17</sup>.

En nous risquant à plus d'abstraction encore, nous serons conduits à poser que, *théoriquement parlant, l'État n'existe pas comme entité «séparée», et que par conséquent la «théorie marxiste de l'État» est sans objet*. Non pas en ce sens qu'il n'existerait aucune institution étatique (comment concevoir sans cela la «régulation» économique, la constitution même des classes?), non pas au sens d'un ultralibéralisme ou d'un anarchisme théorique (l'un et l'autre présents dans la tradition marxiste ... et ailleurs). *La «société civile» en effet, idéalement indépendante des institutions étatiques, n'existe pas plus que l'État*. Mais en ce sens que les institutions étatiques ne sont jamais que des effets : les effets croisés, pratiquement indissociables, d'une double causalité : celle de la forme-marchandise (valorisation, survalorisation, accumulation, «auto-mouvement» du capital) et celle du processus idéologique, actualisation des formes de l'imaginaire collectif irréductible à la forme-marchandise. Convenons-en, une telle hypothèse conduit tout droit à la remise en cause de la conception marxiste du rapport social, comme rapport extérieur à la politique et indé-

15. Cf. É. BALIBAR, «La vacillation de l'idéologie dans le marxisme», traduction anglaise : «The Vacillation of Ideology», in *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited and with an introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, 1988, 752 p.

16. Alors que les marxistes, d'Engels jusqu'à Althusser, ont privilégié à ce niveau l'idéologie juridique : cf. É. BALIBAR, article «Critique de l'économie politique», in *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit. ; et «Marx le Joker», op. cit.

17. Cf. É. BALIBAR, «L'idée d'une politique de classe chez Marx», in *Marx en perspective*, sous la direction de B. Chavance, Éditions de l'E.H.E.S.S., Paris, 1985, 722 p.

pendant de son intervention. La politique a pour «matière» même les formes de l'imaginaire, plus précisément ses formes de masse. La politique ne saurait «perturber» le rapport social, puisqu'elle est toujours déjà inscrite dans sa matérialité. Récuser la division de l'État et de la Société civile, et par conséquent la représentation du premier, soit comme «obstacle» extérieur à la dynamique de la seconde, soit comme «instrument» tout-puissant au service de cette dynamique, c'est précisément rétablir les contradictions de la politique, donc l'imprévisibilité de la politique, dans l'histoire qui détermine les conditions concrètes de toute transition d'une formation sociale à une autre.

### STRUCTURE ET CONTRADICTION

Il est bien clair qu'on ne peut avancer dans ce sens sans que la notion même d'une *science* marxiste des formations sociales soit remise en question. Cela ne conduit pas nécessairement à substituer mécaniquement au mot d'ordre «le marxisme est une science», le mot d'ordre inverse «le marxisme n'est pas une science». Pas davantage à récuser toute notion de *structure*. Si nous repartons de l'œuvre de Marx, elle nous apparaît cependant hétérogène à cet égard : combinant un point de vue *historiciste*, un point de vue *structural*, et même un point de vue *structuraliste* avant la lettre. Chacun de ces points de vue conduit à concevoir autrement la «contradiction» et par conséquent la dialectique historique<sup>18</sup>. La question de fond est de savoir pourquoi une conceptualisation structurale du processus historique retombe presque inévitablement soit du côté de l'historicisme soit, symétriquement, du côté du structuralisme.

On ne peut prétendre avoir réglé cette question, mais les difficultés des disciples d'Althusser à maintenir telles quelles les formulations de *Lire le Capital* sont au moins indicatives des termes dans lesquels elle se pose. Il s'agissait en effet de penser ensemble *la structure* (système de rapports sociaux déterminant ou «produisant» les tendances d'évolution des forces productives, la combinaison des formes de propriété, des lois d'accumulation et des régimes de population) et *la contradiction* (non seulement l'antagonisme, le conflit d'intérêts ou la lutte pour le pouvoir, mais l'antagonisme *inconciliable*, celui qui marque pour les rapports sociaux *l'impossibilité* de se reproduire à l'identique). Il s'agissait par là de libérer la contradiction dialectique des images empiriques ou spéculatives, toujours liées à une téléologie (en particulier, chez Hegel, à une téléologie de l'État et de l'Esprit des Peuples). Le paradoxe de *Lire le Capital*, c'est qu'il visait cet objectif en inscrivant simplement la contradiction *dans* la structure, comme l'un de ses effets ou de ses aspects subordonnés, en allant jusqu'à l'extrême dévalorisation de la contradiction, décrétée «improductive», sur le modèle de la crise. À la limite la contradiction n'était plus qu'un moment de la régulation. Mais la contrepartie de cette réduction, c'était de renvoyer la fonction de *rupture* que la dialectique, hégélienne ou marxiste, assigne classiquement à la contradiction, à *l'extérieur* de la structure : rupture étrangère à la dynamique de la structure, ou disséminée dans une succession indéfinie de «structures de transition».

Chassée de la définition de la contradiction, la métaphore de la «lutte à mort» ou de la «montée aux extrêmes» reparaît alors dans la définition de la transition, ou de l'histoire en tant qu'elle serait une transition permanente, dépassant toutes les structures. Et par conséquent se réintroduisent une transcendance ainsi qu'une finalité : car il faut toujours se donner fictivement le «point d'arrivée», ne serait-ce que par les *noms* politiques de «socialisme» et de «communisme», pour penser le sens et le moteur de la transition historique en cours. Dans ces conditions il n'y a rien d'étonnant, ni d'original, à ce que le structuralisme ait appelé, comme son complément nécessaire, un décisionnisme et un volontarisme révolu-

18. À ceux qui douteraient de la présence du structuralisme chez Marx, sous une forme rien moins que naïve, je suggérerais volontiers de relire le Livre II du *Capital* en entier. Je maintiens que structuralisme et historicisme ne sont pas incompatibles entre eux chez Marx (pas plus, pour prendre un terme de comparaison, que structuralisme et culturalisme ne le sont par exemple chez Levi-Strauss).



tionnaires, même s'il refusait la catégorie de sujet (et *a fortiori* celle de «sujet de l'histoire»). La régulation comme *invariance* du mode de production et la rupture comme *événement* révolutionnaire irréductible, extérieures l'une à l'autre et symétriques l'une de l'autre, se complètent et se justifient l'une par l'autre. On peut même dire que la première n'a d'autre raison d'être que d'appeler la seconde comme sa négation.

On passe donc naturellement de cette formulation à une formulation inverse: c'est-à-dire à l'idée du *primat de la contradiction sur la structure*. Vieille oscillation entre le mécanisme et le vitalisme, l'éléatisme et l'héraclitisme ... On aboutit ainsi à différentes versions de l'idée suivant laquelle les rapports de production eux-mêmes, constitutifs de la structure, *ne sont que des formes ou des moments de la lutte des classes*<sup>19</sup>. L'idée fondamentale devient celle du primat des rapports sociaux de production sur les forces productives, en entendant par là:

1. que les rapports de production eux-mêmes sont des complexes de *stratégies* sociales antagonistes (ce que Marx avait théorisé dans le *Capital* sous le nom de «méthodes de transformation du surtravail en survaleur»), et non de simples rapports de distribution des hommes et des choses, ou d'assignation de «places» dans une «division du travail social».

2. que l'*antagonisme* des rapports de production se réalise historiquement *dans* les contradictions des forces productives, y compris bien entendu les forces productives «humaines» et non pas simplement les technologies matérielles; la transition a toujours déjà commencé, et même il n'y a dans l'histoire qu'une longue transition, plus ou moins interrompue, retardée ou retenue par l'impureté des contradictions, qui connote leur matérialité. Faute de cette matérialité, en effet, elles ne se «développeraient» pas dans le temps, et l'impersonnalité de la contrainte qu'elles exercent sur les sujets n'empêcherait jamais ceux-ci de les reprendre dans une totalisation consciente. L'idée d'un complexe de stratégies ne serait qu'une variante de l'activisme sociologique<sup>20</sup>.

Primat de la structure sur la contradiction, ou primat de la contradiction sur la structure: peut-on dépasser cette alternative? Non, à mon sens, si on reste sur le même terrain, celui de la conceptualisation du «mode de production». Oui, peut-être, si on déplace l'analyse dans le sens que j'ai suggéré plus haut: celui d'une critique de dualismes de la Société civile et de l'État, de la production et de la reproduction. Ce n'est pas le mode de production qui *est* une «structure», et pas davantage le «tout» de la formation sociale (conception qu'on pourrait dire *gestaltiste* de la structure). C'est le complexe des contradictions elles-mêmes, leur «inégalité» ou, selon l'expression d'Althusser, leur surdétermination qui doit être considérée comme *structurale*, c'est-à-dire comme immanente à la pratique et cependant hors d'atteinte d'une volonté même collective, idéalement «libre» de ses entreprises. Ce pourquoi il n'est au pouvoir d'aucune instance, d'aucun appareil d'État, de préserver les rapports sociaux existants de leur crise. Mais aussi, il n'est au pouvoir d'aucune révolution de «maîtriser» totalement sa propre histoire pour en planifier l'issue. La transition demeure une possibilité objectivement inscrite dans la causalité structurale des sociétés de classes, mais elle ne s'inscrit dans aucune ligne d'évolution prédéterminée.

Étienne Balibar  
Université de Paris I — Panthéon Sorbonne  
17, rue de la Sorbonne  
75231 Paris CEDEX 05

19. Ces formulations, dans le marxisme européen et tiers-mondiste des années 70, ont été étroitement liées aux tentatives de formuler théoriquement les «principes» à l'œuvre dans la révolution culturelle chinoise, dans sa critique de l'économisme stalinien: cf. non seulement le marxisme «althussérien», mais aussi, selon une voie parallèle, les productions du courant «opéraïste» italien, inspiré par Panzieri, Tronti, Negri, et l'équipe des *Quaderni rossi*.

20. Cf. en France notamment Alain TOURAINE, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973, 542 p.

RÉSUMÉ

L'auteur fait un retour critique sur la lecture structurale de l'œuvre de Marx proposée par L. Althusser et lui-même du point de vue du problème de la transition du capitalisme à la société dite «sans classes» et, plus particulièrement, des apories entre transition et révolution. L'article fait aussi la chronique des débats et événements qui ont déterminé cette lecture de Marx et ses défauts dont il est ici proposé diverses voies de résolution.

SUMMARY

The author makes a critical reexamination of the structural interpretation of Marx's work as put forward by L. Althusser and by the author himself, from the perspective of the problem of transition from capitalism to the so-called «classless society», and more specifically, of the aporias between transition and revolution. The paper also chronicles the debates and events which have had a determining effect on this interpretation of Marx, and of its flaws. Several avenues for resolving these inadequacies are proposed here.

RESUMEN

El autor hace una retrospectiva crítica sobre la lectura estructural de la obra de Marx propuesta por L. Althusser y él mismo desde el punto de vista del problema de la transición del capitalismo a la sociedad llamada «sin clases» y, particularmente, de las dificultades casi insuperables entre transición y revolución. El artículo hace también la crónica de los debates y eventos que han determinado esta lectura de Marx y sus defectos para los cuales se proponen aquí diversas vías de resolución.