

actuels

DU MÊME AUTEUR

EN FRANÇAIS

- Le marxisme soviétique*, Gallimard, 1963.
Eros et civilisation, Editions de Minuit, 1963.
L'homme unidimensionnel, Editions de Minuit, 1968.
Raison et révolution, Editions de Minuit, Paris 1968.
Vers la libération, Editions de Minuit, 1969.
Culture et société, Editions de Minuit, 1970.
Critique de la tolérance pure (en collaboration avec Barrington Moore et Robert Paul Wolff), John Didier, 1969.
La fin de l'utopie, Delachaux-Nielslé/Le Seuil, Neûchatel-Paris, 1968.
Philosophie et révolution, Denoël/Gonthier, 1969.
Pour une théorie critique de la société, Denoël/Gonthier/Denoël, 1971.
L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, Editions de Minuit, 1972.
Contre-révolution et Révolte, Seuil, 1973.
Le Vieillessement de la psychanalyse, in *Partisans*. n° 32-33, Maspéro.

EN ALLEMAND

- Studien über Autorität und Familie* (en collaboration avec Th. Adorno), Paris, 1936.
Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Thèse de doctorat Fribourg), Francfort 1932 et 1968 (Editions V. Klotstermann).
Kultur und Gesellschaft (2 t.), Francfort, 1965.
Vernunft und Revolution, Francfort, 1968.
Ideen zu einer kritischen Rbeorie der Gesellschaft Subrkamp, 1969.

EN ANGLAIS

- Reason and Révolution*, Londres, 1941.
Eros and Civilization, Boston, 1958.
Soviet Marxism, New York, 1958.
One-Dimensional Man, Boston, 1964.
Negations, Londres, 1968.
An Essay on Liberation, 1969.
Five Lectures, Psychoanalysis, Politics, Utopia, Boston, 1970.
Counterrevolution and Revolt, Boston, 1972.

herbert marcuse

actuels

éditions galilée

RC

**collection dirigée
par André Gorz**

© Herbert Marcuse

Pour l'édition française :

© Editions Galilée, 1976
9, rue Linné, 75005 Paris

ISBN 2-7186-0033-0

Cette traduction française, due à
Jean-Marie MENIÈRE,
a été établie à la demande de l'auteur
d'après l'édition allemande
parue au Suhrkamp Verlag,
Frankfurt am Main, 1975.

**échec
de la
nouvelle gauche***

*** Texte élargi d'une conférence donnée en avril 1975
à l'University of California, Irvine.**

Avant de se demander en quoi consiste l'échec de la nouvelle gauche, il faut se poser deux questions ; en premier lieu : quelles en sont les composantes et quelle en est la nature ? et ensuite : peut-on parler réellement d'échec en ce qui la concerne ?

Tout d'abord quelques remarques touchant le premier point. La nouvelle gauche se compose de groupes politiques qui se sont installés à la gauche des partis communistes traditionnels ; ces groupes n'ont pas réussi jusqu'ici à se donner des formes nouvelles d'organisation, leur base de masse est inexistante et ils sont, en particulier aux Etats-Unis, isolés de la classe ouvrière. Les moments

d'explosion libertaire et anti-autoritaire, qui ont déterminé à l'origine leur apparition, appartiennent déjà au passé, quand ils n'ont pas cédé la place à une nouvelle forme d'autoritarisme. Quoi qu'il en soit : l'originalité du mouvement, c'est d'avoir *donné une définition nouvelle du concept même de révolution* en le mettant en relation avec de nouvelles possibilités de liberté, de nouvelles potentialités de développement socialiste, à la fois produites et bloquées par le capitalisme avancé. De nouvelles dimensions se sont ainsi ouvertes à la transformation de la société. Désormais, celle-ci ne peut plus avoir le sens d'un simple bouleversement économique et politique, c'est-à-dire de l'établissement d'un autre mode de production et d'institutions nouvelles ; il s'agit avant tout de renverser le système dominant des besoins et de leurs possibilités de satisfaction.

Cette façon de se représenter la révolution a été dès le début partie intégrante de la théorie marxienne : le socialisme, c'est une société *qualitativement* autre, une société où les relations des hommes entre eux, tout comme celles de l'homme et de la nature, sont révolutionnées dans leur fondement même. Mais la pression économique du capitalisme et la nécessité de coexister avec lui ont paru condamner peu à peu les pays socialistes à développer en priorité les forces pro-

ductives, c'est-à-dire à d'abord élargir le secteur productif de l'économie, ce qui a eu pour conséquence de prolonger *la soumission des individus aux conditions de leur travail* (soumission qui, d'ailleurs, selon les circonstances, peut fort bien être « démocratique » et signifier à la fois : organisation plus rationnelle et plus efficiente de la production et plus juste répartition des biens).

Poser la surabondance des biens matériels comme la condition nécessaire du passage au socialisme, c'est bien sûr repousser aux calendes grecques la transformation révolutionnaire de la société, *ou alors* nourrir l'espoir, dialectiquement injustifiable, que, de la croissance quantitative de l'économie, sortira, en quelque sorte par surcroît, une qualité nouvelle de la vie sociale.

L'entrée en scène de la nouvelle gauche dans les années soixante a mis durablement en question cette conception du socialisme et la stratégie qui en découle. La prise de conscience de la contradiction entre l'écrasante productivité du capitalisme des monopoles et l'impuissance des appareils socialistes et communistes à la transformer en productivité révolutionnaire a déplacé peu à peu le centre de gravité de la révolte.

Le mouvement a entrepris de mobiliser et d'organiser des forces que la théorie et la pratique marxistes traditionnelles avaient jusqu'alors lar-

gement négligées. Il faut voir là une tentative pour *totaliser* l'opposition face à la totalisation de la répression et de l'exploitation par le capitalisme des monopoles. Face à une manipulation de plus en plus étendue et orientée des besoins par la puissance capitaliste, il apparaissait indispensable de révolutionner *à l'intérieur même* des individus ces besoins qui reproduisent l'état de choses existant : rébellion de l'existence humaine dans la sphère de la production et dans celle de la reproduction, dans l'infrastructure *et* dans la superstructure. Le mouvement prit dès le début la forme d'une « révolution culturelle » où, en dehors des revendications politiques et économiques, s'articulèrent également d'autres désirs et d'autres espoirs : l'intérêt pour une nouvelle morale, pour un environnement digne de l'homme, pour une complète « émancipation des sens » (Marx), c'est-à-dire pour libérer les sens de la compulsion à considérer les hommes et les choses comme de simples objets de rapports marchands. « L'imagination au pouvoir ! » Il s'agissait de libérer l'imagination des chaînes de la raison fonctionnelle. Contre l'alliance du réalisme et du conformisme, la devise fut : « Soyons réalistes, demandons l'impossible ! » D'où la forte composante esthétique du mouvement : l'art fut considéré comme le moteur de la libération, comme la prise de cons-

Echec de la nouvelle gauche

cience d'une autre réalité (normalement refoulée).

Etait-ce là du romantisme ou même de l'élitisme ? En aucune façon. La nouvelle gauche était seulement *en avance* sur les « conditions objectives » en articulant des buts et des contenus que le développement du capitalisme avait rendus possibles mais, jusque-là, canalisés ou réprimés. Ces intuitions et ces idées trouvèrent également leur expression dans la stratégie du mouvement : il existe une liaison étroite entre le combat de la nouvelle gauche contre des formes d'opposition dépassées et les tendances oppositionnelles de la lutte des classes qui se font jour dans la classe ouvrière elle-même : l'autonomie par opposition à l'organisation bureaucratique-autoritaire ; depuis les années soixante, les occupations d'usine et les idées d'autogestion de la production et de la distribution ont trouvé un regain de signification.

Venons-en maintenant au second point, c'est-à-dire à la question de savoir si la nouvelle gauche a effectivement échoué. Pour répondre, il faut se placer à différents niveaux. Le mouvement a été en partie « récupéré », quand il n'était pas ouver-

tement réprimé, par l'establishment ; mais il a également « contribué à sa propre destruction », dans la mesure où il n'a pas su développer des formes adéquates d'organisation et où il a succombé à un processus croissant d'atomisation, allant de pair avec l'anti-intellectualisme, un anarchisme politiquement impuissant et la surestimation narcissique de soi.

La répression du mouvement par les structures dominantes de pouvoir a pris de multiples formes. Elle fut certes violente mais également pour ainsi dire « normale » : des possibilités de contrôle d'une perfection scientifique, des « listes noires », la discrimination sur les lieux de travail, une armée de mouchards et d'indicateurs — tout cela fut mis en œuvre avec une efficacité d'autant plus grande que la nouvelle gauche était restée largement isolée de la population. Il faut chercher les causes de cet isolement dans la structure sociale du capitalisme des monopoles à son stade avancé où une grande partie de la classe ouvrière s'est depuis longtemps intégrée au système. A quoi s'ajoutent les positions contre-révolutionnaires des syndicats et le réformisme des partis qui la dominent. Ces tendances expriment la *stabilité* relative du capitalisme fondé sur le néo-colonialisme et le néo-impérialisme avec son écrasante concentration de puissance économique et politique.

Compte tenu de la gigantesque accumulation de puissance que représente le capitalisme pris dans sa totalité, la révolte contre le système devait presque nécessairement avoir pour supports des *groupes minoritaires*, situés *en dehors* ou à la périphérie du processus matériel de production. De ce point de vue, on peut effectivement parler de groupes « privilégiés », d'une « élite » ou même d'une « avant-garde ». Mais d'un autre côté, ce furent précisément ces « privilèges » — le fait de rester à l'écart du processus de production, de ne pas y être intégré — qui poussèrent au développement d'une conscience politique radicalisée, laquelle à son tour transforma l'expérience de l'aliénation en rébellion contre le caractère périmé de la civilisation et de la culture dominantes.

Il est vrai que là se situe précisément ce qui empêche la révolte d'avoir son plein effet ; les « contre-cultures » créées par la nouvelle gauche perdirent leur impact politique et se détruisirent elles-mêmes en revenant à une sorte de « libération » individuelle (la drogue, le culte du gourou et autres sectes pseudo-religieuses), en professant un anti-autoritarisme abstrait doublé de mépris pour la théorie en tant que guide de la pratique ; en ritualisant et en fétichisant le marxisme. Tout cela était l'expression d'une résignation et d'une désillusion prématurées.

L'insistance de la nouvelle gauche sur la subversion de l'expérience, de la conscience individuelle, sur un bouleversement radical du système des besoins et de leur satisfaction, bref, sur la nécessité d'une nouvelle *subjectivité*, confère à la psychologie une signification politique décisive. La manipulation sociale qui, aujourd'hui, fait largement appel à l'inconscient lui-même pour maintenir l'état de choses existant, ramène la psychanalyse au premier plan des préoccupations. L'activation d'impulsions refoulées et réprimées peut seule ébranler dans les individus le système des besoins établi et créer l'espace physiologique et psychologique nécessaire aux besoins de liberté. Pourtant il ne suffit pas pour y parvenir d'actualiser purement et simplement de telles impulsions : le processus d'activation doit se muer en critique, en autocritique des besoins, pour réagir contre ces besoins socialement manipulés et introjectés qui s'opposent à la libération dans la mesure où leur satisfaction garantit la reproduction répressive de la société marchande. L'analyse critique des besoins constitue la dimension sociale spécifique de la psychologie.

Il n'est pas douteux que le psychisme possède une dimension supra-sociale ou plus exactement infra-sociale. A ce niveau, les besoins pulsionnels sont communs à toutes les formes de société : c'est

la dimension de la sexualité primaire et de la destructivité où s'enracinent des conflits qui subsisteront dans une société libre. La jalousie, l'amour malheureux, la violence, ne sont pas seulement à mettre au passif de la société bourgeoise ; ils expriment une contradiction entre ubiquité et exclusivité inhérente à la libido qui ne peut se satisfaire à la fois dans le changement et dans la fidélité. Et cependant, même à ce niveau, les manifestations et les modes de satisfaction pulsionnels sont déterminés socialement. Là aussi, l'universel apparaît et opère dans le particulier : seulement, l'universel n'est pas ici le social, la société dans les individus mais bien plutôt la structure pulsionnelle primaire dans les individus déterminés socialement.

Au-dessus de cette dimension se situe le champ des conflits et des troubles psychiques (et physiques) de nature *spécifiquement* sociale, c'est-à-dire qui sont conditionnés dans leur essence et dans leurs manifestations par la société existante et par ses mécanismes propres de répression et de désublimation. Il faut ranger dans cette catégorie un grand nombre de ces difficultés dont on parle beaucoup aujourd'hui et qui affectent les rapports entre les sexes et les générations, ou encore la détermination de soi (« crises d'identité »), beaucoup aussi de ces phénomènes qu'on classe un peu

vite parmi les « aliénations » individuelles. Dans ce domaine psychique, la société et le principe de réalité qu'elle impose constituent l'universel, l'essentiel de chaque trouble et de chaque conflit particulier ; la thérapie serait affaire d'une psychologie *politique* qui politiserait la conscience et l'inconscient et qui contre-politiserait le surmoi.

L'intrication structurelle étroite de ces deux domaines conduit facilement à interpréter des problèmes politiques importants comme s'ils relevaient du psychisme individuel. Le résultat en est le transfert du politique dans la sphère privée et dans celle de ses représentants et de ses analystes. (On peut justifier l'usage non orthodoxe qui est fait ici du concept de transfert dans la mesure où il s'y produit bien une satisfaction d'impulsions refoulées : le refoulement ou la transformation des impulsions politiques radicales de la « contre-culture » après le prétendu échec de cette dernière ; dans cette transformation, ces impulsions reçoivent le statut de désirs infantiles.)

L'idée s'est imposée dans les milieux de la nouvelle gauche que la « psychologie des profondeurs » constitue un facteur décisif pour la compréhension du capitalisme monopoliste à son stade avancé ; car le mode d'intégration de cette société repose essentiellement sur l'introjection des contrôles sociaux par les individus, qui reproduisent ainsi

le système dominant et leur propre servitude. La reproduction sociale est largement garantie par la canalisation systématique des besoins pulsionnels et de leur satisfaction : par la commercialisation de la sexualité (« désublimation répressive ») et par la libération de l'agressivité primaire non seulement dans les guerres impérialistes (le massacre de My-Lai, etc.), mais dans la criminalité croissante et dans la brutalité de la vie quotidienne. La thérapie politique et la prise de conscience qui correspondent à la psychologie non conformiste, c'est la politisation du psychique. A l'entreprise de privatisation et de nivellement qui caractérise la psychologie, s'opposent les tentatives pour mettre au point une *thérapie radicale* qui consisterait à donner un contenu articulé à la répression d'origine sociale s'exerçant dans les couches profondes de l'existence individuelle.

Revenons-en à la nouvelle gauche. Je crois qu'il serait faux, malgré tout, de parler de son « échec ». Comme j'ai essayé de le montrer, le mouvement s'enracine dans la structure même du capitalisme avancé ; il peut battre en retraite pour se refor-

mer mais il peut aussi bien être la victime d'une répression de type néofasciste.

Quoi qu'il en soit, on peut reconnaître à certains signes que le « message » de la nouvelle gauche s'est répandu au-delà du cercle où il a pris naissance et qu'il a été entendu. Il y a à cela de bonnes raisons. La stabilité du capitalisme est ébranlée et ce à l'échelle internationale ; le système révèle de plus en plus son caractère destructeur et irrationnel. La protestation s'accroît en conséquence bien que d'une manière tout d'abord inorganisée, diffuse, sans liaison entre ses diverses manifestations et sans que se fassent jour encore des intentions socialistes. Elle se manifeste chez les travailleurs par exemple sous forme de grèves sauvages, d'absentéisme, de sabotage plus ou moins dissimulé ou de révolte contre les directions syndicales ; ailleurs, dans le combat des minorités sociales opprimées ; enfin dans le mouvement de libération des femmes. D'une façon générale, on peut dire qu'on assiste à un déclin de l'« éthique du travail », à la méfiance vis-à-vis des valeurs fondamentales de la société capitaliste et de sa morale hypocrite, au manque de foi dans les priorités du capitalisme, dans son échelle des valeurs.

Que cette insatisfaction sociale profonde demeure inarticulée, inorganisée et limitée à de petits groupes, on peut en chercher la raison dans

le fait que, pour la masse de la population, toute *alternative socialiste* s'identifie avec le communisme soviétique ou avec quelque vague utopisme. Il existe de toute évidence une angoisse générale à l'idée d'un changement radical de la société qui pourrait transformer fondamentalement le mode de vie traditionnel et miner la vieille morale puritaine, ses aliénations séculaires. Des siècles durant on a inculqué aux gens qu'une vie de tourments et d'oppressions était le lot inéluctable de l'homme, conforme à la volonté divine. La *soumission* à un appareil de production toujours plus étendu fut considérée comme la *condition nécessaire du progrès*.

Il est possible que cette oppression ait été pendant longtemps effectivement nécessaire pour triompher de rareté économique et pour réussir à mobiliser la force de travail et à maîtriser la nature. En fait, le progrès technique a conduit à un essor gigantesque des forces productives et à une accumulation croissante de richesse sociale. Mais, d'un autre côté, ces conquêtes ont été utilisées d'une manière toujours plus brutale à *perpétuer* le manque, à *maintenir* l'oppression, à violer la nature et à manipuler les besoins humains — tout cela dans l'unique but de conserver le mode de production dominant et la hiérarchie sociale existante, voire à en élargir la base.

Il est devenu évident aujourd'hui que les conquêtes du capitalisme ne peuvent plus se maintenir dans ce cadre répressif : le système ne peut plus se développer qu'en détruisant les forces productives et la vie humaine elle-même, et ce à l'échelle internationale. On peut dire du capitalisme qu'il a élevé en principe sa propre négation.

Tel est l'arrière-plan qui nous permet de mieux comprendre la signification historique de la nouvelle gauche. Les années soixante marquent un tournant dans le développement du capitalisme (et peut-être aussi du socialisme) ; ce fut en fait la nouvelle gauche qui remit à l'ordre du jour l'idée oubliée et réprimée d'une transformation radicale de la société dans son ensemble ; elle encore qui inscrivit sur ses drapeaux — sous une forme sans doute chaotique et d'une certaine manière immature — que la révolution du vingtième siècle serait spécifiquement différente de toutes les révolutions passées et qu'elle correspondrait aux conditions nouvelles créées par le capitalisme avancé. Le support en serait une classe ouvrière élargie, transformée dans sa conscience et dans son être social, qui engloberait en son sein de larges couches des classes moyennes jadis indépendantes et de l'intelligentsia. Quant à son moteur et à son origine, elle ne les trouverait pas tant dans une plus grande misère matérielle que

dans une révolte contre un type de travail et de loisir également indignes de l'homme, contre des besoins et des satisfactions imposées, contre la misère et la folie de la « société d'abondance ». Certes, la société capitaliste avancée reproduit également la misère matérielle et les formes les plus brutales de l'exploitation ; il est clair cependant que, dans les pays capitalistes hautement développés, les forces qui poussent à un bouleversement radical ne se recrutent plus principalement dans les rangs du prolétariat et que les revendications ont maintenant pour objet une transformation qualitative des besoins et des formes de vie.

Dans ses revendications comme dans son combat, la nouvelle gauche a *totalisé* la rébellion contre l'état de choses existant ; grâce à elle, de larges couches de la population ont acquis une nouvelle conscience ; elle a montré qu'une vie est possible qui ignore l'effort absurde et stérile, une vie sans angoisse, débarrassée de l'éthique puritaine du travail (qui, certes, n'en est plus une depuis longtemps mais une pure morale de la soumission), une vie sans brutalité récompensée et sans hypocrisie, une vie enfin qui se passe de la beauté artificielle et de la laideur réelle du système capitaliste. En d'autres termes : la nouvelle gauche a depuis longtemps donné un contenu concret à cette connaissance abstraite que « changer le monde » ne signi-

ne peut pas remplacer *un* système de domination par un *autre*, mais accomplir le « saut » jusqu'à un stade qualitativement nouveau de la civilisation, où les hommes pourront développer solidairement leurs propres besoins et leurs propres possibilités.

De quelle manière la nouvelle gauche doit-elle se préparer à cette transformation radicale ? (La place me manque pour aborder ici l'ensemble des problèmes d'organisation ; je me limiterai sur ce point à quelques réflexions provisoires de portée très générale.)

Il doit tout d'abord être parfaitement clair que nous vivons une époque de contre-révolution préventive. Le capitalisme est prêt à s'engager dans la guerre civile comme dans la guerre impérialiste. Face à la machine de domination planétaire, la nouvelle gauche — isolée de la grande masse conservatrice de la population — doit, dans un premier temps, en revenir à la stratégie minimale du front unique, c'est-à-dire à l'action commune d'étudiants, d'ouvriers militants, de groupes et de personnalités (même apolitiques) de la gauche libérale. La tâche d'un tel front consisterait à organi-

ser des protestations contre certaines agressions ou répressions particulièrement brutales du système. D'une façon générale, l'intégration dominante semble exclure provisoirement la construction de partis révolutionnaires de masse ; des bases locales et régionales (dans les usines, les bureaux, les universités, les quartiers) devraient constituer les centres de gravité d'une organisation révolutionnaire ; leur tâche consisterait à articuler la protestation et à mobiliser pour des actions concrètes qui ne sauraient avoir pour objet immédiat le passage au socialisme. Rien n'a nui davantage aux groupes marxistes, à l'intérieur de la nouvelle gauche, que leurs formules réifiées et rituelles de propagande : un tel langage présupposait la conscience révolutionnaire au lieu de la développer. Le passage au socialisme n'est pas aujourd'hui à l'ordre du jour ; ce qui domine, c'est la contre-révolution. Dans ces conditions, il ne s'agit que de lutter contre les tendances les plus néfastes. Le capitalisme offre chaque jour des occasions de protestation organisée et d'élucidation politique : préparation de nouvelles guerres ou de nouvelles interventions militaires, assassinats et tentatives d'assassinats politiques, violation brutale des droits civiques, racisme, exploitation accrue de la force de travail. Normalement le combat se livrera d'abord dans les formes de la

démocratie bourgeoise (élection, soutien d'hommes politiques libéraux, propagation d'information censurées, protestation contre la destruction de l'environnement, boycotts, etc.). Des revendications et des actions qui, dans d'autres situations, seraient avec raison rejetées comme politiquement réformistes, économistes et libérales-bourgeoises, peuvent acquérir aujourd'hui une signification positive : le capitalisme avancé montre un seuil de tolérance moins élevé.

L'élargissement de la base potentielle de la révolution correspond à la totalisation du potentiel révolutionnaire lui-même. J'ai fait allusion au fait que la nouvelle gauche, dans sa « période héroïque », a été pénétrée de la conviction que, par sa portée, la révolution du vingtième siècle laissera derrière elle tout ce que nous savons des révolutions passées. Elle mobilisera des « groupes marginaux » et des couches sociales demeurées jusqu'à l'écart de la politique ; et ce sera avant tout une « révolution culturelle », en même temps que sociale et politique. Dans ce nouveau type de révolution s'exprime le besoin vital de renverser les représentations du monde qui ont marqué de leur empreinte l'histoire de la société de classes.

Dans ce contexte, le mouvement de libération des femmes pourrait devenir en quelque sorte la « troisième force » de la révolution. Il est

clair, bien sûr, que les femmes ne représentent pas une classe à part ; elles appartiennent à toutes les couches de la société et l'opposition des sexes n'est pas fondée sur une opposition de classe, elle a un fondement biologique ; pourtant elle se développe dans un cadre socio-historique.

L'histoire de la civilisation ^{occidentale} est l'histoire de la domination mâle, du patriarcat. L'épanouissement des femmes a été déterminé et en même temps limité non seulement par les exigences propres aux sociétés antique, féodale et bourgeoise, mais également par les *besoins spécifiquement mâles*. On peut dire que l'opposition mâle-femelle s'est développée en une opposition masculin-féminin. Alors que les femmes étaient de plus en plus intégrées au processus matériel de production comme objets d'exploitation et comme représentantes du travail abstrait (inégalement dans la même exploitation), elles devaient en même temps incarner toutes ces valeurs de paix, d'humanité et de dévouement qui ne peuvent s'épanouir dans le monde du travail capitaliste sans en miner le terrain répressif, c'est-à-dire avant tout un certain mode de fonctionnement des relations humaines selon les lois de l'échange marchand. C'est pourquoi il fallait que le domaine et l'« aura » spécifique de la féminité soient maintenus rigoureusement séparés de la sphère de la production. Désormais on

considéra la « féminité » comme une valeur qui n'avait d'application qu'entre quatre murs et dans la sphère sexuelle. Il est vrai que ce secteur en quelque sorte privatisé demeura partie intégrante de la domination mâle. Ce clivage et cette répartition des richesses humaines furent finalement institutionnalisés dans les règles et se reproduisirent de génération en génération. Il advint ainsi que des conditions *sociales* antagonistes prirent la forme d'une opposition « naturelle » : l'opposition de qualités innées prises comme fondement d'une hiérarchie prétendument naturelle, d'une domination du masculin sur le féminin.

Aujourd'hui, alors que l'agressivité et la brutalité de la société dominée par les hommes ont atteint un paroxysme destructeur et ne peuvent être « compensées » plus longtemps par le développement des forces productives et la maîtrise rationnelle de la nature, l'insurrection des femmes contre le rôle qui leur est imposé prend nécessairement, dans le cadre de la société actuelle, la forme d'une *négation* : d'un combat contre la domination des hommes à tous les niveaux de la civilisation matérielle et intellectuelle.

Cette négation est au début abstraite et incomplète ; elle est un premier pas indispensable vers la libération, elle ne suffit en aucune façon à la constituer. Si l'impulsion vers la liberté demeurait

bloquée à ce niveau, cela reviendrait pour le mouvement à étouffer ses possibilités radicales de construire une alternative socialiste — on n'aurait finalement atteint que l'égalité dans la domination.

Le système ne pourrait se transformer que si la contradiction entre les femmes et la domination des hommes travaillait la base même de la société : l'organisation du processus de production, le caractère du travail et la transformation des besoins. Produire en fonction de la réceptivité, de la jouissance des fruits du travail, de l'émancipation des sens, de la pacification de la société et de la nature, déroberait à l'agressivité masculine, sous sa forme la plus répressive, la plus profitable et la plus productive, le sol même sur lequel elle se fonde. Ce qui, dans le système patriarcal, apparaît comme l'antithèse *féminine* des valeurs masculines, constituerait alors vraiment une alternative *sociale* et historique réprimée — l'alternative socialiste, c'est-à-dire la fin de la productivité frénétique et autodestructrice — et produirait les conditions pour que les hommes puissent enfin jouir de leur sensibilité et de leur intelligence, et affronter leurs émotions.

S'agirait-il alors d'un « socialisme féminin » ? L'expression est, je crois, trompeuse. En finir avec la société patriarcale, c'est précisément nier l'attribution à la femme *en tant que femme* de qualités

spécifiques, c'est-à-dire faire s'épanouir ces qualités dans tous les secteurs de la vie sociale, dans le travail comme dans le loisir. La libération des femmes serait alors du même coup la libération de l'homme — une nécessité pour l'un comme pour l'autre.

Au stade actuel du capitalisme, la circularité de plus en plus rapide du progrès et de la destruction, de la domination et de la soumission, ne peut être enrayée que si la gauche révolutionnaire réussit à maintenir ouvertes les nouvelles perspectives de la transformation en même temps qu'à articuler et à mobiliser le besoin vital d'un mode de vie qualitativement différent. Déjà, on peut distinguer l'esquisse d'une stratégie et de formes d'organisation qui répondent à cette exigence — un langage aussi qui cherche à se dégager des vieilles ornières de la réification et de la ritualisation. Ce n'est pas la nouvelle gauche qui a échoué ; ce sont ceux des révolutionnaires qui ont déserté le combat politique.

Un danger menace pourtant la nouvelle gauche, comme la gauche dans son ensemble : celui d'être

Echec de la nouvelle gauche

victime des tendances réactionnaires-agressives du capitalisme avancé. Ces tendances se renforcent à mesure que la crise s'étend et qu'elle oblige le système à chercher une issue dans la mesure d'une nouvelle guerre et dans la répression de l'opposition. Une nouvelle fois le fascisme menace de barrer la route au socialisme. L'alternative classique : « socialisme ou barbarie » est aujourd'hui plus actuelle que jamais.

marxisme
et
féminisme *

* Texte revu et augmenté d'une conférence faite le 7 mars 1974 sur invitation du Center for Research on Women de la Stanford University.

Les réflexions qui suivent sont le fruit de discussions âpres et souvent passionnées avec des femmes. Leur formulation a été maintes fois mise et remise sur le métier. Au cours de ces échanges, ma conviction s'est fortifiée que le Mouvement des Femmes — je ne peux parler que du Mouvement américain : le *Women's Liberation Movement* — est un des mouvements politiques les plus importants de notre époque — peut-être le plus important — et, potentiellement, le plus radical, encore que l'ensemble du Mouvement n'en ait pas encore une claire conscience.

Avant de poursuivre, voici d'abord les définitions de quelques concepts que je vais utiliser :

Le principe de réalité est l'ensemble des valeurs et des normes qui régissent le comportement des individus dans une société donnée. Ces valeurs et normes sont incarnées dans les institutions, les rapports entre les gens, etc.

Le principe de rendement est un principe de réalité centré sur l'efficacité, le productivisme et la capacité de soutenir avec succès la compétition avec autrui, la « lutte pour la vie ».

La sexualité est une pulsion partielle : l'énergie libidinale s'y concentre et limite sur les zones érogènes du corps ; principalement la sexualité génitale.

L'éros est une énergie libidinale qui, en opposition à l'énergie agressive, lutte pour l'intensification, l'épanouissement et l'unification de la vie et de l'environnement vital : c'est l'instinct de vie opposé à l'instinct de mort (Freud).

La réification caractérise des conditions sociales dans lesquelles les individus apparaissent comme des objets, des choses, et les rapports humains comme des rapports entre objets, entre choses.

Maintenant, deux remarques préliminaires sur la situation du mouvement de libération des femmes telle que je la vois. Le mouvement est né et se développe à l'intérieur d'une civilisation patriarcale. Il doit donc être initialement étudié en fon-

tion du statut réel des femmes dans la civilisation dominée par le mâle.

Deuxièmement, le mouvement se développe dans une société de classes, et c'est le premier problème ; les femmes ne constituent pas une classe au sens où l'entend Marx. La relation homme-femme traverse les démarcations de classes.

Toutefois, les besoins immédiats et les potentialités des femmes sont incontestablement conditionnés dans une large mesure par leur appartenance de classe. Cependant, il y a de bonnes raisons pour parler de la « femme » en tant que catégorie générale, par opposition à « l'homme » : à savoir le long processus historique au cours duquel les caractéristiques sociales, mentales et même physiologiques des femmes se sont développées différemment de celles de l'homme, et en opposition avec elles.

Quant au problème de savoir si les caractéristiques « féminines » ou « femelles » sont le résultat d'un conditionnement social ou si elles sont, d'une certaine manière, « naturelles » ou biologiques, ma réponse est la suivante : au-dessus et au-delà des différences physiologiques évidentes entre le mâle et la femelle, les caractéristiques féminines sont le résultat d'un conditionnement social. Cependant, le millénaire processus de condi-

tionnement social a fait qu'elles deviennent une « seconde nature » qui ne change pas automatiquement par l'établissement de nouvelles institutions sociales. Ainsi, il peut y avoir discrimination envers les femmes, même dans une société dite « socialiste ».

Dans la civilisation patriarcale, les femmes ont subi une oppression spécifique et leur développement physique et mental a été canalisé dans une direction spécifique. Dans ces conditions, un mouvement de libération des femmes autonome n'est pas seulement justifié, il est nécessaire. Mais les buts mêmes de ce mouvement impliquent des changements si radicaux dans la société, sur le plan de son organisation matérielle aussi bien qu'au niveau de ses valeurs intellectuelles qu'ils ne peuvent être obtenus que par la transformation du système social tout entier. En vertu de sa propre dynamique, le mouvement est lié au combat politique pour la révolution, pour la liberté des hommes et des femmes. Car, sous la dichotomie homme-femme et la dépassant, il y a l'être humain, commun aux individus mâle et femelle : l'être humain dont la libération, l'épanouissement restent toujours à conquérir.

Le mouvement opère à deux niveaux : d'abord le combat pour la pleine égalité économique, sociale et culturelle. Ici se pose une question : une

telle égalité économique, sociale et culturelle peut-elle être obtenue dans le cadre capitaliste ? Je reviendrai sur cette question, mais je veux avancer une hypothèse préliminaire : il n'y a pas de raison économique qui s'oppose à ce que cette égalité puisse être obtenue à l'intérieur du cadre capitaliste qui, il est vrai, s'en trouverait sensiblement modifié. Mais les potentialités, les buts mêmes du mouvement de libération des femmes vont bien au-delà, à savoir qu'ils touchent à des domaines qui ne pourront jamais être atteints dans le cadre du capitalisme ni dans le cadre d'aucune autre société de classes. L'accomplissement de ces objectifs nécessiterait une seconde étape où le mouvement transcenderait le cadre dans lequel il fonctionne à l'heure actuelle. A cette étape, « au-delà de l'égalité », la libération implique la construction d'une société régie par un principe de réalité différent, une société dans laquelle la dichotomie actuelle masculin-féminin serait dépassée dans les relations sociales et individuelles et les êtres humains.

Ainsi, le mouvement porte en lui l'image, non seulement d'institutions sociales nouvelles, mais aussi d'un changement de conscience, d'une transformation des besoins instinctuels des hommes et des femmes libérés des contraintes de la domination et de l'exploitation. Et c'est là le potentiel le plus révolutionnaire et le plus subversif du mou-

vement. Il signifie non seulement un engagement dans le socialisme (l'entière égalité des femmes ayant toujours été une exigence socialiste fondamentale), mais l'engagement dans une forme spécifique de socialisme qu'on a appelé le « socialisme féministe ». Je reviendrai sur ce concept plus tard.

L'essentiel dans cette transcendance, c'est la négation des valeurs d'exploitation et de répression propres à la civilisation patriarcale. Ce qui est en jeu, c'est la négation des valeurs agressives et productivistes que cette société reproduit sous la forme du capitalisme après qu'elles lui furent imposées par la domination mâle. Et une subversion aussi radicale des valeurs ne pourra jamais être le simple sous-produit d'institutions sociales nouvelles. Elle doit avoir ses racines dans les hommes et les femmes qui créent ces nouvelles institutions.

Que signifie cette subversion des valeurs dans la transition au socialisme ? Et cette transition est-elle, en quelque sens que ce soit, la libération et l'essor de caractéristiques *spécifiquement féminines* à l'échelle de la société ?

Pour répondre à la première question, voici quelles sont les valeurs dominantes de la société capitaliste : productivité guidée par le seul profit, recherche du succès à tout prix, efficacité, esprit de compétition. C'est, en d'autres termes, le « prin-

cipe de Rendement », le règne de la rationalité fonctionnelle qui rejette toute passion, une double moralité : l' « éthique du travail » qui signifie pour la grande majorité de la population la condamnation à un travail aliéné et inhumain, et la volonté de puissance, l'étalage de la force et de la virilité.

Or, selon Freud, cette hiérarchie de valeurs reflète une structure mentale dans laquelle l'énergie agressive primaire tend à réduire et à affaiblir l'instinct de vie, c'est-à-dire l'énergie érotique. Selon Freud, cette tendance destructive dans la société s'intensifie au fur et à mesure que la civilisation doit avoir recours à une répression accrue afin de maintenir sa domination face aux possibilités de jour en jour plus réelles de libération ; à son tour, cette répression accrue conduit à la stimulation d'un surplus d'agressivité et à sa canalisation en un type d'agression utile à la société. Cette mobilisation totale de l'agressivité ne nous est que trop familière aujourd'hui : militarisation, caractère de plus en plus brutal des forces de « l'ordre », fusion de la sexualité et de la violence, attaque directe contre l'instinct de vie qui nous pousse à vouloir préserver et reconstruire l'environnement ; attaque contre la législation « anti-pollution », etc.

Ces tendances sont enracinées dans l'infrastructure même du capitalisme avancé. L'aggravation de la crise économique, les limites de l'impérialisme,

la reproduction de la société en place par le gâchis et la destruction, tout cela se fait de plus en plus sentir et nécessite des contrôles sans cesse accrus et étendus de la population pour la maintenir au pas. Ces contrôles et cette manipulation pénètrent profondément la structure mentale et touchent au domaine de l'instinct même. Aujourd'hui, la totalisation de l'agressivité et la répression pénètrent la société tout entière à un degré tel que l'image du socialisme s'en trouve modifiée sur un point essentiel. Le socialisme en tant que société *qualitativement différente* doit incarner *l'antithèse*, la négation historique des besoins et des valeurs destructifs et répressifs du capitalisme comme forme de culture dominée par le mâle.

Les conditions objectives d'une telle antithèse et d'une telle subversion des valeurs mûrissent, et elles rendent possibles l'essor, du moins comme phase transitoire dans la reconstruction de la société, des caractéristiques qui ont été attribuées aux femmes plutôt qu'aux hommes dans la longue histoire de la civilisation patriarcale. Formulées comme antithèses des qualités masculines dominantes, ces qualités féminines seraient : la réceptivité, la sensibilité, la non-violence, la tendresse, etc. Ces caractéristiques sont en effet en opposition à la domination et à l'exploitation. Au niveau psychologique primaire, elles seraient du domaine de

l'Eros, elles exprimeraient l'énergie de l'instinct de vie contre l'instinct de mort et l'énergie destructive. Une question se pose ici : pourquoi ces caractéristiques de l'Eros apparaissent-elles comme spécifiquement féminines ? Pourquoi ces mêmes caractéristiques n'ont-elles pas façonné les qualités masculines ?

Ce processus a une histoire millénaire. Au début, la défense de la société en place et de sa hiérarchie dépendaient de la force physique, ce qui a eu pour conséquence de réduire le rôle de la femme périodiquement handicapée par des grossesses et les soins des enfants. La domination mâle, une fois établie sur ces bases, s'est étendue d'une sphère à l'origine militaire, à d'autres institutions sociales et politiques. La femme en vint à être considérée comme un être inférieur, plus faible, essentiellement auxiliaire, appendice de l'homme, objet sexuel, outil de reproduction. Et ce n'est qu'en tant que travailleuse qu'elle connut un type d'égalité, mais une égalité répressive, avec l'homme. Son corps et son esprit furent réifiés, ils devinrent des objets. Et de même que son développement intellectuel fut bloqué, ainsi en fut-il de son développement érotique. La sexualité fut objectivée comme moyen vers une fin : la procréation ou la prostitution.

Un premier contre-courant se fit jour au tout

début de la période moderne, aux douzième et treizième siècles et fait très significatif, dans le contexte même de la rupture historique qu'ont représentée les grands mouvements hérétiques des Cathares et des Albigeois. A cette époque, l'autonomie de l'amour, l'autonomie de la femme furent proclamées par les troubadours et opposées à l'agressivité et à la brutalité mâles. L'Amour Romantique : je suis parfaitement conscient du fait que ces termes sont devenus tout à fait péjoratifs, en particulier au sein du mouvement. Cependant, je veux leur attacher ici un caractère plus sérieux et je les prends dans le contexte historique, où ces événements devraient être étudiés : ce fut la première subversion de la hiérarchie des valeurs en place, le premier grand mouvement de protestation contre la hiérarchie féodale et le système de « loyautés » particulièrement pernicieux et répressifs envers les femmes.

Il est vrai que ce mouvement de protestation, cette antithèse, furent en grande partie idéologiques et limités à la noblesse. Cependant, ce ne fut pas entièrement idéologique. Les normes sociales dominantes furent subverties dans ces fameuses cours d'amour créées par Eléonore d'Aquitaine, où le jugement était presque toujours en faveur des amants et contre le mari, le droit de l'amour ayant la préséance sur le droit du seigneur

féodal. Et c'est une femme que l'on dit avoir défendu le dernier bastion des Albigeois contre les armées meurtrières des barons du Nord.

Ces mouvements progressistes furent cruellement anéantis. Ces débuts fragiles du féminisme, qui, de toute façon, avaient une base de classe fragile, furent écrasés. Mais, néanmoins, le rôle de la femme changea graduellement avec le développement de la société industrielle. Sous l'impact du progrès technique, la reproduction sociale dépend de moins en moins de la force et de la capacité physique, que ce soit à la guerre, dans le processus matériel de production ou dans le commerce. Le résultat fut une plus vaste exploitation des femmes en tant qu'outil de travail. L'affaiblissement de la base sociale de la domination mâle ne mit pas pour autant un terme à cette domination perpétuée par la nouvelle classe dirigeante. La participation croissante des femmes aux travaux industriels, qui sapait les bases matérielles de la hiérarchie mâle, augmentait la surexploitation des femmes qui, outre leur travail à la production, étaient ménagères, mères, servantes.

J'ai parlé d'une modification nécessaire de la notion de socialisme, parce que je crois qu'il y a dans le socialisme marxien des restes, des éléments de perpétuation du « principe de rendement » et de ses valeurs. Par exemple, l'accent mis sur le

développement toujours plus efficace des forces productives, l'exploitation toujours plus productive de la nature, la séparation du « royaume de la liberté » du monde du travail.

Les potentialités du socialisme aujourd'hui transcendent cette image. Le socialisme en tant que mode de vie qualitativement différent n'utiliserait pas seulement les forces productives dans le but de réduire le travail aliéné et le temps de travail mais aussi afin de faire de la vie une fin en soi ; de développer les sens et l'intellect pour apaiser l'agressivité ; de dégager la sensibilité et l'intelligence de la rationalité de la domination. Ce serait *la créativité réceptive opposée à la productivité répressive*.

Dans ce contexte, la libération des femmes apparaîtrait comme l'antithèse du « principe de rendement », et comme la fonction révolutionnaire de la femme dans la reconstruction de la société. Loin de favoriser la soumission et la faiblesse, les caractéristiques féminines mobiliseraient l'énergie agressive en la dirigeant *contre* la domination et l'exploitation. Elles apparaîtraient comme des exigences et des buts éventuels de l'organisation socialiste sans la production, dans la division sociale du travail, dans la définition des priorités sociales, politiques, culturelles une fois la pauvreté vaincue. Et elles cesseront, ces caractéristiques, d'être spécifi-

quement féminines quand elles feront partie intégrante de l'infrastructure de la société dans son ensemble, aussi bien sur le plan matériel qu'intellectuel.

L'agressivité primaire persisterait sans doute, comme dans n'importe quel type de société, mais elle perdrait son caractère spécifiquement masculin de domination et d'exploitation. Le progrès technique, aujourd'hui véhicule principal de l'agressivité productive, serait libéré de ses traits capitalistes et dirigé vers la destruction du capitalisme destructeur.

Je pense qu'il y a de bonnes raisons d'appeler cette image de société socialiste le « socialisme féministe » : la femme serait parvenue à une complète égalité économique, politique et culturelle, dans l'épanouissement de ses facultés ; et sur la base de cette égalité, les relations sociales aussi bien que personnelles, l'individu et ses rapports à la nature seraient pénétrés de cette sensibilité réceptive qui, sous la domination mâle, était en grande partie du domaine féminin ; l'antithèse masculin-féminin serait alors transformé en synthèse : le mythe antique de l'androgynie.

J'aimerais dire quelques mots sur cette conception mythologique extrême qui, à mon sens, n'est ni si extrême, ni si mythologique. On ne peut attribuer à l'idée d'androgynie d'autre sens rationnel

que la fusion dans l'individu des caractères mentaux et somatiques qui étaient inégalement développés chez les femmes et les hommes dans la société patriarcale. Dans cette fusion, les caractéristiques féminines, une fois la domination mâle abolie, l'emporteraient sur leur répression. Mais en aucun cas une fusion androgyne ne pourrait abolir les différences naturelles entre l'homme et la femme en tant qu'individus. Toute joie, tout chagrin, prennent racine dans cette différence, dans cette relation à l'autre, dont on veut devenir une part et dont on veut qu'il (qu'elle) devienne part de soi-même et qui ne peut devenir et ne deviendra jamais cette part de soi-même. Ce type de conflit insoluble entre besoins et valeurs contradictoires continuerait donc à travailler le socialisme féministe ; mais le caractère androgyne de la société pourrait petit à petit réduire la violence et l'humiliation impliquées dans ces conflits.

Cependant, le capitalisme avancé a créé peu à peu les conditions matérielles qui permettent de transposer les caractéristiques féminines d'un plan idéologique à un niveau réel ; il a créé les conditions objectives qui permettent de transformer la faiblesse qui était attachée aux qualités féminines

en une force, de transformer l'objet sexuel en un sujet et de faire du féminisme une force politique dans la lutte contre le capitalisme, contre le « principe de rendement ».

C'est dans cette perspective qu'Angela Davis parle de la fonction révolutionnaire des femmes, en tant qu'antithèse au « principe de rendement », dans un article écrit de la prison de Palo Alto : « *Les femmes et le capitalisme* », en décembre 71. Les conditions qui apparaissent favorables à un tel développement sont principalement :

- L'allègement des travaux physiques les plus pénibles,
- la réduction du temps de travail,
- la production de vêtements peu coûteux et agréables,
- la victoire possible sur la rareté,
- la libéralisation de la morale sexuelle,
- le contrôle des naissances,
- l'éducation.

Ces facteurs constituent la base sociale d'une antithèse possible au « principe de rendement », de l'émancipation physique et intellectuelle de l'énergie féminine. Mais, simultanément, cette émancipation est bloquée, manipulée, et exploitée par cette société. Car il est impossible au capitalisme de permettre l'épanouissement des qualités libidi-

nales qui mettraient en danger l'éthique répressive du travail qui est celle du « principe de rendement » et la reproduction incessante de cette morale du travail par les individus eux-mêmes.

A l'étape actuelle, ces tendances libératrices ainsi manipulées servent à la reproduction du système en place. Elles deviennent valeurs d'échange, vendant le système et vendues par le système.

La commercialisation du sexe constitue l'aboutissement de la société marchande : le corps de la femme n'est pas seulement une marchandise, mais aussi un facteur vital dans la réalisation de plus-value. Et les femmes qui travaillent sont de plus en plus nombreuses à subir la double exploitation en tant que travailleuses et en tant que ménagères. Ainsi, sous cette forme, la réification de la femme persiste d'une manière particulièrement efficace. Comme cette réification peut-elle être dissoute ? Comment l'émancipation de la femme peut-elle devenir une force décisive dans la construction de la société qualitativement différente que serait le socialisme ?

Revenons au premier stade de développement du Mouvement et imaginons réalisée une complète égalité entre les hommes et hommes et femmes. En tant qu'égaux sur les plans économique et politique dans le capitalisme, les femmes cadre devraient faire montre du même caractère agressif

et compétitif que les hommes pour conserver un emploi et y obtenir un avancement. Ainsi, le « principe de rendement » et l'aliénation qu'il implique seraient renforcés et reproduits par un nombre encore plus grand d'individus.

Afin d'obtenir l'égalité qui est la condition absolue à toute libération, le Mouvement doit être agressif. Mais l'égalité *n'est* pas la liberté. Ce n'est qu'en tant que sujet économiquement et politiquement égal à l'homme que la femme peut prétendre jouer un rôle déterminant dans la reconstruction radicale de la société. Mais l'égalité une fois acquise, la libération doit dépasser le cadre du capitalisme, subvertir l'actuelle hiérarchie des besoins. Cette subversion des normes et des valeurs contribuerait à l'émergence d'une société régie par un principe de réalité nouveau. Et c'est, à mon avis, le potentiel révolutionnaire du « socialisme féministe ».

Le Mouvement des Femmes a gagné une signification politique en raison des changements récents du mode même de production capitaliste qui a fourni au Mouvement une nouvelle base matérielle.

J'en rappelle les traits principaux :

1. Le nombre croissant des femmes employées dans le procès de production.
2. La technicité croissante de la production

diminuant graduellement l'effort musculaire requis.

3. L'extension d'une certaine esthétique de la marchandise : recours systématique à la sensualité et au luxe dans la publicité, orientation du pouvoir d'achat vers des objets et des services qui sont sources de plaisir.

4. La désintégration de la famille patriarcale à travers la « socialisation » des enfants par le monde extérieur (mass media, groupes d'âge, etc.).

5. Le gaspillage et la destruction toujours plus grands dus à la productivité du « principe de rendement ».

Le féminisme est une révolte contre le capitalisme en déclin, contre l'obsolescence historique du monde de production capitaliste. C'est le lien précaire entre l'utopie et la réalité, car la base sociale du Mouvement en tant que force potentiellement radicale et révolutionnaire existe ; c'est là le noyau du rêve. Mais le capitalisme a encore la possibilité de le laisser à l'état de rêve, de supprimer les forces transcendantes qui combattent pour subvertir les valeurs inhumaines de notre civilisation.

Le combat est toujours un combat politique pour l'abolition de ces conditions, et le mouvement féministe y joue un rôle de plus en plus vital. Ses forces mentales et physiologiques s'affirment dans

l'action et l'éducation politique, et dans les relations entre les individus aussi bien pendant le travail que pendant le temps libre. J'ai insisté sur le fait que la libération ne peut jamais être un sous-produit de nouvelles institutions, mais qu'elle doit naître dans les individus eux-mêmes. La libération des femmes commence chez elles avant de se développer dans la société.

Et voici ma conclusion personnelle ; vous pouvez si vous voulez l'interpréter comme une capitulation ou une profession de foi : je crois que nous, les hommes, devons payer pour les péchés de la civilisation patriarcale et de sa tyrannie. Les femmes doivent devenir libres de déterminer leur propre vie, non pas en tant qu'épouse, mère, maîtresse ou petite amie, mais en tant qu'individu humain. Ce sera un combat plein de conflits amers, de tourments et de souffrances (mentales et physiques) ; un exemple familier aujourd'hui et qui se produit maintes et maintes fois : quand l'homme et la femme ont des emplois ou peuvent obtenir des emplois en des lieux éloignés l'un de l'autre, la question qui se pose naturellement est : qui suit qui ?

Un exemple encore plus grave est celui des rapports érotiques conflictuels qui ne manqueront

Actuels

pas de naître au cours du processus de libération. Ces conflits érotiques ne peuvent être résolus de manière simple, comme s'il s'agissait d'un jeu, ni en se voulant fort, ni en établissant des rapports marchands. Ces rapports-là, on doit les laisser à la société marchande, c'est à elle qu'ils appartiennent. Le socialisme féministe devra développer sa propre moralité qui sera autre chose que la liquidation pure et simple de la moralité bourgeoise.

La libération sera un processus douloureux mais je crois qu'elle sera une étape dans la transition vers une société meilleure pour les hommes et les femmes.

théorie
et
pratique*

Conférence donnée à Francfort le 28 juin 1974. La présente version a été revue et augmentée.

J'entends par « théorie » la théorie marxienne et par « pratique » la pratique qui transforme le monde (au sens de la onzième *Thèse sur Feuerbach*).

Théorie et pratique ne constituent jamais une unité immédiate (sans quoi la théorie se confondrait avec la stratégie). La tension, voire le conflit avec la pratique appartiennent à l'essence de la théorie et ont leur fondement dans sa structure même :

1. La théorie a un caractère anticipateur et critique. En se fondant sur l'analyse de la société donnée, elle projette, *esquisse* une pratique possible. C'est l'*a priori* historique de la théorie.

2. Elle détermine l'*universel dans le particulier* ; elle rapporte à leur concept les manifestations immédiates, concrètes de la société donnée et saisit des tendances qui peuvent être déviées et bloquées dans la pratique. C'est l'*abstraction* propre à la théorie ; elle abstrait en partant d'une réalité mystifiée, d'une expérience mutilée.

D'un autre côté la théorie ne peut manquer de s'appuyer sur une *base empirique* :

— elle doit pouvoir montrer la présence dans la société de ce qui, selon ses propres concepts, tend à la transformer et la conditionne. Moins elle y parvient et plus elle est abstraite. Mais cette abstraction n'en fait pas une idéologie, une fausse conscience ;

— aussi longtemps qu'elle est capable de fonder, d'anticiper et de faire dériver de ses propres concepts l'absence (apparente ou réelle) des forces révolutionnaires véritables dans l'analyse qu'elle donne de la société dans son ensemble.

La tension entre la théorie et la pratique s'exprime dans la structure de la théorie par la distinction de *tendances fondamentales* et de *contre-tendances* du développement, et ce de telle sorte que les contre-tendances peuvent être *dérivées* des tendances fondamentales, ne sont pas ajoutées *du dehors* à l'édifice théorique (comme une adaptation *après-coup* à la réalité des faits) et que la

tendance fondamentale continue à dominer à travers toutes les contre-tendances.

Tendance fondamentale :

- la dynamique interne du capitalisme, qui pousse à l'effondrement, *en dépit et à l'intérieur même* des

Contre-tendances :

- impérialisme, néocolonialisme, fascisme, capitalisme d'Etat et des monopoles.

Ce serait une *réification* grossière du concept marxien que d'absolutiser la *tendance à l'effondrement*. C'est aussi en tant que *tendance fondamentale* qu'elle contient le *facteur subjectif*, c'est-à-dire la pratique. Dont la force révolutionnaire peut être brisée. A l'effondrement du capitalisme succéderait alors un monde de la barbarie où la maîtrise technique des forces productives rendrait possible un esclavage repu dans l'ombre d'un contrôle total — sur le dos de populations « étrangères » réduites à la famine.

La dialectique de la *tendance fondamentale* et des *contre-tendances* n'opère pas seulement dans

les conditions *objectives* de la transformation, mais également dans le *sujet* de la pratique transformante, c'est-à-dire dans la classe ouvrière : dans les pays capitalistes hautement développés, celle-ci n'est pas révolutionnaire ; non pas seulement parce que la conscience révolutionnaire *lui ferait temporairement défaut* mais aussi parce que, au stade actuel d'intégration de ses besoins et de ses aspirations, *elle ne constitue plus* dans sa majorité la « *négation déterminée* ». Les partis de masse qui la représentent se définissent eux-mêmes comme des « partis de l'ordre » * et s'assurent que le passage au socialisme n'est pas à l'ordre du jour.

En fait, dans les pays où domine le capitalisme des monopoles, on ne peut plus expliquer la position de la classe ouvrière de la manière traditionnelle, par l'absence de conscience révolutionnaire, en donnant pour tâche au parti révolutionnaire ou à son avant-garde, dans la situation présente, de développer la « classe en soi » en « classe pour soi ». Le développement de la conscience révolutionnaire est une dimension de l'être social. L'intégration de la classe ouvrière s'accomplit aujourd'hui sur la *base matérielle* créée par le capitalisme des monopoles. C'est cette base qui a transformé la

* En français dans le texte.

classe ouvrière et, à vrai dire, pas seulement dans sa conscience. Et c'est l'être social qui, dans le capitalisme avancé, *bloque* la transformation de la conscience. Du laissez-faire au capitalisme des monopoles, *la tendance fondamentale continue à dominer*, la classe ouvrière demeure le sujet social de la transformation radicale ; *mais* cette classe n'est plus le *prolétariat* marxien ; les motivations et les buts de la pratique révolutionnaire ne sont plus ceux de la période précédente.

La classe ouvrière demeure le sujet social de la transformation aussi longtemps que la reproduction matérielle du tout social dépend d'elle, aussi longtemps, également, que la classe dominante qui contrôle la production a besoin du travail ouvrier et que le processus de production est en même temps reproduction de son *exploitation*. Mais, à l'intérieur de cette structure de domination (et comme conséquence du développement même de la production capitaliste), la structure sociale se transforme en même temps que l'utilisation de la force de travail et que les besoins de la classe, en sorte que ce sont ces transformations qui montrent historiquement de nouvelles possibilités et de nouveaux buts pour le passage au socialisme et le socialisme lui-même.

Cette transformation a affecté ce qui fonde la possibilité même d'une révolution dans les pays

industriels hautement développés. Je n'en mentionnerai ici qu'un seul aspect, à savoir l'élargissement de la base sociale de l'exploitation et ses conséquences immédiates¹ : la part croissante des cols blancs et du travail intellectuel dans le processus de production et la production croissante de services (l'extension continue du secteur tertiaire de l'économie) ont amené une intégration à la classe ouvrière de larges couches des classes moyennes².

1. De la déjà presque inépuisable littérature sur le sujet, nous nous bornerons à extraire les titres suivants :

Stanley Aronowitz, *False Promises, the Shaping of American Workingclass Consciousness* (New York, McGraw Hill, 1973).

Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York, Basic Books, 1971).

Norman Birnbaum, *The Crisis of Industrial Society* (New York, Oxford University Press, 1969).

Harry Braveman, *Labor and Monopoly Capital, the Degradation of Work in the Twentieth Century* (New York, Monthly Review, 1974).

Joseph M. Gillman, *Prosperity in Crisis* (Marzani and Munsell, 1965).

Seymour Melman, *Pentagon Capitalism* (New York, McGraw Hill, 1970).

Work in America, Report to the Secretary of Health, Education and Welfare (Cambridge, MIT Press, 1972).

2. Les statistiques suivantes sont empruntées à Daniel

Cette tendance n'a pas agi comme un phénomène de « prolétarianisation ». L'application toujours plus intensive de la technique et de la science à la productivité du travail a agrandi à l'extrême le monde de la marchandise et rendu possible la création de nouveaux besoins en même temps que leur satisfaction (forcée). Les métropoles ont réussi à assurer à la majorité de leurs habitants un niveau de vie relativement élevé aux dépens d'un grand

Bell (*op. cit.*, pages 131 à 133) et à *Work in America* (pages 21 et 22) :

Perçoivent un salaire ou un traitement

- en 1850 : moins de 50 % des personnes actives,
- en 1950 : moins de 80 % des personnes actives,
- en 1970 : moins de 90 % des personnes actives.

La proportion des personnes actives indépendantes (c'est-à-dire non salariées) tombe de 18 % en 1950 à 90 % en 1970.

Progression comparée des personnes actives
(estimations en millions)

	1947	1968	1980
Dans la production (y compris l'agriculture)	26,3	28,9	31,6
Dans les services	25,4	51,8	67,9

Il y avait dans la fabrication, en 1970 : 31 % de cols blancs ; en 1975 : 34,5 %.

A l'intérieur de ce dernier groupe, la tendance s'inverse en faveur des « non-production jobs », c'est-à-dire : réparation, entretien, etc.

nombre de sous-privilégiés dans les pays dépendants. Le résultat fut et est : l'embourgeoisement ; la prédominance de besoins et d'aspirations immanents au système ; la reproduction de l'état de choses existant par les dominés eux-mêmes sous un contrôle de plus en plus effectif sur toutes les dimensions de l'existence, en même temps que la concentration du pouvoir dans l'appareil dominant.

Voici donc la constellation qui caractérise la stabilisation contre-révolutionnaire préventive du néo-capitalisme :

- satisfaction et manipulation des besoins qui impulsent le mode de production capitaliste (*servitude volontaire* * forcée) ; uniformisation de la culture intellectuelle et de la culture matérielle par la prolifération des sciences officielles ; philosophies qui s'interdisent de transcender le domaine des concepts au moyen de la critique ;
- pseudo-démocratisation dans la sphère de la consommation accompagnée d'un renforcement et d'une extension du pouvoir exécutif ;

* En français dans le texte.

- Mobilisation internationale du grand capital pour assurer l'exploitation et endiguer ou réprimer les révoltes.

Le néocapitalisme organise ainsi une société globale où la satisfaction réelle et la manipulation des besoins, la liberté et la soumission, la démocratie et la terreur sont combinées de force en une totalité antagonique — totalité dans laquelle l'opposition radicale est à la fois dispersée, minoritaire et isolée de sa base traditionnelle. Tel est le visage qu'offre le néocapitalisme dans sa phase de contre-révolution préventive.

L'organisation de celle-ci commence avec le fascisme en Europe :

- répression terroriste de l'opposition ; liquidation d'une génération entière de représentants révolutionnaires de la classe ouvrière ;
- organisation centralisée de l'économie pour la restauration et l'expansion du grand capital, avec délégation simultanée de la souveraineté économique à l'appareil d'état fasciste ;
- transformation des classes exploitées en masses uniformisées considérées comme population privilégiée face aux « groupes étrangers » sacrifiés.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'organisa-

tion de la contre-révolution est profondément révisée :

- réorganisation internationale du capitalisme sous hégémonie américaine ;
- partage du monde en collaboration avec l'Union soviétique ;
- neutralisation des mouvements révolutionnaires de libération dans le Tiers Monde ; intégration dans la sphère capitaliste ou soviétique ;
- intervention militaire, économique et technique des Etats-Unis à l'étranger ; exportation de capitaux et de produits ;
- mise au point d'un appareil systématique de contrôle et d'information ; soumission de la population à la productivité destructrice du système mais, en même temps, large satisfaction des besoins et reproduction dans les individus de besoins qui vont dans le sens du système et rendent provisoirement inutile l'emploi de la terreur.

La théorie et la pratique sont confrontées à la nécessité de faire éclater cette totalité intégrée et intégrante, et de libérer les puissances révolutionnaires contenues, aux deux sens du terme, dans cette société. Dans cette tâche, la théorie ne peut au début s'appuyer ni sur les « masses » ni sur une pratique révolutionnaire déjà existante : l'isole-

ment de la pratique et la manipulation des masses (qui va jusqu'à l'uniformisation) sont (comme nous essaierons de le montrer) la conséquence *et* la condition du mode même de production capitaliste et non un simple phénomène secondaire. De la sorte la tension entre théorie et pratique devient plus forte encore que celle impliquée, par essence, dans la théorie : son lien traditionnel avec les masses, tel qu'on le constatait durant la période pré-fasciste, est « suspendu » à ce stade du néocapitalisme.

Que la théorie soit ainsi isolée de sa base de masse, il n'est pas plus facile aujourd'hui qu'hier d'en donner une interprétation marxiste par suite de la réification générale des concepts qui définissent les conditions subjectives et objectives de la transformation, en particulier celui de classe ouvrière. Même la onzième *Thèse sur Feuerbach* semble avoir été la victime de cette sorte d'interprétation réifiante — comme s'il s'agissait d'une séquence historique : en premier lieu et jusqu'à un stade déterminé du développement, interprétation philosophique du monde, ensuite seulement transformation. Mais la philosophie critique demeure un élément de la transformation (comme chez Marx lui-même) et même un élément d'autant plus puissant que le développement social, considéré du point de vue de la transition au socialisme,

apparaît plus *régressif*. Mais ce développement régressif est en même temps le terrain où apparaissent les nouvelles possibilités de transition et les nouveaux buts de la pratique. Ce qui, avant la période des monopoles, pouvait encore être refoulé dans la théorie marxienne comme utopie ou comme idéologie, doit maintenant y être repris. Mais, dans la mesure où ces modèles qualitativement nouveaux de passage au socialisme se manifestent aujourd'hui sur la scène sociale comme des comportements marginaux, minoritaires ou « élitaires », leur intégration dans la théorie en accentue le caractère abstrait. En même temps et du fait même de cette abstraction, la théorie demeure ouverte à la possibilité que la pratique même fasse surgir des aspects et des éléments jusque-là seulement implicites dans la théorie. Leur explicitation rendrait alors à cette dernière son rôle de fil conducteur de la pratique³.

Le néocapitalisme a transformé la relation entre la base et la superstructure, non certes dans le sens d'une « fin de l'idéologie » mais, au contraire, en tendant à institutionnaliser, à « incarner » l'idéologie dans le comportement quotidien, dans le fonctionnement de la société et des individus { Le règne

3. Sur ce qui suit, voir : *Contre-révolution et révolte* (Le Seuil, 1973).

de la marchandise, la manipulation de la productivité du travail et de la satisfaction des besoins ne mobilisent pas seulement la conscience mais aussi la structure pulsionnelle pour la reproduction de l'état de choses existant à l'intérieur et à l'extérieur du monde du travail. La socialisation répressive de la conscience et de la structure pulsionnelle est aujourd'hui partie intégrante du *processus matériel de reproduction*.

Mais le même processus qui, en leur imposant le système des besoins, intègre les exploités au système de l'exploitation, est aussi soumis à une dynamique qui menace de faire éclater cette totalité. Les contradictions internes du capitalisme apparaissent avec une acuité nouvelle dans des tendances qui sapent l'entreprise de stabilisation, faisant surgir du même coup des possibilités de libération qui débordent tous les concepts traditionnels. Elles introduisent une variante de la classique théorie de l'effondrement qui correspond au stade actuel du développement économique-politique.

La saturation du marché dans les métropoles et la nécessité d'une accumulation croissante contraignent le néocapitalisme à produire sur une large échelle des marchandises et des services qui représentent des « produits de luxe », excédant les besoins vitaux, matériels ou culturels, sans que la pauvreté et la misère soient pour autant réduites

en dehors des couches sociales privilégiées capables de s'offrir ces produits. Mais cela veut dire que, à l'échelle de la société, le temps de travail nécessaire à la reproduction de la force de travail se raccourcit de plus en plus (illusion de la liberté) sans que diminue la quantité totale du travail salarié : celui-ci demeure occupation à plein temps, contenu même de la vie. Il est de plus en plus difficile d'étouffer cette prise de conscience qu'une partie du temps consacré au travail est inutile, gaspillée (productive et nécessaire seulement pour le mode capitaliste de production) : elle nourrit ce besoin d'un « règne de la liberté », qui, dans le monde néocapitaliste de la marchandise, est constamment produit et constamment nié.

Le capitalisme engendre continuellement des besoins qu'il ne peut combler, au premier rang desquels celui d'en finir avec le travail exploité en tant que forme de la vie. Car le capitalisme *dépend* de la reproduction et de l'*intensification* du travail exploité : les produits de luxe, le règne capitaliste de la satisfaction et du plaisir sont des *marchandises* qui doivent être vendues et achetées, c'est-à-dire des valeurs d'échange. Ainsi le capitalisme transforme le règne de la *liberté* (qu'il provoque et fait lui-même surgir) en un règne de sa propre *nécessité* : produire du superflu, de la beauté, de la satisfaction ; travailler pour produire ou se pro-

curer ces produits de luxe devient un travail socialement nécessaire mais inhumain et sans but ni fin.

Telle est la forme que prend dans le néocapitalisme la contradiction fondamentale entre les forces productives et les rapports de production ; c'est aussi le schéma de la *révolution impossible* * : « impossible » là où elle ne serait pas fondée sur la misère matérielle mais sur une société d'abondance. Une telle révolution se produirait à un stade du capitalisme auquel les conditions de la production rendent vitaux, matériellement et intellectuellement, ces besoins qualitativement nouveaux qui transcendent la rareté et la répression.

Avec la possibilité de la révolution comme « saut qualitatif » apparaît la dialectique propre au matérialisme historique — le noyau d'idéalisme qu'il renfermait depuis le début. La détermination de la conscience par l'être social se modifie : sur la base d'une économie orientée vers l'élimination de la misère et de l'exploitation, c'est la conscience émancipée qui déterminerait l'être social ; et cette détermination, elle ne l'opérerait pas d'abord en tant qu'intelligence fonctionnelle ou que raison technico-scientifique, mais comme projet des possibilités réelles de cet être. Telle est

* En français dans le texte.

l'utopie concrète du travail solidaire pour pacifier la vie et le milieu de vie — une utopie sans laquelle la théorie marxienne ne peut servir de fil directeur à une pratique socialiste.

Les éléments pour un tel retournement du matérialisme historique en idéalisme social — non de la pensée pure mais du travail social — sont déjà dans la théorie marxienne elle-même. La prise de conscience (au moins depuis les années soixante) que ce concept d'un retournement qualitatif ne s'applique pas uniquement au développement post-révolutionnaire mais doit être intégré à la pratique dès la phase néocapitaliste, si l'on ne veut pas que la révolution sombre à nouveau dans la transformation quantitative, voilà qui est un fait historiquement nouveau. C'est là ce qui donne leur statut politique aux revendications et aux expériences, morales et esthétiques, de la nouvelle gauche : protection de l'environnement, communes, collectifs de travail, etc. Ce sont là des *anticipations* d'un stade ultérieur de la radicalisation et de ce fait elles sont largement isolées, déformées, récupérables et faciles à étouffer. Elles sont les manifestations tardives de la séparation entre le travail intellectuel et le travail physique (amorces, qui sait ?, de son dépassement). A l'intérieur de la division du travail, ces formes de la contre-culture apparaissent comme des modes idéo-

logiques, moralisant, esthétisants et élitaires de la révolte. En tant que telles cependant, elles anticipent dans la pratique des modes de travail non aliéné, des relations de solidarité entre les hommes et une expérience du corps et de son milieu physique qui se soustrairait à la société marchande : expérience de la matière et commerce avec elle au-delà de sa forme marchande, au-delà de son existence comme pluralité d'objets. La corrélation entre forme-marchandise forme-pensée s'en trouve assouplie⁴ ; et une conscience qui expérimente les hommes et les choses sur un mode nouveau, peut devenir un facteur matériel de transformation radicale — sur la base créée par les tendances à la désintégration du néocapitalisme.

Cette tendance à l'élargissement ou au renouvellement des motivations révolutionnaires apparaît à une phase historique où les fondements économique-politiques du capitalisme sont gravement ébranlés — et cette tendance elle-même constitue dès lors, par sa nature et par son extension, une nouvelle dimension de la crise.

Le bien-être matériel, nécessaire à la reproduction du néocapitalisme, est menacé à l'extrême :

4. Cf. Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit* (Franfort, 1972).

- par *l'inflation* immanente au système, qui ramène la *pauvreté*⁵ et avive la lutte de classes (Angleterre, Italie, France) ;
- par l'intensification de la concurrence inter-capitaliste et les difficultés croissantes de l'accumulation ;
- par le pillage et l'épuisement des sources d'énergie et des matières premières utilisées pour maintenir le bien-être matériel ;
- par la position de force que s'assurent de plus en plus les *pays en voie de développement* qui fournissent ces matières premières et cette énergie : la politisation de leur économie.

Ce dernier point exige une courte explication.

Il est tentant de voir aujourd'hui dans le Tiers Monde le centre de gravité du potentiel socialiste révolutionnaire en faisant bon marché des faits dont le développement contredit une semblable théorie⁶. Partout où étaient apparues des velléités

5. En 1973 : le nombre des pauvres, aux Etats-Unis, a augmenté de 1,3 million de personnes (Bureau of Statistics) ; il y a donc 23 millions de personnes qui se situent au-dessous de la limite de pauvreté des 4 500 dollars pour une famille de quatre personnes. Comp. Harry Braverman, « Labor and Monopoly Capital », in *Monthly Review*, juillet-août 1974, pages 119 sqq., pages 132 sqq.

6. Cf. Bill Warren, « Imperialism and Capitalist

révolutionnaires on n'a pas tardé à assister ou bien à une répression sanglante, ou bien à la liquidation des conquêtes socialistes. Dans les pays en voie de développement les plus puissants du point de vue économique et politique, la tendance est plutôt à s'aligner sur les intérêts du capitalisme ou à s'y adapter (Égypte, Iran, Arabie Séoudite, Amérique latine). En tout cas, le néocapitalisme, dans sa marche en avant à l'échelle planétaire, n'a pas encore rencontré dans le Tiers Monde d'obstacle qu'il ne puisse surmonter : des chocs en retour (tels que le renchérissement ou le rationnement, décidés par quelques pays en voie de développement, de certaines matières premières indispensables au capitalisme) ont été jusqu'à présent absorbés par une concentration du capital (pétrole, industrie chimique) et des sociétés multinationales. On pourrait même parler d'un processus apparemment inverse : des pays anciennement colonisés investissent de plus en plus dans les métropoles capitalistes, participent à leur technologie et à leur financement. Si les pays du Tiers Monde producteurs de pétrole disposent aujourd'hui d'une puissance qui leur assure un rôle décisif dans la politique et l'éco-

Integration », in *New Left Review* n° 81 (1973) et Arghiri Emmanuel, *Mythos of Development versus Mythos of underdevelopment*, *ibid.*, n° 85 (1974).

nomie internationales, ils ne jouent ce rôle (à l'Est comme à l'Ouest) que comme nouveaux venus dans le système de la domination et non comme ses adversaires.

L'intégration des anciens colonisés et de leurs colonisateurs ne s'opère pas seulement « d'en haut », c'est-à-dire par l'action de la classe dominante dans les pays en voie de développement, mais aussi « d'en bas » : c'est le cas par exemple lorsque des immigrés, après avoir travaillé quelque temps dans des entreprises, achètent de petites boutiques et s'élèvent peu à peu par leur travail jusqu'à posséder des affaires importantes. Bien sûr, la grande masse des « travailleurs immigrés » n'a aucune part à ce processus et reste à la traîne en tant que « nouveau prolétariat » ; mais les termes étrangers mis en circulation par cette couche sociale commencent à contaminer la vie quotidienne traditionnelle dans les pays capitalistes hautement développés : les colonisateurs ne sont plus tout à fait chez eux, plus tout à fait « entre eux » dans leur propre pays.

Il serait insensé de comprendre ce processus comme une menace dirigée *de l'extérieur* contre le capitalisme ; il s'accomplit à l'intérieur du monde capitaliste lui-même. Des pays en voie de développement peuvent se détacher de ce monde, entrer dans celui des grandes puissances commu-

nistes, tenter un développement autonome. Aujourd'hui, pourtant, la contradiction qui pousse le capitalisme vers une phase critique de son développement, n'est pas le conflit avec le bloc communiste ou avec le Tiers Monde ; dans la phase actuelle, la contradiction *interne* entre les forces productives et les rapports de production oblige plutôt à mettre en place une économie politique qui suspend provisoirement ce conflit (en dernier ressort impossible à résoudre pacifiquement). A l'abri de la détente, les mouvements et les régimes anticapitalistes peuvent être défaits les uns après les autres, pour autant que les bourgeoisies indigènes ne se soient pas déjà chargées de les écraser. La concentration internationale du capital et son expansion dans les pays plus faibles est pour le moment à l'abri des dangers extérieurs ; c'est à *l'intérieur même* du domaine contrôlé par le grand capital que s'aiguisent les contradictions.

Le capital se constitue comme unité globale et antagonique des opposés, unité où entrent également certains pays en voie de développement parmi les plus favorisés du point de vue économique. C'est un des aspects de la stabilisation du néocapitalisme que les conflits entre ces pays et les métropoles deviennent des conflits internes du monde capitaliste — ce qui, pour les pays en voie de déve-

loppement, peut constituer un progrès par rapport à l'état de choses précapitaliste.

La forme néocapitaliste de l'accumulation et de l'exportation de capitaux n'est certes pas un phénomène nouveau mais elle a atteint aujourd'hui le point où elle détériore de plus en plus la situation de la classe ouvrière et l'ensemble de l'économie des métropoles, en particulier aux Etats-Unis (fuite des entreprises, limitation de la production dans les zones de hauts salaires, chômage, etc.). La paupérisation ne menace pas seulement (et peut-être même pas au premier chef) cette partie de la classe ouvrière qui, à travers ses organisations (syndicats et partis) est encore capable d'opposer une résistance, mais également de larges couches des classes moyennes, politiquement et économiquement inorganisées. Cette menace de paupérisation se fait sentir, par surcroît, dans le cadre d'un système qui aiguise le besoin de se libérer non seulement de la misère matérielle mais aussi de tout ce qui la reproduit : la productivité, l'asservissement au rendement, la répression pulsionnelle, la domination sur la nature. Comme alternative apparaît la possibilité de donner à la vie une forme radicalement différente qui semble difficilement adaptable au schéma traditionnel du passage au socialisme et du socialisme lui-même.

La révolte contre le néo-capitalisme tend à *totaliser* les revendications économique-politiques et à transvaluer fondamentalement toutes les valeurs : le socialisme qu'elle voudrait promouvoir, il faut se le représenter comme un progrès du travail aliéné au travail créateur,

- de la maîtrise de la nature à la coopération avec elle,
- de la répression à l'émancipation des sens,
- de la raison comme instrument d'exploitation à la raison solidaire.

La tâche de la théorie serait de libérer ces possibilités du voile d'utopie qui les recouvre encore et de les définir comme objets d'une pratique possible.

Un élément libertaire et anti-autoritaire habite aujourd'hui la pratique radicale : c'est l'expression *spontanée*, subjective de la révolte, qui met en question les formes traditionnelles de la pratique, les jugeant *inadéquates à l'ampleur de la transformation*. Mais cette spontanéité demeure *inopérante* tant qu'elle ne se donne pas ses propres formes inédites d'organisation.

Il est insensé de croire que la puissance du capitalisme, si hautement organisée et concentrée, peut être combattue en faisant l'économie d'une contre-organisation. Mais il est tout aussi insensé — ce

qui veut dire : contredit par les faits — de penser qu'il soit possible de reprendre purement et simplement les formes *traditionnelles* d'organisation, centralisées et bureaucratiques : elles se sont désormais trop profondément intégrées à l'état de choses qu'il s'agit de renverser.

Tant que le besoin de libération et la rébellion universels n'existeront qu'à l'état de fragments épars, tant que les groupes rebelles ne seront pas réunis dans un front unique, l'organisation de la pratique transformante demeurera elle-même fragmentaire et décentralisée. La structure et les intérêts, à chaque fois différents, des groupes singuliers impliquent que le travail organisationnel se concentre pour chacun d'eux sur telles usines, tels quartiers, telles écoles, etc. Concentrer de cette façon le travail d'explication politique et d'organisation pourrait, avec un peu de chance, conduire à mettre hors système certaines unités de production et de distribution (usines, grandes surfaces, instituts de recherche, entreprises de transport), à faire naître et à étendre des expériences d'autogestion et finalement à rendre le système lui-même incapable de fonctionner. La densité de l'intégration technico-économique, l'interdépendance des unités de production et de distribution, confèrent à chaque entreprise de quelque importance un potentiel élevé de *désintégration*. Le

néo-capitalisme porte en lui-même les germes d'une telle décomposition décentralisée.

Il faut faire de nécessité vertu : l'absence aux Etats-Unis de la base de masse indispensable à un parti révolutionnaire et le caractère réformiste des partis de masse européens fragmentent le mouvement mais en même temps permettent et même imposent la construction et l'extension de véritables groupes de base qui, par la suite, pourraient servir de points d'appui pour une unification à l'échelle nationale. Une organisation de ce type qui travaillerait non seulement au niveau des usines mais des quartiers, des campus, etc., correspondrait à un concept non réifié de la classe ouvrière, c'est-à-dire qu'elle présupposerait dans la pratique que de larges couches des classes moyennes et de l'intelligentsia soient reconnues comme des forces potentielles de la transformation. Cette idée fait encore difficulté pour de nombreux groupuscules de la nouvelle gauche, quand ils ne la rejettent pas purement et simplement.

La tension toujours plus aiguë, sous le néo-capitalisme, entre la théorie et la pratique, et la référence à un concept réifié et dépassé de la classe ouvrière ont amené les révolutionnaires à un anti-intellectualisme fatal et les intellectuels à une abdication masochiste. Cet anti-intellectualisme fonctionne avec efficacité dans l'intérêt de l'esta-

blishment : il n'est qu'une des nombreuses formes de la stabilisation et de l'anesthésie de la conscience, du respect superstitieux et indéracinable pour l'autorité, de la fermeture irrémédiable aux nouvelles possibilités de la pratique — en un mot : un complexe d'infériorité entretenu systématiquement et d'autant plus fatal que le caractère préparatoire et minoritaire du mouvement révolutionnaire et les nouvelles formes de la pratique manifestent aujourd'hui avec une urgence croissante le besoin d'une analyse autonome (c'est-à-dire non dogmatique) et critique.

Plus écrasante se fait la puissance de l'appareil de domination, plus effective sa reproduction dans la conscience et dans la structure pulsionnelle des dominés, et plus s'accroît l'importance d'une pratique intellectuelle qui élucide et qui éduque. Elle est aujourd'hui encore le privilège d'une élite ; mais la position privilégiée des intellectuels peut précisément être à l'origine d'une pratique radicale. Le privilège, dont je parle, concerne l'étude et le savoir et il peut très bien être mis au service de la transformation. L'accès au monde des concepts, qui fait apparaître la structure du système et dévoile l'horizon de son changement, est aujourd'hui plus que jamais la condition préalable de la transformation, dans la mesure où le travail théo-

rique exige que la critique s'attache également aux concepts réifiés et fétichisés de la théorie marxiste. Ce travail transcende la situation de classe et le « champ » particuliers de l'intellectuel : le travail théorique autonome, qui se réfère à la chose même, tend, *quel que soit* le champ où il s'exerce, à devenir politique, à mettre le système en accusation.

Il est impossible de méconnaître le rôle de l'intelligentsia dans les périodes révolutionnaires et contre-révolutionnaires mais, face à la tendance totalisante de la domination néocapitaliste, elle acquiert un poids tout à fait particulier. Quand l'idéologie et la raison elles-mêmes deviennent des instruments de domination et sont reproduites par les individus, alors se fait sentir la nécessité d'une *contre-psychologie*, d'une *contre-sociologie*, d'une *contre-raison*, d'une *contre-éducation*. C'est à-dire que, en contradiction avec la fusion capitaliste de la culture intellectuelle et de la culture matérielle, de la raison et de l'idéologie, le mot d'ordre de la libération du travail intellectuel en vue de sa propre autonomie doit être : *l'intelligentsia en contradiction*.

Cette autonomie, qui ne se réfère qu'à la chose même, ne peut *accepter* la « Weltanschauung », le langage, les besoins immédiats d'une classe *particulière* ou des « masses » comme véhicule obli-

gatoire de la communication ou comme critère préétabli pour l'analyse.

Ce qui est préétabli, ce ne peut être que la société existante et les tendances dont on peut démontrer en elle la présence. L'analyse critique de cette totalité ne peut pas non plus s'arrêter devant la classe ouvrière : celle-ci ne jouit d'aucune « immunité théorique ».

Si la nouvelle gauche a tendance aujourd'hui à parler de « peuple » ou de « masses » plutôt que de classe ouvrière (par exemple dans des slogans comme : « power to the people » ou « guerre du peuple aux Etats-Unis »), ces expressions ne font qu'illustrer le sentiment que, sous le néocapitalisme, le sujet potentiel de la transformation déborde la classe ouvrière manuelle et englobe de larges couches de la population salariée. Mais ces masses forment une unité antagonique, clivée en une classe ouvrière organisée et en une population salariée qui, tout en étant soumise à la domination du capital, n'a pas affaire au processus matériel de production. Politiser ces couches sociales constitue aujourd'hui une tâche d'autant plus urgente qu'il ne s'agit pas encore de faire la révolution socialiste mais seulement de la préparer, de développer la conscience pour provoquer une situation révolutionnaire — sans perdre de vue que celle-ci pourrait marquer aussi bien l'avène-

ment d'un nouveau fascisme. Au travail pratique d'explication politique incombe la tâche (certes rien moins que nouvelle) de transformer l'hostilité déclarée de la grande majorité des couches populaires à l'égard de la révolution à tout le moins en neutralité et dans le meilleur des cas en sympathie (passive). Car la conception marxienne demeure valable : même sous le néocapitalisme, la révolution doit s'appuyer sur la *majorité* de la population.

Au stade actuel, la pratique préparatoire peut partir de l'expérience concrète de toutes les couches de la population : c'est chaque jour que se produit la rencontre immédiate avec le capital. L'exploitation, la tromperie, l'oppression ne sont pas vécues seulement à l'usine ou au bureau mais aussi au supermarché, dans les ensembles d'habitation, lors de l'achat d'un vêtement, etc. Et c'est également une expérience quotidienne que le jeu criminel des dominants avec le gaspillage et la pauvreté.

Cette pratique politique préparatoire peut être celle d'individus et de groupes appartenant à toutes les couches de la population. En totalisant sa hiérarchie verticale (dominants-dominés), le capitalisme avancé engendre une communauté (universalité) parmi les dominés, en dépit de leurs intérêts (immédiats) opposés et en corrélation

avec eux. C'est la conscience de cette « classe universelle » qui peut devenir le moteur de la transformation — ou de son échec.

La thèse du développement de la conscience de classe « *de l'extérieur* » a sa propre dialectique ; elle est plus importante que jamais dans la totalité intégrée et intégrant du capitalisme avancé. Seulement « l'extérieur » ne se réfère plus désormais à une conscience de classe déterminée (celle du prolétariat), mais à l'ensemble de la population opprimée et salariée. Ce qui ne signifie pas qu'on assiste à un nivellement de la société de classes ; les différences tendent au contraire à s'accroître : l'opposition de classe entre le travail salarié et le capital apparaît comme un élément de l'opposition plus générale entre le capital et la population qui en dépend. C'est là un autre aspect de la totalisation du potentiel révolutionnaire — le pendant de la totalisation néocapitaliste. C'est cette dernière qui domine et, aussi longtemps qu'elle le fait, l'antithèse radicale serait sa destruction « *de l'intérieur* », l'autonomisation de ses composantes.

J'ai esquissé brièvement plus haut les formes possibles d'organisation qui correspondent à cette tendance. La création d'une base locale et régionale puissante pourrait évoluer en autogestion solidaire des institutions et des communautés concernées,

tenter l'indispensable expérience d'une coordination élargie et faire prendre conscience de l'urgence d'une action commune. Mais, tout comme le concept de « masse », ceux d' « autogestion » et de « solidarité » demeurent abstraits et réifiés s'ils ne sont pas concrétisés par référence à la constellation sociale créée par le capitalisme avancé. L' « autogestion » ne devient un mode révolutionnaire d'organisation que lorsque ceux qui l'exercent sont eux-mêmes révolutionnaires, c'est-à-dire lorsque leurs besoins et leur conscience intègrent des éléments qui transcendent le système ; sinon, les communautés autogérées ne sont guère plus que des expérimentations dans le cadre de l'état de chose existant, des moments de pseudo-démocratisation, et non un « saut qualitatif » au socialisme. La solidarité ne peut devenir révolutionnaire que si, avant toute organisation et articulation d'ailleurs nécessaires, elle se fonde sur une conscience et une structure pulsionnelle, qui commandent le « saut qualitatif », c'est-à-dire qui ne succombent plus aux besoins destructeurs du marché capitaliste et de sa civilisation et qui, de ce fait, se sont rendus libres de construire une société où le besoin de trouver de jouir d'une vie en paix avec elle-même et avec son milieu, s'intègre au processus social de production lui-même. Une telle conscience et une telle structure pulsionnelle ont

Actuels

montré en 1968 leur force politique. Bien que réprimée depuis, cette force demeure, dans sa répression même, une puissance révolutionnaire libérée par la dynamique néocapitaliste.

Portrait
d'Herbert Marcuse

par
Jean-Michel Palmier

Lorsqu'en mai 1968, la presse associa à la gigantesque révolte qui enflammait la jeunesse, le nom d'Herbert Marcuse, ce nom était pour la plupart celui d'un inconnu. Même si la réplique de Daniel Cohn-Bendit « Marcuse, Qui est-ce ? » n'est qu'une provocation, elle trahit bien l'étrangeté de cette rencontre entre un universitaire septuagénaire, rapidement nommé « philosophe de la contestation » et des contestataires qui ne l'avaient jamais lu. Ses deux livres traduits en français, *Marxisme soviétique* et *Eros et Civilisation* faisaient certes l'objet de discussion dans des groupes restreints, mais ils étaient loin de rencontrer l'audience de ses écrits ultérieurs, *l'Homme Unidimensionnel* notamment, traduit en français peu de temps après mai 1968, et dans lequel on allait chercher avec avidité l'explication de cette violence soudaine. En dehors d'un public d'universitaires,

d'étudiants lecteurs de Reich, les écrits de Marcuse ne suscitaient jusqu'alors qu'un intérêt limité. Lorsque le leader du S.D.S. allemand, Rudi Dutschke faillit être assassiné, un académicien français affirmait que le chef de l'extrême gauche allemande se réclamait d'un « obscur philosophe germano-américain ». On citait seulement avec étonnement certaines phrases de son essai *Critique de la tolérance pure* : « Comme on tapera sur eux, ils connaissent le risque et s'ils sont prêts à le prendre sur eux, aucun tiers et surtout aucun intellectuel n'a le droit de leur prêcher l'abstention. »

L'auteur de ces phrases n'avait rien d'un agitateur politique ou d'un prophète. Il n'avait jamais appartenu à un parti et ne s'était mêlé à aucune action violente. Grand, de carrure athlétique, les cheveux blancs, le regard ironique, étonnamment jeune, il faisait face à ses interlocuteurs, étudiants pour la plupart, américains et allemands, développant dans un anglais fortement germanisé, des analyses qui allaient devenir de véritables brandons idéologiques. En quelques années les écrits de Marcuse, en particulier *Eros et Civilisation* et *l'Homme Unidimensionnel* constituèrent les armes théoriques d'une grande partie des étudiants et de la nouvelle gauche. Accusé par les marxistes orthodoxes de ne pas croire dans la conscience révolutionnaire du prolétariat, accusé par les freudiens d'avoir révisé Freud comme il avait révisé Marx, menacé de mort par l'extrême droite américaine comme « communiste », contesté par les contestataires comme « philosophe de la contestation », l'œuvre de Marcuse allait quitter le panthéon universitaire pour devenir un slogan politique dans lequel se reconnaîtra tout un courant d'idées et toute une génération. Alors

que les dirigeants syndicaux discutaient de contrats de progrès, alors que les différents groupes gauchistes créaient, chacun, un nouveau parti révolutionnaire de la classe ouvrière, se réclamant de Trotski, Lénine, Mao ou du Che, Marcuse développait une critique radicale de toutes les formes d'oppression quotidienne, affirmait la nécessité d'aller du socialisme scientifique vers le socialisme utopique, d'unir l'art, l'imaginaire, nos désirs et nos rêves, de croire dans le pouvoir subversif de ceux qui refusaient de pactiser avec un monde où l'on confond bien-être et oppression, liberté et barbarie, confort et gaspillage. A tous ces jeunes qui allaient découvrir dans ses écrits la thématization de leurs espoirs et de leurs refus, Marcuse donnait des raisons de vivre et de mourir, c'est-à-dire de lutter. Aussi la phrase de Walter Benjamin qui termine *l'Homme Unidimensionnel* : « C'est par ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné » n'est pas un vain mot : c'est le leit-motiv de toute son œuvre.

L'itinéraire théorique de Marcuse est l'un des plus étonnants de toute la pensée philosophique contemporaine. Né en 1889 à Berlin au sein d'une vieille famille juive attachée aux traditions allemandes, sa conscience politique s'éveille avec l'écrasement de la Révolution allemande, alors qu'il est membre du conseil des soldats. Ulcéré par la trahison de la social-démocratie, il ne cessera de la haïr toute sa vie. Pourtant, loin d'adhérer au parti communiste, c'est à Fribourg, auprès de Husserl et Heidegger, principales figures du courant phénoménologique, qu'il poursuit ses études. Il soutiendra même sa thèse consacrée au problème du fondement de l'historicité chez Hegel, avec Heidegger lui-même.

Si ce premier ouvrage semble s'inscrire dans le sillage du courant phénoménologique et des questions heideggeriennes, d'autres écrits de Marcuse laissent prévoir une orientation différente. Dans les articles qu'il publie dans la revue *Die Gesellschaft*, Marcuse est à la recherche d'une « philosophie concrète » capable de développer une critique de l'existence aliénée par le capitalisme. Même s'il tente d'unir des influences aussi contradictoires que celles de Marx, Hegel, Kierkegaard, Heidegger et Lukács, on trouve l'une des grandes idées qui domineront son œuvre : « Désormais toute pensée radicale qui ne témoigne pas d'une conscience de la fausseté radicale des conditions de vie régnautes est une pensée en défaut. Car faire abstraction de ces conditions omniprésentes n'est pas seulement immoral : c'est faux. »

La rencontre avec Adorno et Horkheimer, la création de l'Institut de Recherches sociales qui devait donner naissance à l'École de Francfort allaient permettre à Marcuse de développer cette théorie critique de la société qu'il nomme la « pensée négative » et à laquelle toute son œuvre s'identifie. La montée du fascisme le contraignit à l'exil aux Etats-Unis et c'est au Russian Institute de l'Université de Columbia, à Harvard, à l'université Brandeis de Boston puis à l'université californienne de San Diego qu'il poursuit ses recherches. Ses premiers livres *Raison et Révolution*, *Marxisme Soviétique* sont l'illustration de cette pensée négative appliquée à deux domaines particuliers de la sphère idéologique : la lutte contre l'héritage de Hegel dans l'Allemagne fasciste et la pseudo-rationalité de la construction soviétique du socialisme. Si ces ouvrages lui assurent une renommée mondiale, *Eros et Civilisation* fut la pre-

mière œuvre qui révéla toute l'originalité de sa problématique. Proposant une nouvelle lecture des textes de Freud sur la culture, Marcuse montre que loin de constituer des « doléances communément admises », ces textes formulèrent une critique radicale du malheur de l'individu dans la société moderne et mettent en question les fondements mêmes de cette civilisation. Si le processus civilisateur est identique au processus répressif, le chemin de la civilisation ne peut être que celui de la névrose et du malheur. Il est nécessaire de refouler les pulsions sexuelles et agressives, de les sublimer dans le travail et les intérêts sociaux. Les résultats de cette soumission des pulsions sont partout présents : ils ont permis la domination de toute la terre. Pourtant, Marcuse refuse le pessimisme de Freud. Le conflit fondamental de l'Eros et de l'Ananké (le Manque) qui contraint l'homme à refouler sa libido et à renoncer à ses exigences de libération n'est pas éternel. Il est possible aujourd'hui de diminuer considérablement la sphère des répressions, de libérer l'existence de l'individu si l'on reconnaît que l'on a confondu principe de réalité et principe de rendement, répression nécessaire et surrépression inutile.

Se fondant sur l'évolution de la société moderne, les possibilités de la technologie, mais aussi sur la philosophie, l'esthétique et la psychanalyse, il montrait qu'aujourd'hui, la réconciliation d'Eros et de la Mort, de Narcisse, Orphée et Prométhée, les figures de la sublimation, de la jouissance et du travail était concevable. Généreuse et romantique utopie ? Sans doute. Mais beaucoup de jeunes allaient trouver dans ce livre la justification théorique de leur aspiration à une autre vie,



à des relations qualitativement différentes, à la lutte contre toutes les formes d'oppression.

L'Homme Unidimensionnel, publié quelques années plus tard, prolongeait ces analyses en proposant une étude des principales tendances du capitalisme moderne et des transformations de la vie quotidienne qu'il implique. Décrivant avec un pessimisme fondamental les multiples encerclements, oppressions et répressions dont est victime l'individu dans la société industrielle, Marcuse soulignait la capacité jamais atteinte par aucune société — avant la société américaine — d'intégrer les oppositions traditionnelles à ses fondements comme à son idéologie, qu'il s'agisse des syndicats, des partis, du mouvement ouvrier, de l'inconscient ou de la sexualité, tout en créant sans cesse l'illusion de fausses libérations. Marcuse analysait la transformation perpétuelle de l'agressivité et du sadisme en productivité, montrant que le langage quotidien est devenu lui-même tellement oppressif qu'il empêche l'expression des vrais désirs et des images authentiques de la liberté. L'individu ne peut que s'identifier aux faux désirs que lui offrent le système par les mass media et ne prend même plus conscience de son aliénation. Doutant de la capacité d'initiative révolutionnaire du prolétariat, Marcuse semblait mettre son espoir dans les minorités — Noirs, pauvres, étudiants et marginaux — incapables de déclencher une révolution, mais animés de cette conscience radicale et révolutionnaire capable de déceler le caractère foncièrement pervers des formes de vie.

Les derniers ouvrages de Marcuse *Vers la libération, Contre-révolution et révolte*, sans démentir le pessimisme de *L'Homme Unidimensionnel*, montraient l'importance

des nouveaux facteurs qui apparaissaient parmi les jeunes : révolte esthétique, éthique et érotique contre le système et ses valeurs fétiches, développement d'une nouvelle sensibilité et de nouveaux désirs, inconciliables avec le système, qui exigeaient sa critique implacable. Suivant l'évolution des courants de la nouvelle gauche, Marcuse en soulignait l'apport et les faiblesses et surtout la capacité de la société américaine de devenir une « société contre-révolutionnaire » mobilisée perpétuellement contre tout adversaire intérieur et extérieur, grâce à une économie de guerre et de surproduction, qui permet d'élever à la fois le niveau de vie en intensifiant la répression.

Combattues par les marxistes orthodoxes et les psychanalystes, qui lui reprochent d'avoir « révisé » Marx et Freud pour élaborer une théorie idéaliste et romantique, peu rigoureuse à partir de leurs analyses, ces thèses de Marcuse n'ont cessé d'éveiller discussions et polémiques. Sans doute, comme les autres théoriciens de l'École de Francfort, Marcuse n'a-t-il jamais prétendu que ses analyses devaient donner une réponse politique immédiate aux questions qu'il pose. Le rôle de la théorie critique n'est pas de fournir une solution pratique mais d'aller le plus loin possible dans la recherche de cette solution. Sans doute Marcuse n'a-t-il jamais expliqué comment il envisageait une concrétisation possible de son Grand Refus — refus esthétique d'un monde fondé sur le travail et l'oppression dans *Eros et Civilisation*, refus de pactiser avec la barbarie dans *L'Homme Unidimensionnel*. L'évolution des éléments qui constituèrent la nouvelle Gauche américaine montre bien les difficultés d'unir ces éléments radicaux dans lesquels Marcuse voit

les seuls porteurs d'une conscience révolutionnaire. Le marxisme est pour lui, non un système, mais une méthode d'analyse qui doit sans cesse être confronté aux faits et à d'autres disciplines. Par-delà tout souci d'orthodoxie, Marcuse a tenté sur la base du marxisme d'analyser l'évolution et la réorganisation du capitalisme moderne et les brèches qui subsistaient dans son opacité, par lesquelles il était possible encore de l'ébranler. Loin d'identifier le socialisme à un système politique existant, il affirme volontiers qu'il n'a aucun sens s'il ne correspond pas à une existence différente, à des besoins et des désirs qualitativement nouveaux et que l'ébauche de ces besoins qui seraient ceux d'une société socialiste authentique, on les trouve dans la solidarité avec les luttes du Tiers Monde et du Viet-Nam, dans la révolte des jeunes qui se marginalisent et tentent de vivre leurs rêves et de rêver leur vie.

A plus de soixante-dix ans, Marcuse a gardé en lui un étrange romantisme. Il n'a cessé de croire dans la puissance de l'imaginaire, du rêve, de l'art et de la poésie pour lutter contre l'oppression et construire ce monde pacifié d'où seraient bannis à jamais la cruauté, la souffrance et la barbarie. La lutte politique et théorique s'identifie pour lui à une lutte contre toutes les formes d'oppression et de répression et à l'invention de formes de vies nouvelles. L'enthousiasme qu'ont éveillé ses écrits parmi tant de jeunes est inexplicable sans ce fond de romantisme révolutionnaire que cet universitaire allemand, émigré aux Etats-Unis, n'a cessé de laisser vivre en lui. S'il a suivi avec autant de passion les oppositions grandissantes des jeunes au système, c'est qu'il voyait dans leur protestation, en particulier, aux Etats-

Portrait d'Herbert Marcuse

Unis, l'ébauche des aspirations nouvelles qui pour lui devaient s'identifier avec ce monde radicalement différent qu'il n'a cessé d'imaginer. Ceux qui l'ont approché — étudiants ou universitaires — notamment lors de son enseignement à l'Université de Paris VIII (Vincennes) en mai 1974 ont été frappé par son enthousiasme, sa générosité, sa simplicité. L'étrange chaleur qui émane de sa personne, on la retrouve dans toute son œuvre, avec sa merveilleuse sensibilité. D'une érudition encyclopédique, unie à une rigueur constante, l'œuvre de Marcuse est assurément l'une des plus originales de la pensée contemporaine. Il est non seulement un théoricien d'une envergure exceptionnelle, le dernier grand représentant de l'École de Francfort, mais aussi un homme dont on ne soulignera jamais assez l'honnêteté et la générosité. Par ses écrits et son enseignement, il a contribué, en solitaire, à défendre la faculté la plus menacée de disparition dans notre civilisation : le pouvoir critique du rêve et de l'imagination.

table

échec de la nouvelle gauche	11
marxisme et féminisme	37
théorie et pratique	59
portrait d'Herbert Marcuse, par Jean-Michel Palmier	93

L'impression de ce livre
a été réalisée sur les presses
des Imprimeries Aubin
à Poitiers/Ligugé



pour les Editions Galilée

Achévé d'imprimer le 30 janvier 1976
N° d'édition, 40. — N° d'impression, 8802
Dépôt légal, 1^{er} trimestre 1976