

VERS LA LIBÉRATION



ÉROS ET CIVILISATION. Contribution à Freud. *Collection « Arguments »*, 1963.

L'HOMME UNIDIMENSIONNEL. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée. *Collection « Arguments »*, 1968.

RAISON ET RÉVOLUTION. Hegel et la naissance de la théorie sociale. *Collection « Le Sens commun »*, 1968.

Aux Éditions Gallimard :

LE MARXISME SOVIÉTIQUE. *Collection « Idées »*, 1963.

Aux Éditions du Seuil :

LA FIN DE L'UTOPIE. *Collection « Combats »*, 1968.

Aux Éditions Denoël-Gonthier :

PHILOSOPHIE ET RÉVOLUTION. *Collection « Médiations »*, 1969.

Herbert Marcuse, né à Berlin en 1898, a fait des études aux universités de Berlin et de Fribourg-en-Brisgau. Il a quitté l'Allemagne en 1933 et réside depuis 1934 aux États-Unis. Il fut de 1950 à 1952 *Lecturer in sociology et Senior fellow* au *Russian Institute* de l'université de Columbia; de 1952 à 1954, *Senior fellow* au *Russian Research Center* de l'université de Harvard; de 1954 à 1965, professeur de politique et de philosophie à l'université Brandeis, de Boston. Il est actuellement professeur de sciences politiques à l'université de Californie de Saint-Diego.

Il a notamment publié :

en allemand : *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Francfort, 1932; *Studien über Autorität und Familie* (en collaboration avec Adorno), Paris, 1936; *Kultur und Gesellschaft* (2 tomes), Francfort, 1965.

en anglais : *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Londres, 1941; *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955; *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, New York, 1958; *One-Dimensional Man*, Boston, 1964; *An Essay on Liberation*, Boston, 1969.

HERBERT MARCUSE

VERS LA LIBÉRATION

AU-DELA
DE L'HOMME UNIDIMENSIONNEL

Traduit de l'anglais par Jean-Baptiste GRASSET



ARGUMENTS

37

LES ÉDITIONS DE MINUIT

Titre de l'édition originale :

AN ESSAY ON LIBERATION

© 1969 by Beacon Press, Boston.
© 1969 Traduction by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy — Paris-6^e
Tous droits réservés pour tous pays

PRÉFACE

A l'opposition sans cesse croissante qu'elle rencontre, l'hégémonie mondiale du capitalisme des monopoles ne répond que par des signes de renforcement : son emprise économique et militaire sur tous les continents, son empire néo-colonial, et surtout le fait qu'elle n'a rien perdu de sa capacité à écraser les opprimés sous le poids de son appareil productif et stratégique. Ce pouvoir mondial contraint le bloc socialiste à rester sur la défensive, et cela lui revient excessivement cher : non seulement en raison des dépenses militaires, mais aussi parce qu'une telle situation lui interdit de se débarrasser de sa bureaucratie répressive. Ainsi, le développement du socialisme continue d'être détourné de ses buts primitifs; la coexistence et la compétition avec l'Ouest engendrent des valeurs, des aspirations, dont le modèle n'est autre que le niveau de vie américain.

Aujourd'hui, cependant, il semble que se relâche la menace que faisait peser cette homogénéité : une autre possibilité se fait jour à l'intérieur de ce continuum répressif. Il ne s'agit pas tant d'une nouvelle voie vers le socialisme que de l'apparition de valeurs et de buts nouveaux, chez des hommes et des femmes qui, résistant au pouvoir d'exploitation massive du capitalisme des monopoles, rejettent ses réalisations, si agréables et libérales qu'elles puissent

être. Ce Grand Refus revêt des formes très diverses.

La lutte que mènent le Vietnam, Cuba, la Chine, pour poursuivre leur révolution et protéger son acquis, cette lutte a pour but de conjurer toute gestion bureaucratique du socialisme. Les guérilleros d'Amérique latine semblent également animés de cet élan subversif vers la libération. En même temps, la forteresse apparemment inexpugnable de l'économie capitaliste donne des signes d'affaiblissement : il semble que même les États-Unis ne pourront pas indéfiniment écouler leurs marchandises — beurre et canons, napalm et télévision en couleurs. Il se pourrait bien que la population des ghettos devienne le premier appui de masse, sinon certes d'une révolution, du moins d'une révolte. L'opposition étudiante prend de plus en plus d'ampleur, tant dans les vieilles nations socialistes que dans les pays capitalistes. En France, pour la première fois, elle a défié un régime qui déployait contre elle toute sa puissance, retrouvant, pour une courte période, le pouvoir libertaire des drapeaux rouge et noir; qui plus est, elle a démontré la possibilité d'élargir la base révolutionnaire, et ce n'est pas une répression temporaire qui pourra renverser cette tendance.

Aucune de ces forces ne constitue à elle seule la possibilité transcendante dont nous parlions; néanmoins, elles indiquent toutes, à des niveaux très différents, les limites des sociétés établies et de leur capacité d'enfermement. Que se passerait-il si ces limites venaient à être atteintes? Peut-être l'ordre établi serait-il à même d'instaurer un nouveau système d'oppression totalitaire; mais derrière ces limites s'ouvrirait aussi l'espace, physique et mental, où pourrait

se constituer un *domaine de la liberté* nouveau; l'individu y serait libéré aussi de ce qui passe pour des libertés au sein d'un ordre fondé sur l'exploitation, et cette libération — condition préalable à l'édification d'une société libre — impliquerait une rupture historique avec le passé et le présent.

Il serait imprudent de surestimer les chances qu'ont actuellement ces forces d'aboutir (nous tâcherons ici de faire ressortir les obstacles et les « délais »); mais les faits sont là : des faits qui symbolisent l'espoir, mieux, qui l'incarnent. Et ces faits imposent à la théorie critique de la société de réexaminer les perspectives d'apparition d'une société socialiste qualitativement différente des sociétés existantes — de redéfinir le socialisme, et ses conditions de possibilité.

Les chapitres qui vont suivre s'efforcent de développer certaines idées qui, d'abord exposées dans *Éros et civilisation* et dans *L'Homme unidimensionnel*, ont été reprises dans « La Tolérance répressive » et dans des conférences que j'ai prononcées au cours des dernières années (généralement devant des publics d'étudiants) tant aux États-Unis qu'en Europe. Cet essai a été écrit avant les événements français de mai et juin 1968; j'ai simplement ajouté quelques notes, à titre de documentation. J'ai été frappé par la rencontre entre certaines des idées que je propose ici et celles qu'ont exprimées les jeunes militants. S'il est vrai que leurs exigences dépassent de beaucoup, par leur caractère radicalement utopique, les hypothèses de cet essai, il reste qu'elles ont été développées dans le courant de l'action, de sorte que nous avons là l'expression d'une pratique politique concrète. Ces

militants ont invalidé le concept d' « utopie », et démasqué une idéologie corrompue; peu importe s'il faut voir dans leur action une simple révolte ou une révolution manquée : de toute façon, elle marque un tournant. En proclamant la *contestation permanente*, la « formation permanente », le Grand Refus, ils ont dénoncé l'empreinte de la répression sociale jusque dans les expressions les plus sublimes de la culture traditionnelle, jusque dans les plus spectaculaires réalisations du progrès technique. Ils ont de nouveau dressé un spectre (qui cette fois ne hante pas seulement la bourgeoisie, mais toutes les bureaucraties d'exploitation) : le spectre d'une révolution qui tient pour secondaires le développement des forces productives et la croissance du niveau de vie, s'attachant avant tout à la création d'une solidarité réelle de l'espèce humaine, à l'élimination de la pauvreté et de la misère au-delà de toute frontière nationale et de toute zone d'intérêt, à la construction de la paix. En un mot, ils ont dégagé l'idée de la révolution du continuum répressif où elle restait enfermée, pour la replacer dans sa dimension véritable : celle de la libération.

Les jeunes militants savent, ou sentent, que c'est tout bonnement leur vie qui est en jeu, la vie d'êtres humains devenue le jouet des politiciens, des hommes d'affaires et des généraux; par leur révolte, ils veulent la soustraire à cette autorité, pour la rendre enfin digne d'être vécue; ils se rendent compte que cela est encore possible aujourd'hui, mais que le combat nécessaire pour atteindre ce but ne peut plus se soumettre aux lois et aux règles pseudo-démocratiques d'un « monde libre » orwellien. C'est à eux que je dédie cet essai.

INTRODUCTION

La théorie critique de la société (et singulièrement la théorie marxiste) s'est abstenue jusqu'à présent, respectant ce qu'elle tenait pour une règle essentielle, de tout ce que les esprits raisonnables pourraient taxer de spéculation utopique. Elle s'est fixé pour tâche d'analyser les sociétés existantes en fonction des mécanismes et des possibilités qui sont les leurs, de déterminer et de décrire les tendances éventuelles qui pourraient mener au-delà de l'état de choses actuel. La théorie critique est également susceptible d'indiquer, par inférence des conditions et des institutions dominantes, quelles sont les réformes fondamentales dans les institutions qui permettraient de passer à un niveau supérieur de développement : « supérieur » dénotant une utilisation plus rationnelle et plus équitable des ressources disponibles, une limitation des conflits destructeurs, et l'élargissement du domaine de la liberté. Mais la théorie critique ne s'est pas aventurée au-delà de ces limites, craignant, sans doute, d'y perdre sa scientificité.

Je crois qu'il faut réviser cette conception et tout ce qu'elle comporte de restrictif. L'évolution actuelle de nos sociétés nous engage à cette révision, elle la rend même nécessaire : la dynamique de leur productivité décharge la notion d'utopie du caractère illusoire que l'on assigne traditionnellement à son

contenu; l'adjectif « utopique » ne désigne plus ce qui n'a « pas de place », ne peut pas avoir de place, dans l'univers historique, mais plutôt ce à quoi la puissance des sociétés établies interdit de voir le jour.

Les forces techniques et technologiques du capitalisme et du socialisme avancés recèlent des possibilités qui sont proprement utopiques : par une utilisation massive de ces forces, on pourrait venir à bout, et dans un avenir tout à fait prévisible, de la misère et de la pénurie. Mais nous savons désormais que ni l'utilisation rationnelle de ces forces, ni — ceci est essentiel — leur contrôle collectif par les « producteurs immédiats » (les ouvriers) ne suffiraient à supprimer la domination et l'exploitation. L'État de Bien-Être serait toujours un État répressif, jusque dans la seconde phase du socialisme, celle où il sera attribué à chacun « selon ses besoins ».

Ce qui est en jeu maintenant, ce sont ces besoins eux-mêmes. A ce niveau, la question n'est plus : comment l'individu peut-il satisfaire ses besoins sans faire de tort à autrui? mais bien : comment le peut-il sans se faire de tort à soi-même, c'est-à-dire sans reproduire, dans ses aspirations et dans la satisfaction de ses besoins, sa dépendance à l'égard de l'appareil d'exploitation? puisque aussi bien ce dernier ne satisfait à ses besoins que pour mieux entretenir sa servitude. L'avènement d'une société libre serait caractérisé par la transformation du bien-être toujours croissant en une qualité radicalement nouvelle de l'existence. Ce changement qualitatif devrait se produire dans les besoins de l'homme, dans son infrastructure (elle-même partie intégrante de l'in-

frastructure sociale) : les nouvelles institutions, les nouveaux rapports de production et leur orientation nouvelle devraient exprimer ce renouvellement des besoins et des satisfactions, cette différence, cette franche opposition même, par rapport aux sociétés d'exploitation. Ce changement, tenu en échec tout au long de l'histoire de la société de classes, fournirait un fondement instinctuel à l'avènement de la liberté : celle-ci deviendrait le milieu ambiant d'un organisme désormais incapable de soutenir cette compétition dont la domination a fait la condition du bien-être, incapable de supporter l'agressivité, la brutalité et la laideur du mode de vie établi. La révolte prendrait ainsi racine dans la nature profonde de l'individu, dans sa « biologie », et sur ces bases nouvelles les rebelles pourraient redéfinir la stratégie et les buts de la lutte politique, seul contexte où l'on puisse assigner des objectifs concrets à l'entreprise de libération.

Un tel bouleversement dans la « nature » de l'homme est-il concevable? Pour ma part je le pense, parce qu'au niveau actuel du progrès technique il n'est plus nécessaire de fonder la réalité sur le principe que les individus doivent payer d'une compétition épuisante leur survie et leur promotion dans la société. On a beau retenir les possibilités techniques dans un contexte d'exploitation où elles demeurent infécondes : elles tendent à s'en échapper, menant ainsi les instincts et les aspirations des hommes à un point où rien ne leur impose plus de « gagner leur vie » de façon agressive, à un point où le « superflu » peut devenir un besoin vital. Cette proposition, qui joue un rôle fondamental dans la théorie marxiste, est

suffisamment connue; les hommes d'affaires et les publicistes du capitalisme des monopoles sont parfaitement conscients de sa signification, ils sont prêts à « endiguer » ses dangereuses conséquences. L'opposition radicale est tout aussi consciente de ces perspectives, mais la théorie critique qui devrait guider sa pratique politique reste encore très en retard sur cette pratique. Marx et Engels se sont abstenus de développer en concepts concrets les formes possibles de la liberté dans une société socialiste; cette réserve ne semble plus se justifier aujourd'hui. La croissance des forces productives indique à la liberté humaine des possibilités très différentes de celles qui pouvaient apparaître à un stade antérieur, et qui les dépassent largement; en outre, il semble qu'entre une société libre et les sociétés existantes le fossé serait plus large et plus profond qu'alors, dans la mesure précisément où aujourd'hui l'homme et son milieu sont façonnés à l'image du pouvoir répressif, de sa productivité et de ses intérêts.

Car ce ne sont pas les sociétés établies, si allégée et rationnelle que soit leur domination, qui pourront bâtir le monde de la liberté humaine. Par leur structure de classes, par le système perfectionné de contraintes que requiert le maintien de cette structure, elles engendrent des besoins, des satisfactions, des valeurs, qui ne font que reproduire la servitude de l'existence humaine. Cette servitude « volontaire » (pour autant qu'elle est introjectée aux individus) justifie les maîtres et leur prête un masque de bienveillance; pour qu'une pratique politique puisse y mettre fin, il faudrait qu'elle s'attaque aux fondements mêmes de l'acceptation et du refoulement, à l'in-

frastructure de l'homme, il faudrait qu'elle se situe hors de l'ordre établi, le refuse en bloc, et se propose une transmutation radicale des valeurs. Une telle pratique impliquerait, par rapport aux manières usuelles et routinières de voir, d'entendre, de sentir, de comprendre les choses, une rupture, qui seule mettrait l'organisme à même de percevoir les formes encore virtuelles d'un univers d'où seraient bannies l'agressivité et l'exploitation.

Peu importe combien la révolte peut paraître éloignée de ces notions, combien destructrice et auto-destructrice elle peut sembler; peu importe la distance qui sépare la révolte des classes moyennes dans les métropoles et le combat de vie ou de mort des damnés de la terre : il est un trait commun qui les unit — la profondeur du Refus. Tous rejettent les règles du jeu qui se trame contre eux, la stratégie périmée de la patience et de la persuasion, la croyance au Bon Vouloir de l'ordre établi; tous refusent ses agréments fallacieux et immoraux, son bien-être cruel.

SUR LES FONDEMENTS BIOLOGIQUES
DU SOCIALISME

Dans notre société d'abondance, nous assistons au triomphe du capitalisme. Le développement incessant de la production marchande, et l'exploitation productive — tels sont les deux ressorts de la dynamique capitaliste — se conjuguent pour pénétrer toutes les dimensions de l'existence publique et privée. Les ressources matérielles et intellectuelles (qui constituent par ailleurs le potentiel de la libération) croissent continûment : elles ont à tel point débordé les institutions établies que seule une organisation de plus en plus méthodique du gaspillage et de la destruction permet la survie du système. L'opposition est réprimée de façon efficace : par la police et les tribunaux, par les représentants du peuple, par le peuple lui-même — seules demeurent la révolte diffuse de la jeunesse et de l'intelligentsia, et la lutte quotidienne des minorités persécutées. La lutte de classes armée a été éliminée dans les métropoles : ce sont maintenant les damnés de la terre qui la mènent, dans leur combat contre ce monstre d'opulence.

L'analyse critique de cette société requiert, à tous les niveaux, de nouvelles catégories : catégories morales, politiques, esthétiques, que je tâcherai ici

de faire apparaître. Je traiterai d'abord, en guise d'introduction, de la catégorie d'obscénité.

Il est obscène, de la part de cette société, de produire et d'étaler impudemment une quantité étouffante de marchandises, alors que ses victimes se voient priver du plus strict nécessaire; ou de se gaver de nourriture, de bourrer de déchets ses boîtes à ordures, tandis que dans ses zones d'agression elle détruit ou empoisonne les rares denrées comestibles qui existent. La société d'abondance est obscène dans les discours, dans les sourires, de ses politiciens et de ses orateurs; dans ses prières, dans son ignorance, dans la fausse sagesse des intellectuels qu'elle entretient.

L'obscénité en tant que concept moral est victime, dans l'arsenal verbal de l'ordre établi, d'un emploi abusif : elle n'est jamais appliquée au comportement moral de l'ordre établi, mais toujours à celui des autres. Or, le symbole de l'obscénité, ce n'est pas la femme nue qui exhibe son pubis, mais le général qui exhibe la médaille qu'il a gagnée au Vietnam; ce n'est pas le rituel hippie, mais la déclaration de tel haut dignitaire de l'Église selon laquelle la guerre est nécessaire à la paix. La thérapie linguistique, c'est-à-dire l'effort pour débarrasser les mots (et par là les concepts) de la signification adultérée dont les a chargés l'ordre établi, impose que les critères moraux ne soient plus fondés (ni sanctionnés) par l'ordre établi, mais par la révolte. De même, le vocabulaire sociologique doit subir une refonte radicale; il faut le dépouiller de sa prétendue neutralité, il faut systématiquement, délibérément, le « moraliser » dans l'optique du Refus. La moralité n'est pas nécessairement et avant tout un

fait idéologique; face à une société sans morale, elle devient une force politique effective; c'est elle qui anime ceux qui brûlent leurs livrets militaires, ceux qui ridiculisent les leaders nationaux, ceux qui dans les églises rappellent par des banderoles le commandement : « Tu ne tueras point. »

La réaction normale à l'obscénité, c'est la honte, généralement interprétée comme la manifestation physiologique du sentiment de culpabilité dont s'accompagne la transgression d'un tabou. Mais les exhibitions obscènes de la société d'abondance ne provoquent d'habitude ni honte ni sentiment de culpabilité, même si cette société enfreint certains des tabous moraux les plus importants de notre civilisation. La notion d'obscénité relève de la sphère sexuelle, la honte et le sentiment de culpabilité proviennent de la situation œdipienne. Si donc la moralité sociale est ainsi fondée sur la moralité sexuelle, on est en droit de penser que l'absence de honte dans la société d'abondance, et le refoulement efficace du sentiment de culpabilité, correspondent à une atténuation de la honte et du sentiment de culpabilité dans la sphère sexuelle. De fait, l'exhibition de la nudité, pour tous les buts d'ordre pratique, est autorisée et même encouragée; et les tabous sur les relations prémaritales et extramaritales se sont considérablement relâchés. Nous sommes ainsi confrontés à ce paradoxe, que la libéralisation de la sexualité sert de base instinctuelle au pouvoir répressif et agressif de la société d'abondance.

Cette contradiction n'est toutefois qu'apparente, si l'on tient compte du fait que cette libéralisation dans la moralité de l'ordre établi demeure inscrite dans le

cadre des contraintes efficaces; tant qu'elle reste contenue dans ce cadre, elle ne fait que renforcer la cohésion de l'ensemble. Le relâchement des tabous, en restreignant le sentiment de culpabilité, crée une relation libidinale (quoique fortement ambivalente) entre les individus « libres » et les Pères institutionnalisés : ceux-ci apparaissent autoritaires certes, mais tolérants; et c'est la façon dont ils dirigent la nation et son économie qui semble assurer et protéger la liberté des citoyens. Par ailleurs, lorsque la violation des tabous vient à transcender la sphère sexuelle et se manifeste par le refus et la révolte, cela n'indique pas un refoulement ou une atténuation du sentiment de culpabilité, mais seulement un transfert : ce n'est pas nous qui sommes coupables, ce sont les « pères »; leur tolérance apparente n'est en réalité qu'hypocrisie; pour se décharger de leur propre culpabilité en nous l'attribuant à nous, les fils, ils ont créé un monde d'hypocrisie et de violence dans lequel nous refusons de vivre. La révolte instinctuelle devient alors révolte politique, et cette conjonction suscite de la part de l'ordre établi la mobilisation de toute sa puissance.

Si cette conjonction provoque une telle réaction, c'est parce qu'elle met en évidence les possibilités de changement social dès le stade actuel de développement, et la subversion culturelle qu'implique toute pratique politique radicale. Le refus que l'opposition radicale oppose à la société existante contient une affirmation, pour autant que l'opposition se propose la réalisation, par une culture nouvelle, des promesses humanistes de l'ancienne culture. De la sorte, tout radicalisme politique implique un radicalisme moral, et appelle une moralité capable de préparer l'homme

à la liberté. Un tel radicalisme raffermirait le fondement élémentaire, organique, de la moralité de l'homme. Antérieurement à tout comportement éthique fondé sur des critères moraux spécifiques, la moralité est une « disposition » de l'organisme, dont la base est peut-être la tendance érotique à combattre l'agressivité, à créer et protéger des « unités toujours plus grandes » de vie. Nous tiendrions alors, en amont de toutes les « valeurs », un fondement instinctuel pour une solidarité de l'espèce humaine — cette solidarité efficacement réprimée jusqu'à présent par les impératifs de la société de classes et qui apparaît maintenant comme condition préalable de la libération.

Dans la mesure où ce fondement est lui-même historique, où la malléabilité de la « nature humaine » n'épargne pas la structure instinctuelle profonde de l'homme, une transformation de la moralité pourrait « s'enfoncer » dans la sphère « biologique ¹ » et modifier jusqu'au comportement organique. Une fois qu'un type spécifique de moralité s'est fermement établi comme norme de comportement social, non seulement il est introjecté comme tel à l'individu, mais

1. « Biologique », « biologie », ne font pas ici référence à la discipline scientifique de ce nom; je m'en sers pour qualifier la dimension et le processus suivant lesquels des penchants, des types de comportement, des aspirations, deviennent des besoins vitaux, dont l'insatisfaction entraînerait un dysfonctionnement de l'organisme. Inversement, des besoins ou des aspirations induits par la société peuvent aboutir à une conduite organique plus apte à procurer du plaisir. Si l'on définit les besoins biologiques comme ceux dont la satisfaction est absolument nécessaire et ne se satisfait d'aucun substitut, certains besoins culturels peuvent « s'enfoncer » dans la biologie de l'homme. On pourrait alors parler, par exemple, du besoin biologique de liberté, ou de certains besoins esthétiques qui auraient pris racine dans la structure organique de l'homme, dans sa « nature », ou plutôt dans sa « seconde nature ». Cet usage du terme de biologie n'implique ni ne préjuge rien quant à la manifestation ou à la transmission physiologiques des besoins.

encore il sert de norme pour le comportement « organique » : l'organisme réagit diversement aux différents stimuli, il en perçoit certains tandis qu'il en « ignore » et en repousse d'autres; il obéit de la sorte à la moralité introjectée, qui peut ainsi favoriser ou entraver telle ou telle des fonctions de l'homme, considéré comme cellule vivante de la société. Ainsi, une société recrée constamment, « en-deçà » de la conscience et de l'idéologie, des types de comportement et des aspirations qui s'incorporent à la « nature » des membres de cette société; et tant que la révolte ne s'attaquera pas à cette « seconde nature », à ces modèles introjectés, le changement social demeurera « incomplet » et se détruira lui-même.

L'économie dite de consommation et la politique du capitalisme des monopoles ont forgé à l'homme une seconde nature qui le lie à la forme marchande sur un mode libidinal et agressif. Le besoin de posséder, de consommer, de manipuler, de renouveler constamment tous les gadgets, appareils, engins, machines de toutes sortes qui sont offerts, et même imposés, aux individus, le besoin de s'en servir au risque même de sa vie, est devenu, au sens que nous avons défini précédemment, un besoin « biologique ». Ainsi, la seconde nature de l'homme s'oppose à un changement qui risquerait d'interrompre et peut-être même d'abolir cette dépendance de l'individu à l'égard d'un marché de plus en plus saturé de marchandises — et par là de mettre fin à son existence de consommateur qui se consomme lui-même dans son achat et sa vente. Les besoins engendrés par le système sont donc éminemment stabilisateurs et conservateurs : ils représentent l'enracinement de la

contre-révolution au plus profond de la structure instinctuelle.

Le marché a toujours été un marché d'exploitation et donc de domination, contribuant à affermir la structure de classes de la société. Cependant, le processus de production du capitalisme avancé a modifié la forme de la domination : on a recouvert du voile technologique le pur intérêt de classe qui opère dans la marchandise. Est-il encore nécessaire d'expliquer que ce ne sont pas la technologie, la technique, la machine, qui exercent la domination, mais seulement la présence, dans les machines, de l'autorité des maîtres, qui en déterminent le nombre, la durée d'existence, le pouvoir et la signification dans la vie des hommes, et qui décident du besoin que l'on a d'elles? Est-il encore nécessaire de répéter que la science et la technologie sont les principaux agents de la libération, et que seule leur utilisation restrictive dans la société répressive en fait des agents de domination?

L'automobile, la télévision, ou les gadgets ménagers, n'ont pas en eux-mêmes de fonction répressive, mais seulement en tant que, produits selon les lois marchandes du profit, ils sont devenus partie intégrante de l'existence des individus, de leur « quotidienneté » — de sorte que les individus sont contraints d'acquiescer par l'achat une partie intégrante de leur existence, et que celle-ci devient la réalisation du capital. C'est l'intérêt de classe pur et simple qui préside à la construction d'automobiles désuètes et peu sûres, libérant ainsi de l'énergie destructrice; c'est lui aussi qui se sert des communications de masse pour faire l'éloge de la violence et de la stupidité, et assurer la servitude

de leurs auditeurs. Et les maîtres ne font là que répondre à la demande du public et des masses : la fameuse loi de l'offre et de la demande établit une harmonie entre les dirigeants et les dirigés. Cette harmonie est évidemment préétablie, dans la mesure où les maîtres ont façonné un public qui réclame leurs marchandises, et avec d'autant plus d'insistance qu'il peut, dans et par ces marchandises, se décharger de sa frustration et de l'agressivité qu'elle fait naître. Où, en effet, l'autodétermination, l'autonomie de l'individu, trouvent-elles à s'exprimer? Dans le droit de conduire une automobile, de manipuler des engins mécaniques, d'acheter un fusil, ou encore de faire part de son opinion, si agressive et stupide soit-elle, à un grand nombre d'auditeurs. La façon dont le capitalisme organisé a sublimé la frustration et l'agressivité primaire des individus, pour l'utiliser de manière productive dans la société, est sans précédent dans l'histoire : non que cette sublimation porte sur une quantité de violence extraordinaire, mais jamais elle n'a engendré une telle satisfaction, un tel contentement de son sort, jamais elle n'a si bien reproduit la « servitude volontaire ». Certes, la sublimation est toujours fondée sur la frustration, le malheur, la maladie, mais la productivité et la puissance brutale du système lui permettent de contrôler ces derniers de façon efficace. Le système de domination est alors justifié par ses réalisations; les valeurs établies sont assumées comme leurs par les individus, l'adaptation devient spontanée, autonome, et la possibilité de choisir entre plusieurs nécessités sociales apparaît comme la figure même de la liberté. Ainsi, la perpétuation de l'exploitation n'est pas seulement dissimulée sous le voile de la techno-

logie, elle est véritablement « transfigurée » : les rapports de production n'entraînent pas seulement servitude et labeur pour la majorité de la population, ils accroissent aussi son bonheur et ses possibilités de distraction; de plus, ils permettent la production d'une quantité accrue de marchandises.

Le capitalisme est en mesure de produire un bien plus grand nombre d'objets de satisfaction qu'auparavant, et cela lui permet une accommodation pacifique des conflits de classes; mais cela n'efface nullement sa caractéristique fondamentale, l'appropriation privée de la plus-value (appropriation aménagée, mais non pas abolie, par l'intervention étatique), et la conversion de cette plus-value en intérêt du grand capital. Le capitalisme se reproduit en se transformant, c'est-à-dire essentiellement en améliorant le système d'exploitation. L'exploitation et la domination ne sont plus ressenties comme pénibles, elles sont « compensées » par un niveau de confort jamais égalé; ont-elles pour autant changé dans leur nature, et dans l'effet qu'elles ont sur les hommes? De même, ce système, grâce auquel de vastes régions de la planète sont devenues un enfer, repose sur un processus de production dans lequel l'énergie physique fait progressivement place à l'énergie mentale; le travail en est-il rendu moins exténuant? Si l'on répond par l'affirmative, on justifie toutes les formes d'oppression, pourvu qu'elles gardent la populace tranquille et contente de son sort; tandis qu'une réponse négative dessaisirait l'individu de son droit à être seul juge de son bonheur.

L'idée du bonheur comme situation objective, et non pas seulement comme sentiment subjectif, a pu

être obscurcie efficacement, parce que sa validité dépend du degré effectif de solidarité de l'espèce humaine, et que cette solidarité ne saurait s'accomplir dans une société que divisent des antagonismes de classes et de nations; tant que l'histoire de l'humanité conserve cette forme antagonique, on se trouve dans un « état de nature » raffiné, dans un *bellum omnium contra omnes* civilisé, où le bonheur de certains est inséparable de la souffrance des autres. La I^{re} Internationale est la dernière en date des tentatives pour réaliser cette solidarité de l'espèce humaine à partir de la classe sociale en laquelle coïncidaient l'intérêt subjectif et l'intérêt objectif, le particulier et l'universel (l'Internationale est la concrétisation tardive du concept philosophique abstrait de « l'homme comme homme, comme être humain, *Gattungswesen* », qui joue un tel rôle dans les premiers écrits de Marx et Engels). Plus tard, cette solidarité, moteur de toute libération, s'est incarnée de façon inoubliable pendant la guerre d'Espagne, dans le combat sans espoir d'une minuscule minorité contre les forces conjointes du fascisme et du capitalisme libéral. Ces brigades internationales qui tenaient tête, avec leur armement dérisoire, à une écrasante supériorité technique, ont vu se réaliser l'union des jeunes intellectuels et des ouvriers, cette union qui est maintenant le but désespéré de l'opposition radicale.

Si ce but est tenu en échec, c'est que le capitalisme avancé a réussi à intégrer la classe ouvrière à son système, et notamment les organisations ouvrières. Cette collusion a effacé la distinction entre intérêt réel et intérêt immédiat des exploités, distinction qui, loin d'être une idée abstraite, guidait toute la

stratégie des mouvements marxistes, et exprimait la nécessité de transcender le combat économique de la classe ouvrière, de porter dans l'arène politique les revendications sur les salaires et les conditions de travail, de mener la lutte de classes à un point où serait mise en cause l'existence même du système, d'assigner pour cibles à la lutte de classes tant la politique étrangère que la politique intérieure, tant l'intérêt national que l'intérêt de classe. L'intérêt réel de la classe ouvrière, c'était de parvenir à une situation où l'homme pourrait déterminer sa propre existence sans se subordonner plus longtemps aux impératifs d'une production de rendement ni se soumettre à un appareil contrôlé par un pouvoir dont l'individu n'a pas le contrôle. Et, pour atteindre ce but, il fallait abolir le capitalisme.

Ce ne sont pas seulement l'élévation du niveau de vie, la disparition apparente de l'écart de consommation entre dirigeants et dirigés qui ont obscurci la distinction entre intérêt réel et intérêt immédiat des dirigés. La théorie marxiste s'est rapidement rendu compte que la paupérisation n'est pas le fondement indispensable de la révolution, et que dans une situation matérielle avancée le besoin d'un changement radical peut, sous l'effet d'un haut niveau de conscience et d'imagination, devenir un besoin vital. La puissance du capitalisme des monopoles a étouffé à leur naissance cette conscience et cette imagination; le capitalisme a réussi, par le moyen des communications de masse, à ajuster les facultés rationnelles et émotionnelles des individus à son marché et à sa politique, et à les utiliser pour défendre sa domination. La diminution de l'écart de consommation a permis,

au double niveau de la mentalité et des instincts, l'intégration des classes laborieuses : la grande majorité des travailleurs partage les besoins stabilisateurs et contre-révolutionnaires des classes moyennes, comme le manifeste clairement leur comportement de consommateurs face aux marchandises matérielles et culturelles, ainsi que leur répulsion émotionnelle à l'égard de l'intelligentsia non conformiste. Inversement, là où subsiste un écart important dans la consommation, là où la culture capitaliste n'a pas encore pénétré chaque maison ou chaque cabane, le système des besoins stabilisateurs n'a qu'une efficacité limitée; le contraste flagrant entre la classe privilégiée et les exploités entraîne une radicalisation des sous-privilégiés. C'est le cas, aux États-Unis, de la population des ghettos, des chômeurs, etc.; c'est également le cas de la classe ouvrière dans les pays capitalistes les moins avancés².

Par sa position centrale dans le processus de production, par son importance numérique, par la charge d'exploitation qu'elle supporte, la classe ouvrière est toujours l'agent historique de la révolution; mais, du fait qu'elle partage les besoins stabilisateurs du système, elle est devenue une force conservatrice, voire contre-révolutionnaire. Objectivement, « en soi », les travailleurs constituent toujours, virtuellement, la classe révolutionnaire; subjectivement, « pour soi », ce n'est plus vrai. Cette conception théorique revêt une signification très concrète dans la situation actuelle, où la condition de la classe ouvrière peut aider à déterminer le champ et les objectifs de la pratique politique.

2. Pour une discussion plus ample, voir ci-dessous, p. 75.

Dans les pays capitalistes avancés, la société s'oppose à toute radicalisation des classes laborieuses, en paralysant la prise de conscience des exploités et en continuant à développer et à satisfaire des besoins qui perpétuent leur servitude. Dans la structure instinctuelle des exploités s'introduit ainsi un intérêt de propriétaire à l'égard du système existant, de sorte que la rupture avec le continuum de répression (condition préalable de la libération) n'a pas lieu; en conséquence, pour que la société existante puisse se transformer en société libre par un changement radical, il faudrait que celui-ci atteigne à une dimension de l'existence humaine qui n'entre guère en ligne de compte dans la théorie marxiste : la dimension « biologique », celle dont relèvent les besoins vitaux, impératifs, de l'homme, et leur processus de satisfaction. Pour autant que ces besoins et ces satisfactions reproduisent une existence de servitude, la libération présuppose dans cette dimension biologique un changement : l'apparition de besoins instinctuels différents et de nouvelles réactions du corps comme de l'esprit.

La différence qualitative entre les sociétés existantes et une société libre concerne tous les besoins et toutes les satisfactions qui se situent au-dessus du niveau animal, c'est-à-dire tous ceux qui sont spécifiques de l'espèce *humaine*, de l'homme comme animal rationnel : tous ces besoins obéissent actuellement aux impératifs de l'exploitation et du rendement. Les comportements concurrentiels, les distractions standardisées, les signes de prestige et de réussite sociale, les symboles d'une virilité factice, d'un charme de réclame, d'une beauté commerciale :

en se prêtant à tout cela, l'individu perd jusqu'au désir, jusqu'à la possibilité organique d'une liberté qui ne serait plus fondée sur l'exploitation.

Triomphe et fin de l'introjection : le stade où les individus ne peuvent plus rejeter le système de domination sans se rejeter eux-mêmes, sans rejeter le caractère répressif de leurs valeurs et de leurs besoins instinctuels; ainsi, la libération constituerait une subversion contre la volonté et l'intérêt dominant de la grande majorité de la population. L'identification artificielle des besoins sociaux et des besoins individuels, l'adaptation profonde, « organique », de l'individu à une société atroce mais rentable, c'est là ce qui limite la possibilité de susciter l'évolution par le seul moyen de la persuasion démocratique. Et seul le dépassement de ces limites permettra l'avènement de la démocratie véritable ³.

C'est précisément cette adaptabilité extrême de l'organisme humain qui permet la perpétuation et l'extension de la forme marchande, et par là la perpétuation et l'extension des contraintes sociales sur le comportement et la satisfaction des besoins.

« La complexité toujours croissante des structures sociales rendra inévitable que les individus soient de quelque façon enrégimentés; la liberté et l'intimité risquent de devenir des luxes antisociaux et très difficiles à obtenir. En conséquence, il pourrait se constituer par sélection une race d'hommes qui seraient génétiquement prédisposés à accepter comme allant de soi de vivre enrégimentés et sous tutelle, dans un monde pollué et surpeuplé d'où auraient disparu toute l'impétuosité et la fantaisie de la nature. Le bétail domestique,

3. Voir ci-dessous, p. 88.

ou les rongeurs de laboratoire, soumis à un régime contrôlé dans un milieu contrôlé, deviendraient alors des modèles vraiment valables pour l'étude de l'homme.

Ainsi, il apparaît clairement que la nourriture, les ressources naturelles, l'approvisionnement en énergie, ou tous autres éléments nécessaires au fonctionnement du corps comme machine et à l'aisance de l'individu, ne doivent pas entrer seuls en considération pour déterminer la population optimale du globe. Pour conserver les *qualités humaines* de l'existence, il est tout aussi important que le milieu permette de satisfaire le désir de vivre dans la paix, l'intimité, l'indépendance, et de jouir de quelque initiative dans un peu d'espace libre ⁴... »

Ainsi, non seulement le progrès capitaliste restreint l'environnement libre, l'« espace libre », de l'existence humaine, mais encore il limite le « désir » et le besoin d'un tel environnement. C'est pourquoi, à supposer même que les institutions cessent de faire obstacle à la formation et à l'action radicale, le progrès quantitatif continuerait de s'opposer à tout changement qualitatif. Cercle vicieux : le continuum des besoins tend par lui-même à s'éterniser, et la révolution qui instaurerait une société libre doit donc être *précédée* d'une rupture avec ce continuum conservateur; mais cette rupture est à son tour inconcevable hors d'une révolution : celle qui naîtrait du besoin vital d'échapper à la société d'exploitation, en se libérant de ses comforts administrés, de sa productivité destructrice, de l'engourdissement et de l'aliénation qu'elle provoque; cette révolution serait à même, par son fondement « biologique », de transformer le

4. René Dubos, *Man Adapting* (New-Haven et Londres, Yale University Press, 1965), pp. 313-314.

progrès technique quantitatif en une qualité différente de l'existence, du fait précisément qu'elle se produirait à un niveau élevé de développement matériel et intellectuel, à un niveau où il deviendrait possible à l'homme de mettre fin à la misère et à la pénurie. Pour autant que cette idée d'une transformation radicale représente plus qu'une spéculation futile, elle doit être fondée objectivement dans le processus productif de la société industrielle avancée ⁵, dans ses possibilités techniques et dans l'utilisation qui en est faite.

Il est certain que la liberté dépend très largement du progrès technique et des acquisitions de la science. Mais cela ne doit pas faire perdre de vue la condition essentielle : pour pouvoir devenir des agents de libération, il faudrait que la science et la technologie modifient leur orientation et leurs objectifs actuels, il faudrait qu'elles soient reconstruites conformément à une sensibilité nouvelle — conformément aux impératifs des pulsions de vie. C'est seulement alors que l'on pourrait parler d'une technologie de la libération, fruit d'une imagination scientifique libre désormais de concevoir et de réaliser les formes d'un univers humain d'où seraient exclus le labeur et l'exploitation. Mais cette *gaya scienza*, pour autant qu'elle répondrait aux besoins d'un homme nouveau, est inconcevable sans une rupture historique dans le continuum de domination ⁶.

5. En ce qui concerne l'existence d'un tel fondement, voir ci-dessous, chap. III.

6. La critique de la configuration scientifique actuelle, de la science telle qu'elle s'est imposée, se trouve exprimée dans un tract diffusé en mai 1968 par les militants étudiants de Paris :

« Refusons aussi la division de la science et de l'idéologie, la plus pernicieuse de toutes puisqu'elle est secrétée par nous-mêmes.

On trouve bien chez Marx et Engels cette idée d'un homme nouveau, conçu comme membre (sinon toutefois comme fondateur) de la société socialiste : lorsqu'ils parlent de « l'individu complet », qui serait libre de s'adonner aux activités les plus diverses.

Dans la société socialiste ainsi conçue, l'individu ne serait plus assujéti à la division du travail, mais pourrait au contraire cultiver librement ses aptitudes. Cependant, quelles que puissent être les activités choisies par ces individus complets à l'intérieur du domaine de la liberté, elles resteraient des activités de loisir, vouées à perdre leur qualité d'activités libres si elles venaient à être exercées « en masse » ; or, il en serait fatalement ainsi, car la société socialiste, si « authentique » soit-elle, hériterait du capitalisme sa démographie et son taux de croissance. L'exemple que donne le jeune Marx d'un individu libre de se livrer alternativement à la chasse, à la pêche, à la critique, etc., était d'emblée empreint d'une résonance ironique, qui dénotait l'impossibilité de prévoir les façons dont les êtres humains, une fois libérés, pourraient jouir de leur liberté. Mais cette résonance embarrassante, voire ridicule, indique peut-être aussi dans quelle mesure cette conception est devenue périmée et relève d'un niveau de développement des

Nous ne voulons pas plus être gouvernés passivement par les lois de la science que par celles de l'économie ou les *impératifs* de la technique. La science est un art dont l'originalité est d'avoir des applications possibles hors d'elle-même.

Elle ne peut cependant être normative que pour elle-même. Refusons son impérialisme mystifiant, caution de tous les abus et reculs, y compris en son sein, et remplaçons-la par un choix réel parmi les possibles qu'elle nous offre. »

(*Quelle Université ? Quelle société ?* Textes réunis par le Centre de regroupement des informations universitaires, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 148.)

forces productives aujourd'hui dépassé. Suivant la pensée marxiste ultérieure, le domaine de la nécessité et le domaine de la liberté, le travail et le loisir, resteraient séparés : non seulement dans le temps, mais aussi en ce sens que le même sujet vivrait deux existences différentes dans chacun de ces domaines. A en croire cette conception, le socialisme n'abolirait pas le domaine de la nécessité, et l'homme ne serait réellement libre qu'en dehors de la sphère du travail socialement nécessaire. Marx rejette l'idée que le travail pourrait un jour devenir jeu ⁷. L'aliénation diminuerait grâce à la réduction progressive de la journée de travail; celle-ci resterait pourtant une journée de servitude, rationnelle mais pas libre. Toutefois, le développement des forces productives, indépendamment de leur organisation en régime capitaliste, suggère que la liberté pourrait s'introduire à *l'intérieur* du domaine de la nécessité. La réduction quantitative de la journée de travail pourrait se changer en qualité (en liberté), non pas en proportion de cette réduction, mais du fait de la transformation de la journée de travail par l'élimination des travaux abrutissants, énervants, pseudo-automatisés, que le progrès capitaliste impose au travailleur. La construction d'une semblable société est impensable sans une nouvelle sensibilité et une nouvelle conscience des hommes : ceux-ci devraient parler un langage nouveau, avoir des gestes et des penchants différents; ils devraient avoir développé en eux une barrière instinctuelle contre la cruauté, la brutalité, la lai-

7. Pour une conception sensiblement plus « utopique », voir le passage maintenant bien connu des *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin, Dietz, 1953), pp. 596 et sq.; et ci-dessous, p. 69.

deur. Et cette transformation instinctuelle ne jouerait comme facteur de changement social que si elle affectait aussi la division sociale du travail, les rapports de production. Ces derniers seraient l'œuvre d'hommes et de femmes qui jouiraient sans remords de leur humanité, de leur tendresse, de leur sensibilité, et qui n'auraient plus honte d'eux-mêmes. « *Quelle est la marque de la liberté réalisée ? Ne plus rougir de soi.* » (Nietzsche, *Le Gai Savoir*, III, 275, trad. A. Vialatte.) La raison de ces hommes et de ces femmes se modèlerait sur leur imagination, et le processus de production tendrait à devenir un processus de création. Telle est la conception utopique du socialisme : elle annonce l'introduction de la liberté dans le domaine de la nécessité, et aussi la conjonction de la causalité par nécessité et de la causalité par liberté; soit, à la fois, le passage de Marx à Fourier et le passage du réalisme au surréalisme⁸.

Conception utopique? Elle a été la grande force, réelle, transcendante, *l'idée neuve*, de la première révolte puissante contre l'ensemble de la société existante, de cette révolte qui visait une transmutation radicale des valeurs, une transformation qualitative du mode de vie : la révolte de mai en France. Les graffiti de la « jeunesse en colère » joignaient Karl Marx et André Breton; le slogan « L'imagination au pouvoir » répondait à « Les comités partout »; un pianiste jouait du jazz sur les barricades, et le drapeau rouge ne déparait pas la statue de l'auteur des *Misérables*; les étudiants en grève à Toulouse demandaient la renaissance de la langue des troubadours

8. Voir ci-dessous, p. 47.

et des Albigeois. La nouvelle sensibilité est devenue une force politique, elle dépasse les frontières entre les blocs socialiste et capitaliste; elle est contagieuse, parce que le virus s'en trouve dans l'ambiance même, dans le climat, des sociétés établies.

LA NOUVELLE SENSIBILITÉ

La nouvelle sensibilité est devenue un facteur politique : ce fait, qui marque peut-être un tournant dans l'évolution des sociétés contemporaines, impose à la théorie critique d'incorporer cette nouvelle dimension à son système conceptuel et d'en étudier les implications pour la construction éventuelle d'une société libre. Il est impossible de penser l'avènement d'une telle société en dehors des réalisations des sociétés existantes, et notamment de leurs réalisations scientifiques et techniques : celles-ci servent actuellement la cause de l'exploitation, mais on pourrait les mobiliser pour mettre fin à la misère et au labeur sur toute la surface du globe. A vrai dire, cette réorientation de la production matérielle et intellectuelle suppose que la révolution soit déjà accomplie dans le monde capitaliste : notre projet théorique serait donc fatalement prématuré, n'était le fait que la conscience et l'imagination à partir desquelles se fera cette révolution devront être animées du sentiment des possibilités transcendantes de la liberté, et que seul ce sentiment permettra à la révolution d'introduire une différence radicale, et d'aboutir à des résultats effectifs.

Cette sensibilité nouvelle, qui proclame la pré-

séance des pulsions de vie sur l'agressivité et le sentiment de culpabilité, pourrait faire de l'abolition de l'injustice et de la misère un besoin vital pour la société, et diriger toute l'évolution ultérieure du « modèle de vie ». Il reviendrait alors aux pulsions de vie, sublimées de façon rationnelle, de présider à l'organisation et à la répartition du temps de travail socialement nécessaire, entre les différents secteurs de la production et à l'intérieur de chacun; ce seraient elles qui fixeraient les objectifs et les choix prioritaires, et détermineraient non seulement la nature, mais aussi la « forme » des objets à produire.

Grâce à la libération de la conscience, la technologie et la science nouvelle seraient à même de découvrir, parmi les possibilités des hommes et des choses, celles qui protégeront et enrichiront la vie, et de les réaliser en jouant librement des potentialités de la forme et de la matière. A la limite, la science deviendrait art, et l'art façonnerait toute la réalité : l'antagonisme entre raison et imagination, facultés supérieures et facultés inférieures, pensée poétique et pensée scientifique, s'effacerait progressivement. L'apparition d'un nouveau Principe de Réalité permettrait à la sensibilité nouvelle et à une intelligence scientifique désublimée de s'unir dans la création d'un *ethos scientifique*.

L'adjectif « esthétique », dans sa double signification (« qui relève des sens » et « qui relève de l'art »), exprime bien quelle serait la qualité, dans un milieu libre, du processus productif-créditeur. La technique, en empruntant les traits de l'art, incarnerait en une forme objective, en une *Lebenswelt*, la sensibilité subjective d'hommes et de femmes qui n'auraient plus à

rougir d'eux-mêmes, parce qu'ils auraient surmonté leur sentiment de culpabilité : ils auraient appris à ne plus s'identifier à ces pères fictifs par qui ont été tour à tour construits, tolérés, puis oubliés, tous les Auschwitz et tous les Vietnam de l'histoire, toutes les chambres de tortures des Inquisitions régulières et séculières, tous les ghettos, tous les monuments érigés au culte des monopoles; ils auraient appris à ne plus adorer en tout cela l'expression d'une civilisation supérieure. Lorsque les hommes et les femmes auront affranchi leur pensée et leurs actes de cette identification, ils auront brisé la chaîne qui liait les fils aux pères de génération en génération; les crimes commis contre l'humanité n'en seront pas pour autant rachetés, mais il sera possible alors d'y mettre un terme et d'empêcher qu'ils se reproduisent jamais. La seule chance d'atteindre ce point de non-retour, c'est de faire disparaître les causes qui ont fait de l'histoire de l'humanité l'histoire seulement de la domination et de la servitude. Ces causes sont de nature économique-politique, mais elles ont profondément modelé les instincts et les besoins des hommes; c'est pourquoi aucun changement économique ou politique ne pourra rompre cette continuité historique s'il n'est l'œuvre d'hommes capables, physiologiquement et psychologiquement, d'accéder à une expérience du monde, et à une expérience d'autrui, qui échappent au contexte d'exploitation et de violence.

C'est pour cette raison même que la nouvelle sensibilité est devenue une *praxis* : elle surgit à ce point du combat contre la violence et l'exploitation où apparaissent la revendication de types et de formes de vie nouveaux, la négation de l'ordre établi, de sa

moralité et de sa culture, l'affirmation du droit qu'a l'individu de lutter contre la misère et le labeur, pour parvenir à un univers où le sensible, le ludique, le calme, le beau, deviennent des formes de l'existence et par là la *Forme* même de la société.

Il est possible de décrire le niveau de développement où l'esthétique apparaît comme Forme possible d'une société libre : les ressources matérielles et intellectuelles nécessaires pour éliminer la pénurie sont maintenant disponibles; la répression n'est plus d'aucune utilité pour le progrès et devient parfaitement rétrograde; la culture supérieure, qui a monopolisé les valeurs et la vérité de l'esthétique, et les a coupées de la réalité, disparaît, pour se résoudre en des formes désublimées, « inférieures », destructrices; la haine de la jeunesse éclate en rires et en chants, mêlant les barricades et la piste de danse, l'héroïsme et les jeux de l'amour. Cette offensive contre l'*esprit de sérieux* n'épargne pas les pays socialistes, où la jeunesse prend parti pour la mini-jupe contre les apparatchiks, et pour le rock an' roll contre le réalisme soviétique. Cette grande révolte anti-autoritaire proclame qu'une société socialiste peut et doit être jolie, claire et gaie, et qu'en l'absence de ces qualités il est vain de parler de liberté : elle affirme sa foi en la rationalité de l'imagination, et revendique une autre moralité et une autre culture. Ouvre-t-elle par là au changement radical une dimension et une orientation nouvelle? Fait-elle apparaître de nouveaux agents de changement radical, instaure-t-elle une vision neuve du socialisme dans sa différence qualitative par rapport aux sociétés établies? La dimension esthétique, prise non seulement sous sa forme culturelle et sublimée

— l'art —, mais aussi sous sa forme politique et existentielle, non sublimée, est-elle dans quelque rapport essentiel d'affinité avec la liberté? Si tel est bien le cas, l'esthétique pourrait devenir une *gesellschaftliche Produktivkraft* : partie intégrante de la technique de production et horizon de développement pour les besoins matériels et intellectuels.

Tout au long des siècles, l'analyse de la dimension esthétique s'est organisée autour de l'idée de beau. Cette idée correspond-elle bien à un *ethos* esthétique, dénominateur commun de l'esthétique et du politique?

En tant qu'objet du désir, le Beau relève du domaine des instincts primaires : Éros et Thanatos. Dans le mythe s'efface tout antagonisme entre le plaisir et la terreur. Il appartient à la beauté de contenir l'agression, d'arrêter et d'immobiliser l'agresseur, comme la beauté de Méduse pétrifie qui la contemple. « Poséidon, le dieu aux cheveux d'azur, dormait avec elle dans une moelleuse prairie, sur un lit de fleurs printanières ¹. » Méduse est mise à mort par Persée, et de son corps décapité s'élance Pégase, le cheval ailé, symbole de l'inspiration poétique. Parenté du Beau, du Divin et du Poétique, mais parenté aussi du Beau et de la joie non sublimée : plus tard, la théorie esthétique classique, tout en insistant sur la fusion harmonieuse, dans le Beau, de la sensibilité, de l'imagination et de la raison, devait également souligner le caractère objectif (ontologique) du Beau, comme Forme dans laquelle se réalisent l'homme et la nature, comme leur accomplissement. Kant pose la question

1. Hésiode, *Théogonie*.

de savoir s'il n'est pas un lien caché entre la Beauté et la Perfection (*Vollkommenheit*)², et Nietzsche parle « du Beau en tant qu'il reflète (*Spiegelung*) le Logique, c'est-à-dire en tant que les lois logiques sont l'objet des lois du Beau³ ». Pour l'artiste, le Beau consiste en la conciliation des contraires « hors de toute tension, de sorte que la violence n'est plus indispensable ». Le Beau possède une « valeur biologique », en tant qu'il est « utile, bienfaisant, et propre à renforcer la vie (*lebensteigernd*)⁴ ».

Grâce à ces qualités, la dimension esthétique peut nous servir en quelque sorte à évaluer ce que serait une société libre. Dans un univers où les rapports humains ne seraient plus médiatisés par des relations marchandes, ne seraient plus fondés sur l'exploitation, la compétition ou la terreur, il faudrait que la sensibilité soit libérée de toutes les satisfactions répressives des sociétés asservies, et qu'elle puisse accéder à des formes et à des aspects de la réalité qui n'ont été jusqu'à présent l'objet que de l'imagination esthétique. Car les besoins esthétiques ont un contenu social propre : ils signifient que l'organisme de l'homme, son esprit comme son corps, revendiquent la création d'une dimension où ils puissent s'accomplir; et cette création passe nécessairement par la lutte contre des institutions dont le seul fonctionnement constitue déjà une violation et un désaveu de cette revendication. Les besoins esthétiques manifestent clairement la radicalité de leur contenu social lorsque l'exigence de leur satisfaction élémentaire

2. Kant, *Handschriftlicher Nachlass* (Akademieausgabe), p. 622.

3. Nietzsche, *Werke* (Stuttgart, Alfred Kröner, 1921), vol. IX, p. 185.

4. *Ibid.* (1911), vol. XVI, p. 230.

vient à s'inscrire dans une action de groupe de quelque importance : une action qui partirait de revendications innocentes, comme celle d'une meilleure réglementation des zones de stationnement, ou celle d'un minimum de protection contre le bruit et la poussière, pour exiger finalement l'interdiction de toute circulation automobile dans les secteurs urbains, la décommercialisation de la nature, la reconstruction totale des villes, le contrôle du taux de natalité — une telle action deviendrait de plus en plus subversive pour les institutions et la moralité du capitalisme. L'aspect quantitatif de ces réformes pourrait se résoudre en la qualité d'un changement radical, pour autant qu'elles affaibliraient de façon critique les groupes de pression de toute nature (économique, politique, culturelle), qui ont intérêt à conserver l'environnement et l'écologie sur lesquels repose le marché de profit.

La moralité esthétique est le parfait contrepied du puritanisme. Elle ne prétend pas imposer une douche ou un bain quotidien à des gens qui, entre autres techniques de nettoyage, pratiquent le massacre, la torture systématique et l'empoisonnement; il ne lui paraît pas non plus essentiel de voir s'habiller proprement certaines personnes que leur profession contraint à garder les mains plutôt sales. Par contre, elle réclame avec insistance que l'on débarrasse la terre des très matérielles ordures qu'a engendré l'esprit du capitalisme et, par la même occasion, de cet esprit lui-même. Et elle souligne le fait que la liberté doit reposer sur une nécessité biologique, sur l'incapacité physique de supporter une répression qui ne serait pas indispensable à la protection et à l'amélioration de l'existence.

Dans sa troisième *Critique*, Kant va presque jusqu'à abolir la frontière entre sensibilité et imagination : il exprime ainsi à quel point les sens sont « productifs » et créateurs, et quelle part ils ont dans l'élaboration des images de la liberté. De son côté, l'imagination est dépendante des sens, qui lui fournissent, sous la forme de l'expérience, le matériau à partir duquel elle pourra construire le domaine de la liberté; cette construction consiste en une transformation d'objets et de relations qui ont d'abord été donnés aux sens et mis en forme par eux. Ainsi, la liberté de l'imagination est limitée par l'ordre de la sensibilité : non seulement par ses formes pures (l'espace et le temps), mais aussi par son contenu empirique, qui, en tant que monde-objet à transcender, est un élément essentiel de cette transcendance. Pour belles ou sublimes, agréables ou effrayantes que soient les formes de réalité que l'imagination conçoit, elles sont « dérivées » de l'expérience sensible. Cependant, il n'y a pas que la sensibilité qui restreigne la liberté de l'imagination : il y a aussi, à l'autre extrémité de la structure organique de l'homme, sa faculté rationnelle, sa raison. Si fécondes que soient les images d'un monde nouveau et de nouveaux modes de vie, elles restent guidées par un système conceptuel et logique qui s'est élaboré au cours du développement de la pensée, par une transmission de génération en génération. Des deux côtés, à travers la sensibilité comme à travers la raison, l'histoire est impliquée dans les projets de l'imagination; car le monde sensible est un monde historique, et la raison ne consiste en rien d'autre qu'en la maîtrise et en l'interprétation du monde historique au moyen des concepts.

L'ordonnance et l'organisation de la société de classes, en modelant la sensibilité et la raison de l'homme, ont donc également circonscrit la liberté de l'imagination. Celle-ci travaillait de façon contrôlée dans les sciences pures et appliquées, de façon autonome dans la poésie, la fiction et les arts. Pris entre, d'une part, les impératifs de la raison instrumentale et, d'autre part, une expérience sensible mutilée par les réalisations de cette même raison, le pouvoir de l'imagination a subi une répression : on ne lui a permis de devenir pratique, c'est-à-dire de transformer effectivement la réalité, qu'à l'intérieur du contexte général de répression; si l'activité pratique de l'imagination venait à outrepasser ces limites, elle contrevenait aux tabous de la moralité sociale, devenant ainsi perversion et subversion. Au cours des grandes révolutions historiques, l'imagination était momentanément affranchie, et pouvait librement construire une nouvelle morale et une nouvelle expression institutionnelle de la liberté; puis, au nom de la raison, on la sacrifiait à des impératifs d'efficacité.

Aujourd'hui, la révolte de la jeune intelligentsia revendique avant tout, dans son action politique, la reconnaissance de la valeur et de la vérité de l'imagination, et tout son mouvement développe des formes surréalistes de protestation et de refus : cette évolution, apparemment insignifiante, marque peut-être un changement fondamental de la situation. La protestation politique, par le caractère total qu'elle revêt, s'étend à une dimension qui jusqu'alors était restée, en tant que dimension esthétique, essentiellement apolitique. Et les éléments ainsi activés par la protestation politique sont précisément les plus fon-

damentaux et organiques de cette dimension esthétique : la sensibilité humaine, en révolte contre les impératifs de la raison répressive et invoquant le pouvoir sensible de l'imagination. Une telle action politique, qui s'attache à une moralité et à une sensibilité nouvelles, à la fois comme conditions et comme résultats du changement social, se situe à un moment où la rationalité répressive qui a mené aux réalisations de la société industrielle devient parfaitement rétrograde, et n'est plus rationnelle que dans sa capacité d'« endiguer » la libération. Au-delà des limites, au-delà du pouvoir de la raison répressive apparaît la possibilité d'un rapport nouveau entre sensibilité et raison, d'une harmonie entre la sensibilité et une conscience radicale, celle-ci consistant en des facultés rationnelles rendues capables de concevoir et de définir les conditions (matérielles) objectives de la liberté, ses limites réelles et ses chances d'aboutir. Mais alors, au lieu d'être conditionnée et imprégnée par la rationalité de la domination, la sensibilité serait guidée par l'imagination, qui effectuerait la médiation entre les facultés rationnelles et les besoins sensibles. La conception grandiose qui anime la philosophie critique de Kant fait voler en éclats le contexte philosophique dans lequel il l'a confinée. L'imagination, en unifiant la sensibilité et la raison, devient « productive » en même temps qu'elle devient pratique : elle devient une force motrice dans la reconstruction de la *Lebenswelt* — reconstruction assurée par une *gaya scienza*, par une science et une technologie qui, ne servant plus la cause de l'exploitation et de la destruction, se trouveraient disponibles pour les exigences libératrices de l'imagination. La transformation

rationnelle du monde pourrait alors aboutir à une réalité façonnée par la seule sensibilité esthétique de l'homme. Dans un tel univers, les facultés et les désirs de l'homme pourraient, littéralement, s'incarner, s'incorporer, au point d'apparaître comme inclus dans le déterminisme objectif de la nature : congruence de la causalité naturelle et de la causalité libre. André Breton avait fait de cette idée le centre de la pensée surréaliste : son concept de *hasard objectif* indique le point nodal où deux chaînes causales, en se rencontrant, engendrent l'événement ⁵.

L'univers esthétique est la *Lebenswelt* dont dépendent les besoins et les facultés de liberté pour leur libération. Ils ne sauraient se développer dans un milieu façonné pour et par les tendances agressives, ni apparaître par le simple effet d'un nouvel ensemble d'institutions sociales. Ils ne pourraient venir au jour que dans une *pratique collective de création de l'environnement* : pas à pas, niveau après niveau, dans la production matérielle aussi bien qu'intellectuelle, création d'un environnement où les facultés érotiques, réceptives, non agressives, de l'homme, accordées à une conscience de sa liberté, pourraient travailler à la pacification de l'homme et de la nature. La reconstruction de la société qui poursuivra ce but donnera à la réalité une *Forme* absolument nouvelle, expression du but nouveau. Par sa nature essentiel-

5. « Voici des rencontres qu'explique mal le simple recours à la coïncidence, et qui, comme les rencontres de l'art, productrices de beauté, engendrent un émoi qui paraît bien le signe d'une finalité objective, ou, du moins, la marque d'un sens dont nous ne sommes pas les seuls créateurs. Cette finalité, ce sens, supposent, dans le réel, un ordre qui soit leur source. Quel ordre, distinct de l'ordre de la causalité quotidienne, nous est donc ici signifié? » (André Breton, *Nadja*, Paris, Gallimard, 1928.)

lement esthétique, cette Forme serait une œuvre de l'*art*; mais, pour autant qu'elle apparaîtrait dans le processus social de production, l'art devrait avoir changé le lieu et la fonction qui sont traditionnellement les siens dans la société : il serait devenu une force productive dans la transformation matérielle autant qu'intellectuelle. Et, en tant que tel, il contribuerait à façonner la réalité et le mode de vie de l'homme. Cela signifierait une *Aufhebung* de l'art : il serait mis un terme à la dissociation entre l'esthétique et le réel, mais aussi à l'unification commerciale des affaires et de la beauté, de l'exploitation et du plaisir. L'art reprendrait certaines de ses significations « techniques » primitives, comme art de préparer les choses (l'art culinaire!), de les cultiver, de les élever, de leur donner une forme qui ne heurte ni leur matière ni la sensibilité : ce serait l'émergence de la Forme en tant que l'une des nécessités de l'être, en tant qu'universel antérieur à toutes les variations subjectives de goût, de sympathie, etc. A en croire Kant, il existe des formes pures *a priori* de la sensibilité, communes à tous les êtres humains : ne s'agit-il que de l'espace et du temps? Ou bien existe-t-il une forme constituante plus matérielle, comme la distinction primitive entre le beau et le laid, le bien et le mal ⁶ — distinction qui précéderait toute rationalisation et toute idéologie, et qui serait instituée par les sens (productifs, dans leur réceptivité) entre ce qui heurte la sensibilité et ce qui la satisfait? Dans ce cas, la grande variété des goûts, des préférences, des sympathies, ne serait que la diversification d'une forme « originaire », fonda-

6. Ici encore, la théorie esthétique de Kant aboutit à des notions des plus avancées : la beauté comme « symbole » de la moralité.

mentale, de la sensibilité et de l'expérience sensible, forme qui serait modelée, limitée, réprimée, conformément à la double situation individuelle et sociale.

La nouvelle sensibilité et la nouvelle conscience, à qui il revient de concevoir et de guider cette reconstruction, ont besoin d'un nouveau *langage* pour pouvoir définir et communiquer les nouvelles « valeurs » (langage au sens le plus large du terme, comprenant les mots, les images, les gestes, les intonations). Il a déjà été dit que le degré auquel s'est développé un langage nouveau est peut-être susceptible d'indiquer dans quelle mesure une révolution a instauré des conditions et des relations sociales *qualitativement* différentes : la rupture avec le continuum de domination doit entraîner une rupture avec le vocabulaire de la domination. La thèse surréaliste, qui voit dans le poète le non-conformiste absolu, trouve dans le langage les éléments sémantiques pour la révolution :

« Car le poète (...) ne peut plus être reconnu comme tel s'il ne s'oppose par un non-conformisme total au monde où il vit. Il se dresse contre tous, y compris les révolutionnaires qui, se plaçant sur le terrain de la seule politique, arbitrairement isolée par là de l'ensemble du mouvement culturel, préconisent la soumission de la culture à l'accomplissement de la révolution sociale ⁷. »

La thèse surréaliste ne perd nullement de vue ses prémisses matérialistes, mais elle proteste contre la dissociation du développement matériel et du développement culturel, dissociation qui aboutit à subordonner le second au premier, et ainsi à réduire, voire

7. Benjamin Péret, *Le Déshonneur des poètes* (Paris, Pauvert, 1965), p. 65. Écrit en 1943.

à nier, les possibilités libératrices de la révolution. Avant d'être intégrées dans le développement matériel, ces possibilités sont « sur-réalistes » : elles relèvent de l'imagination poétique, qui s'exprime et prend forme dans le langage poétique. Celui-ci n'est pas, ne peut pas être, un langage instrumental, il n'est pas un *instrument* de la révolution.

Les chansons et les poèmes qui exaltent la protestation et la libération paraissent toujours être en avance ou en retard, n'exister que comme rêve ou comme souvenir. Ils appartiennent à un autre temps que le présent, et leur vérité se préserve par cet espoir, par ce refus de l'immédiat. Si grande est la distance entre l'univers poétique et l'univers politique, si complexes les médiations qui justifient la vérité poétique et la rationalité de l'imagination, que toute mise en contact de ces deux réalités semble devoir être fatale à la poésie. Il est impossible d'imaginer, dans le rapport du mouvement culturel au mouvement révolutionnaire, un changement historique par lequel s'abolisse l'écart entre langage quotidien et langage poétique, et prenne fin la suprématie du premier. Le langage poétique semble tirer tout son pouvoir et toute sa vérité de son altérité, de sa transcendance.

Pourtant, la négation radicale de l'ordre établi, la communication de la conscience nouvelle, dépendent de l'existence d'un langage propre, et ce de façon d'autant plus inéluctable que tous les procès de communication sont monopolisés et sanctionnés par la société unidimensionnelle. Certes, le langage de la négation a toujours été identique, quant à son aspect « matériel », à celui de l'affirmation, et la continuité linguistique s'est réaffirmée après chaque révolution;

peut-être cela provient-il de ce que la continuité de la domination s'est maintenue à travers toutes les révolutions. Cependant, même si le langage de la contestation et de la libération se servait du même vocabulaire que les maîtres et leur valetaille, il trouvait une signification et une validité propre dans un combat révolutionnaire immédiat qui finissait par modifier la société établie. Ainsi le vocabulaire courant de la liberté, de la justice et de l'égalité, dont on a usé et abusé, a pu recevoir non seulement une nouvelle signification, mais une réalité nouvelle : cette réalité qui est apparue à travers les révolutions des XVII^e et XVIII^e siècles, et qui a permis de voir le jour à des formes moins limitatives de la liberté, de la justice et de l'égalité.

Aujourd'hui, la rupture avec l'univers linguistique de l'ordre établi est plus radicale : dans les foyers de protestation les plus virulents, on assiste à un renversement systématique des significations. Ce phénomène est bien connu, de groupes subculturels qui développent un langage propre, soustraient à leur contexte les mots les plus innocents de la communication quotidienne, pour leur faire désigner des objets ou des activités que l'ordre établi a marqué d'un tabou. Ainsi, dans la subculture hippie, les mots *trip*, *grass*, *pot*, *acid* *, etc. Mais le langage des militants noirs constitue un univers de discours bien plus subversif encore : il s'agit ici d'une révolte linguistique systématique, qui fait éclater le contexte idéologique où les mots sont employés, pour les situer dans un

* *Pot* et *grass* (littéralement « vase » et « herbe ») désignent la marijuana, *acid* (« acide ») le L.S.D. Ces deux stupéfiants sont les seuls que pratiquent couramment les hippies. Quant au « voyage » (*trip*), c'est l'exploration de ces paradis artificiels. (*N. du T.*)

contexte opposé, négation absolue du contexte établi ⁸. Ainsi les Noirs « reprennent » certains des concepts les plus sublimes — et les plus sublimés — de la civilisation occidentale, pour leur appliquer un processus de désublimation et de redéfinition. L'« âme », par exemple (qui est, depuis Platon, blanche comme lys par essence), siège traditionnel de tout ce qui dans l'homme est véritablement humain, tendre, profond, immortel : ce mot qui dans l'univers établi du discours était devenu embarrassant, rebattu, frelaté, a fait l'objet d'une désublimation, pour entrer, ainsi transfiguré, dans la culture noire. Les Noirs se reconnaissent comme *soul brothers*; l'âme est devenue noire, violente, orgiaque; elle ne s'incarne plus dans Beethoven ou Schubert, mais dans le *soul food* : le blues, le jazz, le rock an'roll. De même, le slogan militant :

8. Les « obscénités » dont pullulent les discours des radicaux, qu'ils soient blancs ou noirs, doivent être rapportées à la subversion méthodique de l'univers linguistique établi. Jamais ces « obscénités » n'ont été admises et sanctionnées par les déclarations (écrites ou orales) d'un pouvoir officiel; ainsi, en les employant, on échappe aux mensonges du langage idéologique, on récuse ses définitions. Mais les obscénités ne remplissent cette fonction que dans le contexte politique du Grand Refus. Si par exemple les plus hauts fonctionnaires de la nation et de l'État sont désignés, non comme « le président X » ou « le gouverneur Y », mais comme « ce cochon de X », « ce cochon de Y », si leurs discours électoraux sont répétés sous forme de grognements, ce ton injurieux vise à détruire l'aurole qui entoure ces fonctionnaires publics et ces dirigeants qui n'ont en tête que l'intérêt général. Ils sont ainsi « redéfinis » comme ce qu'ils sont en fait pour les radicaux. Et, quand on leur impute l'infâme crime d'Œdipe, c'est au nom de leur propre moralité qu'on les accuse : l'ordre qu'ils font régner provient de leur sentiment de culpabilité. Ils ont couché avec la mère, mais sans assassiner le père : moins blâmables, mais plus méprisables qu'Œdipe. L'utilisation méthodique des « obscénités » dans le langage politique des radicaux sert à donner un nom nouveau aux hommes et aux choses, en leur retirant le nom hypocrite et mensonger qu'ils portent orgueilleusement dans et pour le système. Lorsque cette redésignation fait appel à la sphère sexuelle, elle participe à la grande entreprise de désublimation de la culture, qui constitue pour les radicaux un aspect vital de la libération.

Black is beautiful est une redéfinition d'un autre concept fondamental de la culture traditionnelle, dont il renverse la valeur symbolique, en l'associant à l'obscurité, aux tabous de la magie, à l'ombre inquiétante du mystère. Cette ingérence de l'esthétique dans la politique a également lieu à l'extrémité opposée de la révolte contre la société d'abondance : la jeunesse non conformiste, elle aussi, pratique le renversement des significations, jusqu'au démenti formel; par les fleurs lancées à la police (*flower power*, ce qui est une redéfinition et une négation absolue du sens du mot « pouvoir »); par le caractère à la fois érotique et belliqueux des chansons de protestation; par la sensualité des cheveux longs, et des corps qui se refusent à une propreté artificielle.

Cette expression politique de la nouvelle sensibilité révèle la profondeur de la révolte et de la rupture avec le continuum répressif. Elle manifeste jusqu'où va le pouvoir qu'a la société de modeler la totalité de l'expérience, de conditionner tout le métabolisme entre l'organisme et son milieu. Toutes les exigences de la sensibilité qui se situent un tant soit peu au-dessus du niveau physiologique se développent comme des exigences historiques : les objets que les sens rencontrent et appréhendent sont les produits d'un stade spécifique de civilisation, d'une société spécifique; et à leur tour les sens se règlent sur leurs objets. Cette interrelation historique n'épargne pas même les sensations pures : tous les membres d'une société établie se voient imposer un même mode de perception; et la société les situe, au-delà de toutes les différences de perspectives ou de situations, dans un même univers général d'expérience. Par suite, la

rupture avec le continuum d'agression et d'exploitation implique une rupture avec la forme de sensibilité qui est adaptée à cet univers. Les révoltés veulent aujourd'hui voir, entendre, ressentir les choses d'une façon différente : pour eux, la libération est liée à la décomposition de la perception ordinaire et vulgaire. Dans le « voyage » s'effectue une semblable décomposition du moi tel qu'il est façonné par la société établie — décomposition artificielle et de courte durée. Cette libération artificielle et « privée » indique, sur un mode déformé, une qualité nécessaire de la libération sociale : la révolution devra être *aussi* une révolution dans la perception, pour pouvoir, dans la reconstruction matérielle et intellectuelle de la société, bâtir le nouvel environnement esthétique.

Une telle révolution dans la perception et dans l'univers sensible est absolument nécessaire : la conscience de cette nécessité constitue peut-être le noyau de vérité qu'enferme la recherche psychédélique. Mais cette recherche est viciée, puisque, par son caractère narcotique, la libération temporaire qu'elle apporte n'efface pas seulement la raison et la rationalité du système établi, mais aussi cette autre rationalité à laquelle il appartient de changer le système établi, puisque la sensibilité y est affranchie non seulement des nécessités de l'ordre existant, mais encore des nécessités de la libération. Dans son refus volontaire de s'engager, l'individu se crée un paradis artificiel à l'intérieur même de la société dont il veut se retirer. Il reste donc soumis à la loi de cette société, qui châtie toutes les activités inefficaces. Au contraire, la transformation radicale de la société implique une union de la nouvelle sensibilité et d'une rationalité nouvelle.

L'imagination ne devient productive que si elle opère la médiation entre d'une part la sensibilité et, d'autre part, la raison théorique autant que pratique; c'est alors qu'elle peut, dans cette harmonie des facultés (en laquelle Kant reconnaissait la marque de la liberté), diriger la reconstruction de la société. Cette union a été jusqu'à présent le trait distinctif de l'art, mais on l'a empêché de se réaliser au-delà du point où il serait devenu incompatible avec les institutions et les relations fondamentales de la société. La culture matérielle, la réalité, sont restées très en retard sur les progrès de l'imagination et de la raison, vouant bien souvent ces facultés à rester dans le domaine de l'irréel, de l'illusoire, du chimérique. L'art n'a pas pu devenir une technique de reconstruction de la réalité; la répression de la sensibilité, la mutilation de l'expérience se sont poursuivies. Mais la révolte contre la raison répressive, en libérant dans une nouvelle sensibilité le pouvoir enchaîné de l'esthétique, a également radicalisé ce pouvoir dans le domaine de l'art : la valeur et la fonction de l'art sont en train de subir une modification radicale. Celle-ci s'attaque au caractère affirmatif de l'art (qui lui permet de réduire toutes les oppositions au *statu quo*) et à son haut degré de sublimation (qui l'empêche de réaliser pleinement sa vérité et sa valeur cognitive). Cette récusation, qui imprégnait tout l'univers artistique dès avant la première guerre mondiale, s'est intensifiée ensuite : elle proclame aujourd'hui la puissance négatrice de l'art, et se prononce pour une désublimation de la culture.

L'apparition de l'art contemporain (je rassemblerai sous le terme d'art aussi bien les arts plastiques que la littérature ou la musique) n'est pas simplement le

remplacement traditionnel d'un style par un autre. La peinture et la sculpture abstraites, non figuratives, la littérature formaliste et celle des « flux de conscience », la musique dodécaphonique, le blues, le jazz : ce ne sont pas là de nouveaux modes de perception, qui se réduiraient à une réorientation et à une intensification des modes anciens; bien plutôt, il s'agit d'une décomposition de la structure même de la perception, en vue de faire de la place — de la place pourquoi? Le nouvel objet de l'art n'est pas encore « donné », mais son objet traditionnel est devenu impossible, factice. Illusion, imitation, accord avec la réalité : mais la réalité n'est pas encore « donnée », ce n'est pas celle dont traite le « réalisme ». Il s'agit de la découvrir, de l'imaginer. Les sens doivent apprendre à ne plus voir les choses suivant les règles, suivant l'ordre dans lesquels ils ont été formés; le fonctionnalisme impur qui organise notre sensibilité doit voler en éclats.

D'emblée, l'art insiste sur son absolue autonomie, d'où une tension, ou un conflit, avec la révolution bolchevique et les mouvements révolutionnaires qui s'en inspirent. L'art demeure étranger à la pratique révolutionnaire, parce que l'artiste est *engagé* dans la Forme : la Forme, en tant que réalité propre de l'art, en tant que *die Sache selbst*. Le formaliste russe B. Eikhenbaum insiste sur ce point :

« La notion de forme a obtenu un sens nouveau, elle n'est plus une enveloppe mais une intégrité dynamique et concrète qui a un contenu en elle-même, hors de toute corrélation ⁹. »

9. B. Eikhenbaum, in *Théorie de la Littérature. Textes des Formalistes russes, choisis et traduits par Tzvetan Todorov* (Paris, Éditions du Seuil, 1965), p. 44.

La perception qui s'accomplit dans la Forme a brisé l'« automatisme » inconscient et « factice », l'immédiateté jamais contestée, qui est en œuvre dans toute pratique, y compris la pratique révolutionnaire; cet automatisme est fondé sur une expérience immédiate qui n'est en réalité qu'un produit social, et qui s'oppose à la libération de la sensibilité. Il faut que la perception fasse éclater cette immédiateté qui n'est, de fait, qu'un produit historique : le mode d'expérience qu'impose la société établie, et qui se fige en un système clos, « automatique » et autonome :

« Ainsi la vie disparaît, se transformant en un rien. L'automatisation avale les objets, les habits, les meubles, la femme et la peur de la guerre ¹⁰. »

Pour que ce macabre univers d'existence puisse être changé sans se voir remplacé par un autre tout aussi macabre, il faut que les hommes développent une nouvelle façon de percevoir l'existence — leur existence propre et celle des objets :

« Et voilà que pour rendre la sensation de la vie, pour sentir les objets, pour éprouver que la pierre est de pierre, il existe ce que l'on appelle l'art. Le but de l'art, c'est de donner une sensation de l'objet comme vision et non pas comme reconnaissance; le procédé de l'art est le procédé de singularisation des objets et le procédé qui consiste à obscurcir la forme, à augmenter la difficulté et la durée de la perception. L'acte de perception en art est une fin en soi et doit être prolongé; *l'art est un moyen d'éprouver le devenir de l'objet; ce qui est déjà « devenu » n'importe pas pour l'art* ¹¹. »

10. V. Chklovski, in *ibid.*, p. 83.

11. *Ibid.*

J'ai fait référence aux Formalistes, parce qu'il me paraît significatif que le facteur de transformation qui se trouve dans l'art soit mis en relief précisément par une école qui insiste sur la perception artistique comme fin en soi, sur la Forme comme Contenu. C'est précisément en vertu de la Forme que l'art transcende la réalité donnée, et travaille, à l'intérieur de la réalité établie, contre la réalité établie; ce facteur de transcendance est inhérent à l'art, à la dimension artistique. L'art modifie l'expérience en reconstruisant les objets de l'expérience — sous la forme de mots, de sons, d'images. Pourquoi? De toute évidence, le « langage » de l'art a pour mission de communiquer une vérité, une objectivité qui ne sont pas accessibles au langage et à l'expérience ordinaires. C'est cette nécessité qui explose dans la situation de l'art contemporain.

La radicalité, la « violence » qui caractérisent cette reconstruction dans l'art contemporain semblent indiquer qu'il est en révolte non pas contre tel ou tel style, mais bien contre le style lui-même, contre la conception de l'art comme forme artistique, contre la « signification » traditionnelle de l'art.

C'est la grande révolte artistique de la première guerre mondiale qui a donné le signal :

« Wir setzen grossen Jahrhunderten ein Nein entgegen (...) (Wir) gehen, zur spöttischen Verwunderung unserer Mitwelt, einen Seitenweg, der kaum ein Weg zu sein scheint, und sagen : Dies ist die Hauptstrasse der Menschheitssentwicklung ¹². »

12. « Aux plus grands siècles du passé, nous opposons un refus... Objets d'étonnement et de moquerie pour notre entourage (nous) nous engageons dans un chemin de traverse — à peine s'il a l'appa-

Ce qui est combattu ici, c'est la « Illusionistische Kunst Europas ¹³ »; l'art ne doit pas être conçu plus longtemps comme illusoire, parce que son rapport à la réalité a changé : la réalité est désormais ouverte, voire subordonnée, à la fonction transformatrice de l'art. Les révolutions qui ont suivi la guerre (souvent trahies ou défaites par la suite) s'élevaient contre une réalité qui avait réduit l'art à n'être qu'une illusion; et pour autant que l'art avait été une illusion (*schöner Schein*), l'art nouveau se proclamait anti-art. En outre, l'art illusoire intégrait naïvement à son mode de représentation les idées établies sur la possession (*Besitzvorstellungen*) : il ne mettait pas en doute le caractère d'objet (*die Dinglichkeiten*) d'un monde assujéti à l'homme. L'art doit rompre avec cette réification : il doit devenir une *gemalte oder modellierte Erkenntniskritik*, fondée sur une optique nouvelle, qui remplacerait l'optique newtonnienne; cet art pourrait alors correspondre à « un type d'humanité différent du nôtre ¹⁴ ».

Depuis lors, la poussée de l'anti-art s'est manifestée sous des formes diverses et bien connues : destruction de la syntaxe, fragmentation des mots et des phrases, utilisation explosive du langage courant, composition musicale sans partition, sonates à des objets inattendus. Cependant, cette totale dé-formation est une Forme : l'anti-art est resté de l'art, et c'est comme tel qu'on le vend, qu'on l'achète, qu'on le contemple.

rence d'un chemin — et nous déclarons : voici la grand-route par où passe l'évolution de l'humanité. » (Franz Marc, « Der Blaue Reiter, 1914 », in *Manifeste manifeste 1905-1933*, Dresden, Verlag der Kunst, 1956, p. 56.)

13. Raoul Haussmann, « Die Kunst und die Zeit », 1919, in *ibid.*, p. 186.

14. *Ibid.*, pp. 188 et sq.

La révolte sauvage de l'art s'est réduite à une crise passagère, rapidement absorbée par les galeries de peinture, les collections particulières, les salles de concert, le marché artistique; ces œuvres décorent aujourd'hui les cours et les vestibules des entreprises prospères. Toute transformation dans la visée de l'art est vouée à se détruire elle-même; cette auto-destruction est inscrite dans la structure même de l'art. Si positive, si « réaliste » qu'une œuvre puisse être, la forme que l'artiste lui donne échappe à la réalité qu'il représente et dans laquelle il travaille. L'œuvre est irréaliste, pour autant précisément qu'elle est de l'art : un roman n'est pas un récit journalistique, une nature morte n'est pas la vie — jusqu'à la boîte de conserve réelle qu'utilise le pop-art, qu'on ne trouvera pas dans les supermarchés. La Forme même de l'art s'oppose à tout effort pour abolir sa ségrégation en « réalité seconde », et traduire la vérité de l'imagination productive dans la réalité — dans la « réalité première ».

La Forme de l'art : nous devons reconsidérer la tradition philosophique qui a centré l'analyse de l'art sur le concept de « beau » (alors qu'une grande part de la production artistique n'est manifestement pas « belle »!). Le Beau y est interprété comme une « valeur » éthique et cognitive : le *kalokagathon*. Le Beau est l'apparence sensible de l'Idée; le chemin de la Vérité passe par le domaine du Beau : que veut-on signifier par ces métaphores ?

La racine de l'esthétique réside dans la sensibilité. Ce qui est beau est d'abord sensible, fait appel aux sens; c'est un objet de plaisir, l'objet de pulsions non sublimées. Toutefois, le Beau semble se situer à

mi-chemin entre les buts sublimés et les buts non sublimés. La beauté n'est pas un caractère essentiel, « organique », de l'objet sexuel (sa présence peut même décourager la pulsion non sublimée!); à l'opposé, un théorème mathématique peut être dit « beau », mais seulement en un sens figuré et hautement abstrait. Il semble que les diverses connotations du mot « beauté » convergent dans la notion de *Forme*.

Dans la *Forme* esthétique, le contenu — la matière — est assemblé, défini et organisé de telle sorte que les forces immédiates et non maîtrisées de la matière, du « matériau », apparaissent maîtrisées, « ordonnées ». La *Forme*, c'est la négation et la maîtrise du désordre, de la violence, de la souffrance, même si elle donne précisément à voir le désordre, la violence, ou la souffrance. L'art triomphe dans la subordination du contenu à l'ordre esthétique et à ses exigences originales. L'œuvre d'art pose ses propres limites et sa propre fin, elle est *sinngebend* dans la relation qu'elle introduit entre les éléments, suivant sa loi propre : la « forme » de la tragédie, du roman, de la sonate ou du tableau. Grâce à cette relation, le contenu est transformé : il reçoit une signification — un sens — qui transcende ses éléments; c'est dans cet ordre transcendant que le Beau apparaît comme la vérité de l'art. Le récit par la tragédie du destin d'Œdipe et de la Cité, l'ordonnance qu'elle assigne à la suite des événements, donnent la parole à l'indicible et au non-dit — grâce à la « *Forme* » de la tragédie, l'horreur prend fin avec la fin de la pièce, et la destruction alors cesse; les aveugles voient, l'intolérable devient tolérable et compréhensible; le mauvais, le contingent et l'injuste sont subordonnés à la « justice poé-

tique ». Cette expression, « justice poétique », indique bien l'ambivalence interne de l'art : simultanément, il dénonce ce qui est, et il « annule » cette dénonciation dans la forme esthétique, rachetant par là la souffrance et le crime. Cette « rédemption », ce pouvoir de réconciliation, semblent inhérents à l'art, par le fait même qu'il est art, par son pouvoir de donner forme.

Ce pouvoir rédempteur et réconciliateur de l'art apparaît jusque dans les expressions les plus radicales de l'art non illusoire, de l'anti-art. Ce sont toujours là des œuvres : des tableaux, des sculptures, des compositions ou des poèmes; comme telles, elles ont une forme propre, et du même coup un ordre propre : une structure (bien que parfois invisible), un espace propre, une origine et une fin. La nécessité esthétique de l'art remplace la terrible nécessité de la réalité, elle sublime la douleur et le plaisir réels; la souffrance aveugle, la cruauté de la nature — et de la « nature » de l'homme — se voient attribuer une signification et une fin — « justice poétique ». L'horreur de la crucifixion est purifiée par la face magnifique de Jésus, dominant une composition admirable; l'horreur de la politique par les beaux vers de Racine, l'horreur des adieux éternels par le *Lied von der Erde*. Dans cet univers esthétique, la joie et l'accomplissement trouvent place auprès de la douleur et de la mort — tout est de nouveau en ordre. La dénonciation est abolie, et même le défi, l'insulte, la dérision — soit la plus absolue négation artistique de l'art — s'inscrivent finalement dans cet ordre.

Dans cette restauration de l'ordre, la Forme réalise effectivement une *catharsis* — l'horreur et le plaisir

réels sont purifiés. Mais cette réalisation est illusoire, factice, fictive : elle demeure limitée à la dimension artistique, elle reste une œuvre d'art; en réalité, la crainte et la frustration n'ont rien perdu de leur force — pas plus que dans la psychè après la brève catharsis. C'est ici peut-être que s'expriment le mieux la contradiction et l'échec qui sont le sort de l'art : la conquête pacifique de la matière, la transfiguration de l'objet, restent aussi irréelles que la révolution dans la perception. Ce caractère vicariant de l'art a soulevé à maintes reprises le problème de sa justification : le Parthénon valait-il la souffrance d'un seul esclave? Peut-on encore écrire de la poésie après Auschwitz? On a nié la pertinence de cette question : lorsque l'horreur de la réalité devient absolue et empêche toute action politique, où en effet, sinon dans l'imagination radicale comme refus de la réalité, pourrait s'exprimer la révolte, où pourrait-elle manifester l'intransigeance de ses buts? Malgré tout, ces images et leur réalisation relèvent-elles toujours aujourd'hui du domaine de l'art « illusoire »?

Nous avons indiqué la possibilité historique que se développent des conditions dans lesquelles l'esthétique pourrait devenir une *gesellschaftliche Produktivkraft*, capable de mener l'art à sa réalisation et à sa « fin ». Ces conditions se trouvent déjà préfigurées dans les sociétés industrielles avancées, mais de façon purement négative. Quelque sensibilité que l'art cherche à développer, quelque Forme qu'il veuille donner aux choses et à la vie, quelque vision qu'il désire communiquer — toutes les modifications radicales de l'expérience sont à la portée, du point de vue technique, de ces puissances dont l'imagination

atroce organise le monde à son image, et perpétue, toujours plus vaste et mieux aménagée, une expérience mutilée.

Mais les forces productives, ainsi enchaînées dans l'infrastructure de ces sociétés, s'opposent aux progrès de cette négativité. Certes, les possibilités de libération qu'offrent la science et la technologie sont enfermées de façon efficace dans le cadre de la réalité existante : la prévision et l'organisation délibérées des comportements humains, le gaspillage par l'invention de « luxes » frivoles et inutiles, l'expérimentation aux limites de l'endurance et de la destruction, sont les signes d'une maîtrise de la nécessité qui reste assujettie aux intérêts de l'exploitation, ils n'en indiquent pas moins un progrès dans la maîtrise de la nécessité. Dissocié des intérêts de l'exploitation, le pouvoir productif de l'imagination serait à même, grâce aux réalisations de la science, d'effectuer une reconstruction radicale de l'expérience et de l'univers d'expérience. Cette reconstruction déplacerait le *topos* historique de l'esthétique : celle-ci s'exprimerait dans la transformation de la *Lebenswelt* — aboutissant à la société comme œuvre d'art. Ce but « utopique » dépend, comme toutes les phases du développement de la liberté, d'une révolution qui parvienne au niveau possible de liberté. Autrement dit, cette transformation ne peut se concevoir que comme la manière dont des hommes libres (ou plutôt, des hommes qui travailleraient à se libérer) façonneraient leur existence, et construiraient un environnement où la lutte pour la vie perdrait son caractère hideux et agressif. La Forme de la liberté, ce n'est pas simplement la libre détermination et réalisation de soi-même, mais

plutôt la détermination et la réalisation de buts propres à mettre en valeur l'existence, à la protéger et à l'unifier. Et cette autonomie n'aurait pas seulement à s'exprimer dans le mode de production et les rapports de production, mais aussi dans les relations individuelles des hommes, dans leurs paroles et leur silence, dans leurs gestes, leurs regards, leurs sentiments, leur amour et leur haine. Le beau serait alors une qualité essentielle de leur liberté.

Mais ceux qui se révoltent aujourd'hui contre la culture établie s'en prennent aussi à la notion de beau que cette culture propose : à ses formes régulières et harmonieuses, par trop sublimées et aliénées. Leur aspiration à la liberté apparaît comme la négation de la culture traditionnelle : comme une désublimation systématique. Sans doute ce mouvement est-il particulièrement puissant dans les groupes sociaux qui avaient été jusque-là complètement tenus à l'écart de la culture supérieure, de sa magie affirmatrice, sublimatrice, justificatrice : chez ces hommes qui vivaient dans l'ombre de cette culture, victimes de la structure de pouvoir qui la fondait. A l' « harmonie céleste » qui était la réalisation la plus sublime de cette culture, ils opposent maintenant leur propre musique, pleine de tout le défi, de toute la haine, de toute la joie de ces victimes en révolte, qui redéfinissent leur humanité contre les définitions des maîtres. La musique noire qui envahit la culture blanche est la terrifiante réalisation de « *O Freunde, nicht diese Töne!* » — le refus gagne maintenant jusqu'au chœur qui chante l'Hymne à la Joie, les chants sont récusés à l'intérieur même de la culture qui les chante. Le *Doctor Faustus* de Thomas Mann le savait bien : « Je veux révoquer la

Neuvième Symphonie. » Par ces rythmes subversifs, dissonants, pleins de pleurs et de cris, qui sont nés dans le « continent noir » et dans le « Grand Sud » parmi la misère et la pénurie, les opprimés révoquent la Neuvième Symphonie, donnent à l'art une forme sensuelle et désublimée, d'une effrayante immédiateté, et par laquelle le corps — et l'âme qu'il matérialise — sont comme entraînés et électrisés. La musique noire est essentiellement une musique d'opprimés, qui manifeste à quel point la culture supérieure, ses sublimes sublimations et sa beauté, reposaient sur une structure de classes. La parenté de la musique noire (et de son développement d'avant-garde) avec la révolte politique contre la « société d'abondance » témoigne de la désublimation croissante de la culture.

Il s'agit toujours d'une négation élémentaire, d'une pure antithèse : d'une attitude de refus immédiat. Cette désublimation se détache simplement de la culture traditionnelle, de l'art illusoire, sans les désarmer : ils conservent leur vérité et leur validité, et coexistent avec les forces de rébellion à l'intérieur de la société existante. La révolte musicale, littéraire, picturale, est ainsi absorbée et conditionnée par le marché — rendue inoffensive. Pour se réaliser, elle devrait renoncer à se présenter de cette manière directe, brutale et immédiate, qui évoque le monde quotidien de la politique et des affaires, et le cycle trop familier : frustration, et libération passagère de cette frustration. La rupture avec cet univers quotidien n'était-elle pas précisément le but systématique de l'art radical ? En perdant son effet de distanciation (qui a été utilisé aussi par certaines grandes œuvres de l'art illusoire), l'art contemporain perd aussi sa

radicalité. Par exemple, le *Living Theater* aboutit à un échec, pour autant que nous nous identifions immédiatement aux acteurs et reconnaissons en eux nos sympathies et antipathies habituelles. Le théâtre, loin de transcender cette impression d'habitude et de « déjà vu », la renforce. De même que les *happenings*, de plus en plus organisés, ou que le pop-art, de plus en plus intégré au marché, cette ambiance reconstitue une « communauté » fallacieuse à l'intérieur de la société.

Le dépassement de cette familiarité immédiate, les « médiations » qui feraient des diverses formes de la révolte artistique une force de libération à l'échelle sociale — c'est-à-dire une force subversive — restent à atteindre. L'*ethos* esthétique du socialisme s'exprimerait dans ces médiations : une certaine façon de vivre le travail et le plaisir, un certain style de pensée et de comportement, une technologie nouvelle, un environnement naturel transformé. Alors, l'art aurait perdu son empire privilégié et aliéné sur l'imagination, le beau et le rêve. Peut-être s'agit-il là du futur, mais ce futur intervient dans le présent. Dans sa négativité, l'art désublimateur, l'anti-art contemporain, « anticipe » sur le moment où le pouvoir productif de la société se confondra avec le pouvoir créateur de l'art, et la construction du monde artistique avec la reconstruction du monde réel — union d'un art et d'une technologie libérateurs. Cette anticipation fait de la désublimation artistique de la culture, si désordonnée, grossière et bouffonne qu'elle soit, un élément essentiel des forces politiques radicales : des forces subversives, en cette période de transition ¹⁵.

15. Cette conception, sans doute très utopique, s'est pourtant montrée suffisamment réaliste pour animer les étudiants de l'École

des beaux-arts lors de leur action en mai 1968 : ils ont fait appel à une prise de conscience capable de diriger l' « activité créatrice immanente à chaque individu », de sorte que l' « œuvre d'art », « artiste » deviennent de purs « moments dans cette activité, que tout système faisant, d'une œuvre ou d'un homme, un monument, paralyse ». (*Quelle Université? Quelle société?*, op. cit., p. 123.)

UNE PÉRIODE DE TRANSITION POUR LES FORCES SUBVERSIVES

La notion de « forme esthétique » comme Forme d'une société libre implique certainement que le développement du socialisme soit inversé, et dirigé de la science vers l'utopie; à moins cependant que nous puissions indiquer, dans l'infrastructure de la société industrielle avancée, des tendances propres à fournir à cette notion un contenu réaliste. Nous avons à plusieurs reprises signalé l'existence de telles tendances : avant tout, l'emprise croissante de la technologie sur le processus de production entraîne une réduction de l'énergie physique nécessaire, et son remplacement par de l'énergie mentale — soit une dématérialisation du travail. En même temps, l'automatisation croissante des machines, et leur utilisation à d'autres fins que celles de l'exploitation, permettrait cette « distanciation » du travailleur par rapport aux moyens de production dont Marx avait prévu qu'elle marquerait la fin du capitalisme : les ouvriers cesseraient d'être les « principaux agents » de la production matérielle, pour seulement « la surveiller et la régler » — d'où l'apparition d'un sujet libre à l'intérieur du règne de la nécessité. Dès aujourd'hui, les réalisations de la science et de la technologie rendent possibles le

jeu de l'imagination productive, l'expérimentation sur des possibilités de la forme et de la matière qui, jusque-là, restaient enfermées dans l'opacité d'une nature indomptée; la transformation de la nature par la technique tend à rendre les choses plus légères, plus aisées, plus jolies — elle tend à mettre fin à la réification. La matière est de plus en plus ouverte, voire soumise, aux formes esthétiques, ce qui augmente sa valeur d'échange (voyez, par exemple, la décoration artistique moderniste des banques, des bâtiments d'affaires, des cuisines, des magasins — et des vendeurs, etc.). Dans le cadre du capitalisme, la croissance prodigieuse de la productivité du travail a pour effet la production de plus en plus massive d'« objets de luxe », c'est-à-dire le gaspillage, tel qu'on peut l'observer dans l'industrie militaire, ou encore dans la commercialisation de toute sorte de gadgets, d'appareils, d'ornements, de symboles de prestige.

↳ Cette même tendance, dans la production et la consommation, qui donne au capitalisme avancé son aspect riche et séduisant, contribue aussi à perpétuer la lutte pour l'existence, et à renforcer la nécessité de produire et de consommer des objets parfaitement superflus : l'importance prise aux États-Unis par ce qu'on appelle le « crédit illimité » révèle bien à quel point les revenus des gens sont employés à tout autre chose qu'à satisfaire des « besoins fondamentaux ». Ce qui était un luxe devient un besoin fondamental : évolution normale, mais qui, dans le capitalisme des monopoles, étend la compétition et le commerce aux besoins et aux satisfactions ainsi créés. Le débit fantastique de la production de toute sorte d'objets et de

services défie l'imagination, et en même temps lui inflige une limitation et une déformation, en s'en servant dans la forme marchande pour accroître l'emprise de la production capitaliste sur l'existence des hommes. Toutefois, de cette extension de la forme marchande résulte aussi un affaiblissement de la moralité sociale répressive sur laquelle le système s'appuie. Il y a une contradiction flagrante entre, d'une part, la transformation technologique du monde, qui rend possibles la libération, l'avènement d'une existence libre et gaie, et, d'autre part, l'intensification de la lutte pour l'existence; cette contradiction engendre, chez les opprimés, une agressivité diffuse qui, à moins qu'on la détourne sur un prétendu ennemi national qu'elle pourra haïr et combattre, s'attaquera à n'importe quelle cible : blanc ou noir, autochtone ou étranger, juif ou chrétien, riche ou pauvre. Cette agressivité correspond à l'expérience mutilée, à la fausse conscience, aux faux besoins, qui sont ceux des victimes de la répression, dont la vie dépend de la société répressive et qui ne peuvent que rejeter toute nouveauté. Leur violence est celle de l'ordre établi, et elle s'en prend à tous ceux qui, à tort ou à raison, lui apparaissent comme différents.

Ainsi, autant ceux qui organisent la répression que les consommateurs qui lui sont soumis rejettent l'idée odieuse du potentiel libérateur que renferme la société industrielle avancée; mais c'est également cette idée qui inspire l'opposition radicale, et c'est d'elle qu'elle tire son curieux caractère d'inorthodoxie. Très différente des révolutions qui ont eu lieu à des stades antérieurs, cette opposition s'attaque à l'ensemble d'une société prospère et qui fonctionne bien — pro-

testant contre sa Forme; l'opposition conteste la forme marchande qui est imposée aux hommes et aux choses, et les fausses valeurs, la fausse moralité, de cette société. Du fait de cette conscience nouvelle et de cette révolte instinctuelle, une telle opposition est coupée des masses et de la majorité des organisations ouvrières, qui sont intégrées à la société; elle tend à concentrer toute l'action politique radicale dans des minorités actives, essentiellement issues de la jeune intelligentsia des classes moyennes, et de la population des ghettos. Indépendamment de toute stratégie et de toute organisation politiques, la libération devient un besoin vital, « biologique ».

Il est évidemment aberrant de prétendre que l'opposition des classes moyennes est en train de remplacer le prolétariat dans sa fonction de classe révolutionnaire, et que le *Lumpenproletariat* devient une force politique radicale. En réalité, on assiste à la constitution de groupes, encore relativement restreints et faiblement (souvent même pas du tout) organisés, dont la conscience et les besoins servent de catalyseurs à la révolte, à l'intérieur des majorités auxquelles ces groupes appartiennent par leur origine de classe. En ce sens, l'intelligentsia militante est évidemment coupée des classes moyennes, comme la population des ghettos est coupée des organisations ouvrières. Mais leur pensée et leur action ne fonctionnent pas pour autant à vide : dans leur conscience et dans leurs buts, ils représentent quelque chose de très réel, l'intérêt commun de tous les opprimés. Face aux lois de l'intérêt de classe et de l'intérêt national, qui obscurcissent cet intérêt commun, la révolte contre les vieilles sociétés signifie véritablement l'ap-

parition, à l'échelle mondiale, d'une nouvelle solidarité spontanée. Ce combat est un écho lointain de l'idéal de l'humanisme et de l'*humanitas*; c'est la lutte pour l'existence — la lutte pour exister non plus comme maîtres ou comme esclaves, mais comme des hommes et des femmes.

Pour la théorie marxiste, la localisation — ou plutôt, la concentration — de l'opposition dans certaines couches moyennes et dans la population des ghettos apparaît comme une intolérable déviation; de même que l'accent qui est mis sur les besoins biologiques et esthétiques, et où l'on croit voir un retour à l'idéologie bourgeoise, ou même, pis encore, à l'idéologie féodale. Pourtant, dans les pays avancés où règne le capitalisme des monopoles, ce déplacement de l'opposition, ce transfert du rôle des organisations ouvrières à des minorités militantes est l'effet du développement interne de la société, et la prétendue « déviation » théorique ne fait que refléter ce développement. Ce qui semble un simple phénomène de surface indique en réalité des tendances fondamentales, par lesquelles le changement se découvre non seulement des perspectives nouvelles mais aussi une ampleur et une profondeur qui excèdent largement les prévisions de la théorie socialiste traditionnelle. De ce point de vue, le fait que les forces négatrices se soient éloignées de leur base traditionnelle (dans les couches opprimées), loin de signifier que l'opposition résiste mal à la capacité d'intégration du capitalisme avancé, exprime peut-être qu'une base nouvelle se constitue peu à peu, faisant apparaître le nouveau Sujet historique du changement, dont les besoins et les aspirations, dans leur différence qualitative, répondent aux nouvelles

conditions objectives. A partir de cette base — qui n'est sans doute qu'une transition et un point de départ — prennent forme des objectifs et des stratégies qui remettent en question les concepts de la transformation, dans sa conception démocratique et parlementaire autant que dans sa conception révolutionnaire.

Les modifications dans la structure du capitalisme entraînent un changement de la base sur laquelle pourront se développer et s'organiser les forces révolutionnaires virtuelles. Là où la classe ouvrière traditionnelle cesse d'être le « fossoyeur » du capitalisme, cette fonction reste pour ainsi dire en suspens : toute action politique qui s'efforce vers le changement n'est plus alors qu'un « essai », un préalable — au sens temporel, mais aussi du point de vue structural. Cela veut dire que l'action, aussi bien quant à ses « destinataires » que dans ses occasions et ses buts, sera plus commandée par la situation, sans cesse changeante, que par une stratégie élaborée et théoriquement fondée. Cette détermination, qui résulte directement de la force du système et du caractère diffus de l'opposition, implique aussi un changement d'accentuation en ce qui concerne les « facteurs subjectifs » : il devient primordial de développer la conscience et les besoins de l'individu. L'administration totale du capitalisme, et l'introjection qu'elle provoque, soumettent la conscience à une détermination sociale à peu près totale et immédiate, elles la fondent directement. Dans ces conditions, le changement radical de la conscience devient le début, le premier pas vers le changement de l'existence sociale — vers l'apparition du nouveau Sujet. Du point de vue historique, nous

nous trouvons de nouveau dans une « période de lumières », qui précède un changement historique; période de formation, mais où cette formation se traduit en une praxis : manifestations, affrontements, rébellion.

La transformation radicale d'un système social dépend, aujourd'hui encore, de la classe qui constitue la base humaine du processus de production; c'est-à-dire, dans les pays capitalistes avancés, de la classe ouvrière. La composition de cette classe, ainsi que son degré d'intégration au système, ont subi un changement qui modifie, sinon son rôle virtuel, du moins son rôle politique immédiat. Classe révolutionnaire « en soi » mais non « pour soi », objectivement mais pas subjectivement, sa radicalisation dépendra de catalyseurs « extérieurs » à elle. Le développement d'une conscience politique radicale dans les masses n'est concevable que lié à un affaiblissement de la stabilité économique et de la cohésion du système. Tel était le rôle traditionnel du parti marxiste-léniniste : préparer le terrain à ce développement. La capacité de stabilisation et d'intégration du capitalisme avancé, et les impératifs de la « coexistence pacifique », ont contraint ce parti à se « parlementariser », à s'intégrer au processus démocratique bourgeois, à se concentrer sur des revendications de nature économique, de sorte que, loin de promouvoir la croissance d'une conscience politique radicale, il contribue bien plutôt à l'inhiber. Là où est apparue une telle conscience à l'intérieur de l'appareil du parti et des syndicats, ç'a été le fait de forces « extérieures », issues principalement de l'intelligentsia; l'appareil n'a suivi le mouvement que lorsqu'il commençait à acquérir de la

vitesse, et dans l'unique dessein d'en reprendre le contrôle.

Sans doute cette stratégie est-elle rationnelle, sans doute est-il judicieux de tout faire pour ménager ses forces, face au pouvoir renforcé du capitalisme des monopoles : cette stratégie n'en témoigne pas moins de la « passivité » des classes laborieuses industrielles, du degré de leur intégration, c'est-à-dire de faits que la théorie officielle dément avec la plus grande véhémence. L'intégration crée des conditions telles que le besoin vital d'un changement radical ne donne naissance à une nouvelle conscience politique que dans des groupes sociaux qui, pour des raisons objectives, sont (relativement) libres par rapport aux aspirations et aux intérêts conservateurs sur lesquels repose l'intégration : libres de procéder à une transmutation radicale des valeurs. La classe ouvrière n'a pas perdu son rôle historique, elle est toujours le principal moteur de la transformation; mais elle assume, en cette période de stabilisation, une fonction stabilisatrice et conservatrice, et les catalyseurs de la transformation doivent agir « de l'extérieur ».

Cette tendance est renforcée par les modifications qui affectent la composition de la classe ouvrière. Tandis que la proportion des « cols bleus » diminue constamment, les « cols blancs » (employés, techniciens, ingénieurs et spécialistes) gagnent sans cesse en nombre et en importance; il se crée par là des divisions internes dans la classe ouvrière. Ainsi, les couches de la classe ouvrière qui ont subi de la façon la plus directe — et subissent toujours — la brutalité de l'exploitation, sont justement celles dont la fonction dans le processus de production devient

aujourd'hui moins capitale; au contraire, l'intelligentsia joue dans ce processus un rôle de plus en plus décisif — intelligentsia instrumentaliste, mais intelligentsia tout de même. Grâce à sa position, il serait possible à cette « nouvelle classe ouvrière » de bouleverser le mode de production et les rapports de production, de les réorganiser et de leur donner une orientation nouvelle. Mais elle n'a pas intérêt à le faire, et n'en ressent pas le besoin de façon vitale : elle est bien rémunérée, et très intégrée au système ¹. Certes, la concurrence entre les trusts et la course à la productivité du travail engendrent des changements technologiques qui sont susceptibles, entrant en conflit avec les formes et les buts qui caractérisent aujourd'hui encore l'entreprise capitaliste privée, d'amener une réorganisation technocratique dans de larges secteurs de la société — y compris dans sa culture et dans son idéologie. Mais on ne voit pas pourquoi ces changements aboliraient le système capitaliste, et mettraient fin à la domination des couches opprimées par un appareil de production soumis à des intérêts particuliers. Pour qu'un tel changement qualitatif puisse

1. Le 15 juin 1967, *The New York Times* publiait, sous le titre « Inventez des chars d'assaut : rien n'est plus rentable que la recherche appliquée ' désintéressée ' », un article sur l'Institut de recherche de l'institut de technologie de l'Illinois (*sic*), au crédit annuel de 29 millions de dollars. L'un des ingénieurs, lesquels sont « au nombre de plusieurs centaines », répond aux questions du journaliste : « C'est un travail extrêmement commercial... Ma vraie passion, ce sont les structures de poids minimal... mais j'accepte de travailler à minimiser leur prix de revient, ou à chercher les meilleurs moyens d'exterminer les Russes : notre organisation ne vit que de la vente de ses travaux. » Cette constatation, en elle-même insignifiante, mais passionnante du point de vue linguistique (on notera l'assimilation harmonieuse de la passion, du massacre, de la recherche et de la vente), révèle bien le point de vue conscient (et inconscient) de l'un de ces technocrates. Révolutionnaires en puissance?

avoir lieu, il faudrait que les groupes qui contrôlent et orientent le processus de production aient des besoins et des buts très différents de ceux des technocrates². La technocratie, si « pure » soit-elle, ne fait que soutenir et améliorer le système de domination. Seule pourrait briser ce lien fatal une révolution qui subordonnerait la technique et la technologie aux besoins et aux buts d'hommes libres; en ce sens, il s'agirait d'une révolution contre les technocrates.

Ne cherchez pas cette révolution dans le calendrier. Dans la zone capitaliste, les deux facteurs historiques de la transformation, le facteur objectif et le facteur subjectif, ne coïncident pas : ils s'incarnent dans des groupes sociaux différents, voire antagonistes. Le facteur objectif, c'est-à-dire la base humaine du processus de production par lequel se perpétue la société établie, apparaît dans la classe ouvrière industrielle, source et réservoir de l'exploitation; et le facteur subjectif, c'est-à-dire la conscience politique, dans la jeune intelligentsia non conformiste; enfin, le besoin de changement comme besoin vital constitue l'existence même de la population des ghettos — et aussi, dans les pays capitalistes peu avancés, des fractions « sous-privilégiées » de la classe ouvrière. Par contre, ces deux facteurs historiques coïncident effectivement dans de larges zones du Tiers Monde : les Fronts nationaux de libération et les guérilleros luttent avec le soutien et la participation de la classe sur laquelle repose le processus de production, c'est-à-dire essentiellement le prolétariat rural, et aussi le prolétariat industriel naissant.

2. La révolte de mai et juin en France a démontré l'existence de semblables groupes parmi le personnel technique hautement qualifié.

La constellation qui prévaut dans les métropoles capitalistes — nécessité objective d'un changement radical, et paralysie des masses — semble caractéristique d'une situation non pas révolutionnaire, mais prérévolutionnaire. Pour que la situation puisse devenir révolutionnaire, il faudrait que l'économie capitaliste mondiale vienne à s'affaiblir de façon critique, et que l'agitation politique gagne en extension et en intensité; alors, tout serait clair. C'est précisément de son rôle préparatoire que l'agitation politique tire sa signification historique : celle-ci consiste à développer chez les exploités la connaissance (consciente autant qu'inconsciente) grâce à laquelle leur existence pourrait s'affranchir des besoins asservissants qui perpétuent leur dépendance à l'égard du système d'exploitation. A défaut de cette rupture, qui ne peut être l'effet que d'une formation politique fondée sur l'action, les forces de rébellion, si élémentaires et immédiates soient-elles, risquent d'être écrasées, ou de devenir l'appui de masse de la contre-révolution.

Aux États-Unis, la population des ghettos représente une semblable force de rébellion. Qu'elle soit condamnée à vivre et à mourir sur des surfaces exigües la rend plus facile à organiser et à diriger; en outre, la situation géographique des ghettos, qui se trouvent dans les grandes villes du pays, les constitue naturellement en centres stratégiques si la lutte doit s'attaquer à des cibles d'une importance politique et économique vitale; à cet égard, les ghettos sont comparables aux faubourgs parisiens du XVIII^e siècle, et se prêtent à des soulèvements étendus et « contagieux ». Bien que le caractère cruel et indifférent de la privation se heurte à une résistance de plus en plus grande, la répression et

la diversion sont facilitées par le fait que cette privation n'apparaît pas encore comme totalement politique. Entre les ghettos et leurs alliés extérieurs s'interpose encore le conflit racial. Il est vrai, certes, que l'homme blanc est coupable, mais il est vrai aussi que certains Blancs ont une attitude de révolte radicale. De fait, l'impérialisme des monopoles justifie les thèses racistes lorsque par ses bombes, ses poisons, son argent, il accroît sans cesse la pression, sur les populations non blanches, de sa puissance et de sa brutalité : par là il fait de toutes les populations blanches, même celles qui dans les métropoles sont également victimes de l'exploitation, les complices et les bénéficiaires de ce crime planétaire. De plus en plus, les conflits de classes sont supplantés ou dissimulés par les conflits raciaux : l'appartenance raciale devient une réalité économique et politique; cette évolution résulte de la dynamique de l'impérialisme moderne, qui le pousse à rechercher de nouvelles méthodes de colonisation, à l'intérieur comme à l'extérieur.

L'efficacité à long terme de la révolte noire est également compromise par la profonde division interne de cette classe — suite de la naissance d'une bourgeoisie noire — et par sa fonction sociale marginale — du point de vue du système capitaliste. Dans l'ensemble, la population noire n'occupe pas une situation centrale dans le processus de production, et on ne peut pas accuser les organisations ouvrières blanches de faire quoi que ce soit pour modifier cet état de choses. Suivant les termes cyniques du système, une grande partie de cette population est « surnuméraire », c'est-à-dire qu'elle ne contribue pas de façon essentielle à la productivité du système. En conséquence,

le pouvoir n'hésitera pas à appliquer des mesures extrêmes de répression si le mouvement devient dangereux pour lui. Et il est certain que la population noire représente actuellement aux États-Unis la force de rébellion la plus « naturelle ».

Entre la population noire et la jeune intelligentsia issue des classes moyennes, la distance apparaît, à tous les égards, immense. Leur fondement commun (le rejet absolu de la société existante et de tout son système de valeurs) est masqué par l'évidente différence de classe — exactement de la même façon qu'au sein de la population blanche les conflits de classes corrompent la communauté d'« intérêt réel » entre les étudiants et les ouvriers. Celle-ci s'est pourtant réalisée en une action politique d'une amplitude non négligeable, pendant la révolte de mai en France — et ce, contre les consignes implicites du parti communiste et de la C.G.T.; ce sont les étudiants, et non les ouvriers, qui sont à l'origine de cette action commune. Les conflits de classe n'en sont pas pour autant abolis, mais effacés et dépassés, ce qui révèle la profondeur de l'opposition. Du point de vue du mouvement étudiant, cette tendance au développement progressif d'une telle communauté d'intérêts s'appuie sur une évolution fondamentale, inscrite dans la structure même de la société industrielle avancée. A long terme, le dur labeur physique se voit remplacer, dans de larges secteurs de la production matérielle, par de l'énergie technique et mentale : ce processus accroît les besoins de la société en travailleurs intelligents et munis d'une culture scientifique; une fraction considérable de la population étudiante appartient en puissance à la classe ouvrière — à la « nouvelle classe

ouvrière », qui non seulement n'est pas « surnuméraire », mais encore revêt une importance primordiale pour la croissance de la société existante. La révolte étudiante frappe la société à un endroit sensible : d'où la violence et la brutalité de la réaction.

« Le mouvement étudiant » — ce terme est déjà en lui-même idéologique et dérogatoire : il dissimule le fait que le mouvement est activement appuyé par de nombreux membres plus âgés de l'intelligentsia, et par d'importantes fractions de la population non étudiante. De plus, ce terme suggère des aspirations et des buts très différents de la réalité; les revendications générales pour une réforme du système d'enseignement ne font qu'exprimer des objectifs plus vastes et plus essentiels. La différence la plus décisive est celle qui sépare l'opposition dans les pays socialistes et l'opposition dans les pays capitalistes. Dans les pays socialistes, l'opposition accepte la structure socialiste de la société, mais s'élève contre des régimes autoritaires et répressifs qui reposent sur la bureaucratization de l'État et du parti; tandis que, dans les pays capitalistes, la fraction militante du mouvement, qui semble croître sans cesse, est anticapitaliste : socialiste ou anarchiste. Il y a aussi, à l'intérieur de la zone capitaliste, une différence dans la stratégie et dans les buts, suivant que la révolte s'attaque à des dictatures fascistes et militaires — comme en Espagne ou en Amérique latine — ou à des régimes démocratiques. Et il ne faut jamais perdre de vue qu'une révolte étudiante a pu contribuer à la perpétration du crime collectif le plus vil de toute l'histoire contemporaine : le massacre de milliers de « communistes » indonésiens. Ce crime n'a toujours pas été vengé; c'est

l'unique exception — horrible — à la fonction libératrice et libertaire de l'activisme étudiant.

Dans les pays fascistes et semi-fascistes, les militants étudiants — qui sont partout une minorité — trouvent un appui dans le prolétariat rural et industriel; en France et en Italie, ils ont réussi à obtenir une aide incertaine (et passagère!) des partis et unions d'une gauche puissante; en Allemagne de l'Ouest et aux États-Unis, ils se heurtent à l'hostilité véhémement et souvent violente des « gens » et des organisations ouvrières. Révolutionnaire par sa théorie, par ses instincts, par les buts derniers qu'il se propose, le mouvement étudiant n'est pas une force révolutionnaire, ni peut-être même une avant-garde aussi longtemps qu'il n'y aura pas de masses capables et désireuses de le suivre; mais il est le ferment de l'espoir, face à la toute-puissance du capitalisme et à l'ambiance étouffante qui règne dans les métropoles capitalistes : il témoigne de la réalité de l'alternative — il démontre que l'idée d'une société libre répond à un besoin réel et à une possibilité réelle. Certes, il y a aussi ceux qui ne s'engagent pas et ceux qui fuient le réel, ceux qui s'échappent vers des mysticismes en tout genre, et ceux qui se fichent de ce qui se passe; et les happenings, les manifestations d'anticonformisme, peuvent aussi bien être authentiques que montés de toutes pièces.

Évidemment, le marché s'est emparé de cette révolte, et l'a intégrée au monde des affaires; mais ce sont quand même des affaires sérieuses. Ce qui compte, ce n'est pas la psychologie, plus ou moins intéressante, de ceux qui participent au mouvement, ni les formes souvent étranges que revêt la contesta-

tion — formes qui souvent révèlent, mieux que ne pourraient le faire des arguments sérieux, la nature absurde et raisonnable de l'ordre établi, et les figures antihéroïques et sensuelles de la révolte —, mais bien ce contre quoi l'opposition se dresse. Les revendications pour une réforme structurale du système d'enseignement (suffisamment urgentes en elles-mêmes; nous y reviendrons) cherchent à contrebalancer l'influence d'un enseignement dont la neutralité est toujours décevante, et qui prend même parfois ouvertement la défense de l'ordre établi; et elles doivent fournir aux étudiants les instruments conceptuels dont ils auront besoin pour développer une critique solide et approfondie de la culture matérielle et intellectuelle. En même temps, elles doivent abolir le caractère de classe de l'enseignement. Ces changements permettraient de s'étendre et de s'amplifier à une conscience capable de révéler les traits hideux de la société d'abondance, en déchirant le voile technologique et idéologique qui les masque.

L'Université a toujours pour fonction professionnelle de développer une conscience vraie. Dès lors, on ne doit pas s'étonner que l'opposition étudiante soit l'objet d'une haine quasiment pathologique de la part de la prétendue « communauté », de la part notamment d'une importante fraction des organisations ouvrières. Dans la mesure où l'Université dépend de plus en plus étroitement, sur le plan financier comme sur le plan politique, du bon vouloir de la communauté et du gouvernement, la lutte pour obtenir un enseignement libre et critique devient un aspect essentiel de l'ensemble du combat.

Ce qui apparaît aujourd'hui comme une « politi-

sation » externe de l'Université par des éléments radicaux relève en réalité — comme si souvent dans le passé — de la dynamique interne, « logique », de l'enseignement : la connaissance se traduit en réalités, les valeurs humanistes en conditions humaines d'existence. Cette dynamique, bloquée par la prétendue neutralité de l'académie, serait rétablie si, par exemple, on incorporait aux programmes des cours qui étudieraient de façon pertinente les grands courants non conformistes de notre civilisation et l'analyse critique des sociétés contemporaines. Le pont qu'il nous faut construire entre le droit et le fait, entre la théorie et la pratique, trouve ses fondements dans la théorie elle-même. Le savoir n'est pas seulement transcendant (vis-à-vis du monde objectif, de la réalité) en un sens épistémologique : en tant qu'il s'oppose aux formes répressives de l'existence, il est politique. Par le refus de la liberté d'action politique à l'Université, on perpétue la coupure entre raison théorique et raison pratique, on restreint l'efficace et le champ d'action de l'intelligence. Ainsi, les revendications universitaires entraînent le mouvement au-delà de l'Université : vers les rues, les bidonvilles, la « communauté ». Et le moteur du mouvement, c'est le refus de devenir « mûr » et « adulte », le refus d'adopter un comportement efficace et « normal » dans et pour une société qui

— contraint la grande majorité de la population à « gagner sa vie » par des travaux stupides, inhumains et inutiles,

— fait prospérer ses affaires sur le dos des ghettos et des bidonvilles, par son colonialisme intérieur et extérieur,

— infestée par la violence et la répression, exige des victimes de cette violence et de cette répression soumission et obéissance,

— pour maintenir la productivité rentable sur laquelle repose sa hiérarchie, dissipe ses puissantes ressources dans le gaspillage et la destruction, ou dans la création de plus en plus systématique de besoins et de satisfactions conformistes.

Pour autant que la révolte est dirigée contre une société qui fonctionne effectivement, une société prospère et « démocratique », il s'agit d'une rébellion *morale*, qui vise l'hypocrisie, l'agressivité, des valeurs et des buts de cette société, sa religion blasphématoire, tout ce qu'elle prend au sérieux, tous les principes qu'elle prétend respecter et qu'elle enfreint constamment.

Cette opposition est démunie du fondement de classe traditionnel, et elle apparaît à la fois comme rébellion politique, instinctuelle, et morale : traits « inorthodoxes », qui conditionnent sa stratégie et son champ d'action; l'opposition n'épargne pas la démocratie libérale et parlementaire existante, elle s'attaque à l'ensemble de son organisation. La Nouvelle Gauche est empreinte d'une forte répulsion envers la politique traditionnelle : envers tout le système des partis, comités, groupes de pression de tous niveaux, envers la participation à ce système et à ces méthodes. Cette sphère ou atmosphère politique, si puissante qu'elle soit, est entièrement remise en cause : rien de ce que peuvent déclarer tous ces politiciens, représentants, candidats, n'a de valeur pour les révoltés; il leur est impossible de les prendre au sérieux, quoiqu'ils sachent très bien qu'ils risquent par là

d'être maltraités, de faire de la prison, de perdre leur travail. N'étant pas des martyrs professionnels, ils préféreraient sans doute ne pas être maltraités, ni faire de la prison, ni perdre leur travail. Mais il ne s'agit pas pour eux d'un choix : leur refus, leur protestation, se sont incorporés à leur métabolisme, et concernent la structure de pouvoir dans son ensemble. La structure de pouvoir a mis sur pied un processus démocratique, mais il est à tel point discrédité qu'on ne peut en extraire un seul élément qui ne soit contaminé. En outre, gaspiller ses efforts à l'intérieur de ce processus serait se condamner à un rythme de tortue. Par exemple, il faudrait une bonne centaine d'années pour que le seul jeu électoral puisse amener une modification sensible dans la composition du Congrès des États-Unis, à en juger par le taux actuel de progression — et encore, à condition que l'effort de radicalisation politique ne soit pas mis en échec. Et les agissements des tribunaux, de la base au sommet de l'échelle, ne sont pas faits pour redonner confiance dans les institutions démocratiques établies. Dans cette situation, travailler à l'amélioration de la démocratie existante revient manifestement à reporter indéfiniment la date où pourra enfin apparaître une société libre.

Ainsi, la protestation radicale tend à prendre, dans certains secteurs de l'opposition, des formes purement négatives, des formes anarchistes et même apolitiques. C'est une des raisons pour lesquelles la rébellion donne souvent lieu à ces manifestations étranges et bouffonnes qui agacent tant l'ordre établi. Face au sérieux macabre de la politique institutionnalisée, la satire, l'ironie et la provocation rieuse constituent

une dimension nécessaire de la politique nouvelle. Dans le mépris du mortel « esprit de sérieux » dont sont empreints les discours et les actes des politiciens professionnels ou semi-professionnels, se fait jour le mépris des valeurs que ces politiciens professent et en même temps disqualifient. Les révoltés font revivre le rire désespéré et le défi cynique des bouffons : c'est pour démasquer les agissements des gens sérieux de qui tout dépend.

Cette désaffection de l'opposition radicale pour le processus démocratique existant et pour ses institutions invite à réexaminer en profondeur la démocratie (la démocratie « bourgeoise », le gouvernement représentatif) et son rôle dans la transition du capitalisme au socialisme ou, plus généralement, dans la transition d'une société asservie à une société libre. Dans l'ensemble, la théorie marxiste lui accorde un rôle positif dans cette transition — jusqu'au moment de la révolution elle-même : engagée (si limité que soit, dans la pratique, cet engagement) à respecter les libertés et les droits civils, la démocratie bourgeoise fournirait un fondement tout à fait favorable au développement et à l'organisation d'un mouvement de dissidence. Cela reste vrai, mais il est des forces, à l'intérieur même du cadre démocratique, qui dénaturent les traits « protecteurs » de la démocratie; et nous assistons actuellement à leur renforcement constant. La démocratie de masse, telle que l'a développée le capitalisme des monopoles, a engendré des droits et des libertés qui sont conformes aux intérêts capitalistes; la majorité n'est qu'une majorité de domination; les déviations sont aisément « endiguées »; et un pouvoir fortement concentré peut se permettre

de tolérer — voire de soutenir — un mouvement de dissidence radicale, dans la mesure où il se plie aux règles et aux mœurs établies — et même un peu au-delà de cette mesure. Ainsi, les mêmes mécanismes qui permettent à l'opposition de se développer et de s'organiser l'intègrent à l'univers auquel elle s'oppose; et une opposition qui ne dispose pas d'un appui dans les masses ne peut parvenir à s'en constituer un. Dans une telle situation, travailler conformément aux règles et aux méthodes de la légalité démocratique revient à capituler devant la structure de pouvoir existante. Et cependant, il serait fatal de renoncer à la défense des droits civils et des libertés à l'intérieur du cadre établi. Mais, comme le capitalisme des monopoles est contraint d'étendre et de renforcer sa domination intérieure et extérieure, le combat pour la défense de la démocratie se heurtera de plus en plus aux institutions démocratiques existantes, aux obstacles qui sont inscrits en elles, à leur dynamique conservatrice.

Les méthodes semi-démocratiques travaillent nécessairement contre le changement radical, car elles contribuent à créer et à perpétuer une majorité populaire dont l'opinion se règle sur les intérêts qui prévalent dans le *statu quo*. Tant que cette situation subsistera, il sera raisonnable de dire que la volonté générale est toujours mauvaise, pour autant qu'elle s'oppose objectivement à la transformation possible de la société et à l'apparition de modes d'existence plus humains. Certes, les minorités peuvent toujours avoir recours aux méthodes de persuasion, mais à une échelle limitée : la minorité de gauche ne dispose pas de ressources financières suffisantes pour accéder

de façon équitable à l'usage des communications de masse, qui parlent jour et nuit dans le sens des intérêts dominants — si ce n'est au cours des inter-mèdes salubres que l'on consacre à l'opposition, et qui se donnent illusoirement pour des signes d'équité et de justice. Il n'empêche que, sans un effort continu pour réduire la majorité hostile en persuadant individuellement chacun de ses membres, les perspectives de l'opposition apparaîtraient encore plus sombres qu'elles ne sont.

Dialectique de la démocratie : si par démocratie on entend que des individus libres se gouvernent eux-mêmes et ont également accès à la justice, alors la réalisation de la démocratie passe par l'abolition de la pseudo-démocratie existante. Dans la dynamique du capitalisme des monopoles, la lutte pour la défense de la démocratie tend ainsi à prendre des formes antidémocratiques; et pour autant que les décisions démocratiques sont prises, à tous les niveaux, dans des « parlements », l'opposition tendra à devenir extra-parlementaire. Tout mouvement qui visera à introduire dans la vie quotidienne des minorités opprimées les droits et les libertés que définissent les constitutions, ou même seulement à protéger les droits et les libertés existants, deviendra « subversif », car la majorité opposera une résistance toujours plus forte à cette interprétation et à cette application « excessives » des notions d'égalité et de justice.

Une opposition qui s'élève, non contre telle forme particulière de gouvernement ou telle situation particulière à l'intérieur de la société, mais bien contre un système social dans son ensemble, ne saurait demeurer légale et autorisée : c'est précisément à la

légalité établie, à la juridiction établie, qu'elle s'oppose. Le fait que le processus démocratique s'occupe de réparer des injustices et d'opérer toutes sortes de changements légaux et autorisés n'enlève pas à cette opposition son caractère d'illégalité, aussi longtemps que la démocratie institutionnalisée interdit au processus de changement de dépasser le point où le système actuel serait menacé. Grâce à ce dispositif stabilisateur, à ce « régulateur », la démocratie capitaliste de masse est peut-être plus apte à se perpétuer qu'aucune autre forme de gouvernement ou de société; et au fur et à mesure que cela devient plus vrai, elle devient capable de s'appuyer, non sur la terreur et la pénurie, mais sur l'opulence et l'efficacité, et sur la volonté générale d'une population opprimée et administrée. Cette situation nouvelle est en rapport direct avec la vieille question du droit de résistance. Est-il légitime de dire que c'est le système établi qui a besoin d'être justifié, et non la résistance qui s'oppose à lui? C'est ce que semblent impliquer les théories du contrat social, qui tiennent la société civile pour dissoute lorsque, dans sa forme effective, elle ne remplit plus les fonctions pour lesquelles on l'avait instituée — c'est-à-dire lorsque la répression qu'elle exerce n'est plus productive ni socialement nécessaire. Théoriquement, ce sont les philosophes qui ont déterminé ces fonctions : les réalistes définissaient la « fin du gouvernement » comme la protection de la propriété, des affaires et du commerce; les idéalistes parlaient de réalisation de la Raison, de la Justice, de la Liberté — sans pour autant négliger certains aspects économiques plus terre à terre. Dans une école comme dans l'autre, la question de savoir

si un gouvernement remplissait effectivement ces « fins », et les critères pour en juger, étaient généralement restreints au cadre de l'État national particulier (ou du modèle d'État national) que ces philosophes avaient en tête : que cet État puisse en menacer, en opprimer ou en détruire d'autres, ne mettait pas en cause sa définition, pas plus qu'un gouvernement établi ne perdait son droit d'être obéi sous prétexte que, de la protection de la propriété, ou de la réalisation de la Raison, résultaient pour une grande partie de la population la pauvreté et l'esclavage.

De nos jours, toutes les questions qui se rapportent à la « fin du gouvernement » sont tenues pour subsidiaires. Il semble que le fonctionnement ininterrompu de la société justifie suffisamment sa légalité et sa prétention à être obéie; et ce fonctionnement lui-même paraît se définir en termes négatifs, comme l'absence de guerre civile, de désordre généralisé, ou de catastrophe économique. Autrement, tout est permis : la dictature militaire, la ploutocratie, l'exercice du gouvernement par des cliques de bandits ou de voleurs. Génocides, crimes de guerre, crimes contre l'humanité : ce ne sont pas là des arguments suffisants contre un gouvernement qui sur son territoire protège la propriété, les affaires, le commerce, si destructrice que soit par ailleurs sa politique extérieure. Et, de fait, il n'est aucune loi qui ait valeur exécutoire pour ôter à un tel gouvernement sa légitimité et sa légalité; mais cela signifie simplement que toute loi (exécutoire) est au service du *statu quo*, et qu'à contester cette subordination on se situe *eo ipso* hors du domaine de la légalité, avant même de se trouver en conflit ouvert avec la loi.

Situation absurde : la démocratie établie reste le seul cadre possible du changement, et comme telle il faut la défendre contre toutes les tentatives de la droite et du centre pour restreindre ce cadre; mais la perpétuation de la démocratie établie protège aussi le *statu quo*, et par là s'oppose au changement. Autre aspect de cette ambiguïté : le changement radical devra s'appuyer sur les masses, mais chaque pas vers le changement radical contribue à isoler l'opposition par rapport aux masses, à intensifier la répression, à mobiliser contre l'opposition la violence institutionnalisée, et ainsi à réduire les perspectives du changement radical. Après les élections françaises qui ont suivi la révolte étudiante, et où la gauche a été écrasée par la réaction, *L'Humanité* écrivait (cité par *The Los Angeles Times*, 25 juin 1968) : « Chaque barricade, chaque voiture incendiée, a fourni au parti gaulliste des dizaines de milliers de voix. » Cet énoncé est parfaitement exact — tout autant que la proposition corollaire : sans les barricades, sans les voitures incendiées, le pouvoir n'aurait rien perdu de son assurance ni de sa force, et l'opposition, absorbée et enfermée dans le jeu parlementaire, continuerait de pacifier et d'émasculer les masses dont seules peut naître le changement. Que faut-il en conclure? L'opposition radicale se heurte inévitablement à la défaite de son action directe et extra-parlementaire, de sa désobéissance civile; mais, dans certaines situations, elle doit prendre le risque de cette défaite, si cela doit consolider sa force et démontrer la nature destructrice de l'obéissance civile à un régime réactionnaire.

Car telle est précisément la fonction historique objective du système démocratique, d'utiliser la Loi

et l'Ordre du libéralisme bourgeois comme des forces contre-révolutionnaires, contraignant par là l'opposition radicale à l'action directe et à la désobéissance civile, et la confortant en même temps à une puissance bien supérieure à la sienne. Dans cette situation, l'action directe et la désobéissance civile sont indispensables si l'on veut transformer la démocratie indirecte du capitalisme des monopoles en une démocratie directe³ qui ne mettrait plus les élections et le système de représentation au service de la domination. En tant qu'elle est dirigée contre la domination, l'action directe devient un moyen de démocratisation et de changement, même à l'intérieur du système établi. Malgré toute sa puissance, celui-ci est incapable de supprimer l'opposition étudiante (pourtant plus faible et plus diffuse que n'importe quelle opposition dans l'histoire); et il est de bonnes raisons de penser que le changement de l'attitude gouvernementale aux États-Unis à l'égard de la guerre du Vietnam doit moins aux scrutins parlementaires ou aux sondages Gallup qu'aux émeutes des universités et des ghettos. En France, la mémoire historique des organisations ouvrières avait été totalement réprimée; c'est par leur désobéissance civile que les étudiants parisiens ont pu forcer cette répression, et faire revivre, pendant une très brève période, le pouvoir de la grève générale et des occupations d'usines, du drapeau rouge et de l'Internationale.

3. Dans nos sociétés de masse, aucune forme de démocratie n'est concevable sans un quelconque système représentatif. La démocratie directe, ce serait, à tous les niveaux, la possibilité de choisir et d'élire des candidats de façon vraiment libre, et de les révoquer à tout moment, grâce à une formation et à une information libres de toute censure. Cette démocratie suppose que chaque citoyen ait fait également l'apprentissage de l'autonomie.

Il ne s'agit pas de choisir entre une évolution démocratique et une action radicale, mais bien entre la rationalisation du *statu quo* et le changement. Aussi longtemps qu'un système social reproduit, par l'endoctrinement et l'intégration, une majorité conservatrice apte à se perpétuer, cette majorité reproduit le système — et les seuls changements possibles sont ceux qui restent dans le cadre institutionnel. En conséquence, toute lutte pour obtenir des changements plus profonds est vouée, par sa dynamique propre, à devenir non démocratique par rapport aux critères du système; cette dynamique suppose d'emblée une réponse violente. De la sorte, toute opposition radicale est coupable, soit de capituler devant le pouvoir du *statu quo*, soit de contrevenir à sa Loi et à son Ordre.

Cependant, mis à part les représentants et les intermédiaires légaux de la majorité, quelqu'un a-t-il le droit de s'ériger en juge de la société établie? Il ne pourrait s'agir que d'une élite qui se désignerait elle-même, ou de meneurs qui s'arrogeraient seuls le droit de porter ce jugement. Certes, entre la démocratie et une dictature — si « bienveillante » soit-elle —, il faudrait sans conteste opter pour la démocratie. Mais il se trouve que cette démocratie n'existe pas, et qu'en fait le gouvernement est exercé par un système de groupes de pression, d'« appareils », d'intérêts établis, système représenté par des institutions démocratiques qui ne sont rien d'autre que l'objet et le moyen de ses agissements. Ces institutions ne sont pas l'œuvre d'un peuple souverain; la représentation ne représente rien, sinon une volonté que les minorités dirigeantes ont fabriqué de toutes pièces. Par

conséquent, si même les révoltés ne voulaient qu'accorder le pouvoir à une élite, il ne s'agirait jamais que du remplacement d'une élite par une autre; et si celle-ci devait être cette élite intellectuelle que l'on redoute tant, sans doute serait-elle aussi qualifiée et aussi menaçante que la précédente. Il est vrai que ce gouvernement ne recueillerait pas, au début, l'adhésion de la majorité qu'il aurait « héritée » du gouvernement précédent; mais, d'un autre côté, une fois rompue la chaîne des gouvernements précédents, on aurait une majorité extrêmement fluctuante, qui, étant affranchie de son organisation antérieure, serait libre de juger du nouveau gouvernement en fonction du nouvel intérêt commun. Certes, aucune révolution ne s'est jamais déroulée ainsi; mais jamais non plus les révolutions n'ont disposé des réalisations actuelles de la productivité et du progrès technique. Celles-ci peuvent en effet servir à imposer un nouveau système de contraintes répressives, mais tout notre débat repose sur l'hypothèse qu'une révolution ne pourrait être libératrice qu'à condition d'être portée par les forces non répressives dont nous constatons l'activité dans la société existante. Cette hypothèse n'est ni plus ni moins qu'un espoir; tant qu'elle n'est pas réalisée, seuls évidemment l'individu, les individus, peuvent en juger, sans autre garantie que leur sentiment et leur conscience. Mais ces individus sont plus, sont autre chose que des personnes privées dont les préférences et les intérêts seraient purement contingents. Leur jugement transcende leur subjectivité, pour autant qu'il se fonde sur une information et une réflexion indépendantes, sur une analyse et une évaluation rationnelles de la société. Qu'il existe

une majorité d'individus capables d'une telle rationalité, c'est le postulat de la théorie démocratique. Si la majorité existante n'est pas formée de tels individus, alors sa pensée, sa volonté et son action ne sont pas celles d'un peuple souverain.

C'est la vieille histoire : le droit s'oppose au droit; le droit positif, codifié, exécutoire, de la société existante s'oppose au droit négatif, non écrit, non exécutoire, de la transcendance; celui-ci appartient à l'existence même de l'homme dans l'histoire : c'est le droit à réclamer pour l'humanité moins de compromissions, moins de culpabilité, moins d'exploitation. De l'opposition de ces deux droits résultera nécessairement un conflit violent, aussi longtemps que le fonctionnement de la société établie reposera sur l'exploitation et sur le sentiment de culpabilité. L'opposition ne peut pas, de toute évidence, pour modifier cet état de choses, se servir de moyens qui ne font que le protéger et le maintenir. A passer outre, elle ne trouve que l'idéal et le délit; et ceux qui pour leur action délictueuse font appel au droit doivent répondre de leur action devant le tribunal de la société établie. Car ni la conscience intime ni la soumission à un idéal ne peuvent rendre légale la subversion d'un ordre établi qui définit la notion même de l'ordre, ni même légitimer que soit troublée une paix qui est celle de l'ordre établi. C'est à ce dernier, et à lui seul, qu'appartient légalement d'abolir la paix, d'organiser le massacre et la brutalité. Dans le vocabulaire établi, le terme de « violence » ne saurait s'appliquer à l'action de la police, de la garde nationale, des « shériffs », des *marines* ou des bombardiers. Les « mauvais » mots sont *a priori* réservés à l'Ennemi, et leur signi-

fication n'est définie et sanctionnée que par les actions de cet Ennemi, quels que soient ses motivations et ses buts. Peu importe que la fin soit « bonne », elle ne justifie pas des moyens illégaux ⁴.

La proposition « la fin justifie les moyens » est certainement intolérable si on la pose comme énoncé général — mais il en va de même de sa contradictoire. Dans la pratique politique radicale, les fins relèvent d'un monde différent, voire antagoniste, de l'univers établi du discours et du comportement. Mais les moyens, eux, appartiennent à cet univers, et c'est lui qui les juge suivant ses propres critères, c'est-à-dire

4. On trouvera un terrible exemple de ce langage insensé, qui abolit non seulement la signification des mots, mais la notion même d'humanité, dans un reportage du *New York Times* (5 septembre 1967), dont nous citons quelques passages :

« Cet après-midi-là, dans une jolie rue de l'East Side à Milwaukee, assis sous l'auvent de sa maison de style espagnol, son chien de chasse Holly à ses pieds, le juge de comté Christ Seraphin se répandait en commentaires acerbes sur les mille personnes qui devant son jardin manifestaient pour la défense des droits civils...

« — Je les trouve vraiment dérangeants, dit-il en regardant les manifestants. Vous ne trouvez pas qu'ils sont trop bruyants ? Impossible de se reposer tranquillement chez soi ; j'ai pourtant payé ma maison assez cher ! »

« Sur le révérend James E. Croppi, le prêtre catholique qui dirige les manifestants, le juge Seraphin ne mâche pas ses mots : « C'est un criminel avéré ; les tribunaux l'ont condamné deux fois comme fauteur de trouble. »

« Comme le bruit de la manifestation s'était éloigné, le juge Seraphin poussa un soupir de soulagement et reprit sa lecture (*Histoire du peuple juif*, par Abram Leon Sacher, recteur de l'université de Brandeis) ; mais les manifestants ne tardèrent pas à revenir.

« — Ces gens-là, dit le juge Seraphin, parlant cette fois de son livre, on les a brûlés dans des fours crématoires, et ils sont restés dignes jusqu'au bout. Jamais ils ne se sont laissés aller à des manifestations ; il n'y a pas sur la terre de peuple plus respectueux des lois. »

Magnifique raccourci de la Loi et de l'Ordre : c'est être respectueux des lois que de se rendre au four crématoire « sans manifester » ; en revanche, ceux qui manifestent pour éviter que se répètent les horreurs des camps de concentration, ceux-là sont des « fauteurs de trouble », et le prêtre qui dirige ce mouvement est un « criminel ». Ce non-sens éclate dans le nom du juge : Christ Seraphin.

précisément suivant les critères mis en cause par les fins de ces moyens. Supposons par exemple une action qui vise à mettre fin aux crimes contre l'humanité que l'on commet au nom d'un prétendu intérêt national, et dont les moyens soient des actes de désobéissance civile organisée. Suivant la loi et l'ordre établis, ce ne sont pas les crimes concernés qui seront punis et condamnés comme crimes, mais au contraire la tentative d'y mettre un terme; cette tentative est ainsi jugée selon les critères mêmes qu'elle met en cause. La société existante définit toute action transcendante selon ses propres termes : procès d'autovalidation, parfaitement légitime, et même indispensable à cette société : c'est l'un des droits les plus importants du Souverain que d'établir pour chaque mot la définition qui sera appliquée ⁵.

La linguistique politique : c'est la cuirasse de l'ordre établi. En développant son langage propre, l'opposition radicale proteste, de façon spontanée et inconsciente, contre l'une des plus efficaces « armes secrètes » de domination et de diffamation. Le langage de la Loi et de l'Ordre établis, qui est celui des tribunaux et de la police, n'est pas une simple expression de la répression, mais bien cette répression en personne ⁶.

5. « Nous contestons une culture qui donne la suprématie au langage parlé. Ce langage élaboré par la classe bourgeoise est un signe d'appartenance à cette classe. Mais ce langage qui est le fait d'une minorité d'individus s'impose à tous comme le seul mode de communication valable... Le langage n'est pas seulement un moyen de communication, c'est aussi et surtout un mode d'appréhension de la réalité, celui tout formel et tout intellectuel que peut se permettre une classe détachée par ses privilèges économiques des conflits et des contradictions de la vie sociale. » (Extrait de *Majuscule*, organe de liaison de la faculté de Lyon, 29 mai 1968. Cité dans *Quelle Université? Quelle société? op. cit.*, pp. 45-46.)

6. Il est rare que les journaux respectables se montrent conscients de cette situation et de ce qu'elle implique. L'article de David

Ce langage, loin de se borner à définir l'Ennemi et à le condamner, le *constitue*, et l'Ennemi ainsi créé n'apparaît pas tel qu'il est en réalité, mais tel qu'il faudrait qu'il soit pour pouvoir remplir la fonction que lui attribue l'ordre établi. Ici, la fin justifie les moyens : les crimes cessent d'être des crimes s'ils servent à la protection et à l'extension du « Monde libre ». Cette diffamation linguistique *a priori* frappe d'abord l'Ennemi extérieur : défendre son pays, sa maison, ou seulement sa vie, devient un crime, le crime suprême, qui mérite le châtement suprême. Bien avant que les forces spéciales — ou moins spéciales — soient physiquement entraînées à tuer, à incendier et à torturer, leurs corps et leurs esprits sont désensibilisés et ne voient, n'entendent, ne sentent plus désormais en

S. Broder dans *The Los Angeles Times* (1^{er} octobre 1968) n'en est que plus stupéfiant; on y trouve en effet les passages suivants :

« La destruction systématique du sens et de la substance des mots est une forme de subversion qui échappe à toute mesure légale. Nos politiciens n'en sont pas les seuls responsables. Quand on s'est habitué à entendre parler de violents combats dans la « zone démilitarisée », ou de blessés graves à la suite d'une « manifestation non violente », on n'est pas loin de perdre son bon sens.

« On admet que toute campagne électorale s'accompagne d'excès rhétoriques; mais cette année les candidats se sont livrés à une véritable débauche de langage. Par exemple, les mots « loi », « ordre », « paix », sont essentiels au vocabulaire des citoyens d'un pays libre. Mais ils ont perdu leur sens à mesure qu'on les chargeait de significations émotionnelles supplémentaires...

« Cependant, l'expérience démocratique américaine reposait sur une société où certains concepts abstraits étaient compris de tous : s'ils n'avaient pas fait partie du vocabulaire de chacun, jamais on n'aurait pu tenter d'établir le système démocratique.

« Par exemple, Jefferson pouvait espérer être compris lorsqu'il écrivait : « Nous tenons pour évidentes les vérités suivantes : tous les hommes sont égaux par nature; leur créateur leur a conféré certains droits inaliénables, notamment le droit à l'existence, à la liberté et au bonheur. »

« Il est impossible de concrétiser les concepts qui précèdent, il est nécessaire de les définir.

« Et quand les mots perdent leur signification, quand le code écrase le message, un système de gouvernement tel que le nôtre peut devenir impraticable. »

l'Autre un être humain, mais une bête — une bête pourtant qui mérite une punition absolue. Ce mécanisme linguistique se répète constamment : chacun sait qu'au Vietnam sont perpétrés des « crimes typiques de la violence communiste » contre les « opérations stratégiques » américaines; les Rouges ont l'audace de « déclencher une attaque par surprise » (sans doute sont-ils censés l'annoncer préalablement et agir à découvert), ou celle de « se dégager d'une souricière fatale » (dans laquelle sans doute ils auraient dû rester). Le Vietcong attaque les cantonnements américains « en pleine nuit » et tue des « garçons américains » (apparemment, les Américains n'attaquent qu'au grand jour, respectent le sommeil de l'ennemi, et se gardent bien de tuer des garçons vietnamiens). Le massacre, en Indonésie, de centaines de milliers de communistes, était « impressionnant » — un « taux de massacre » identique, mais en sens inverse, n'aurait probablement pas été qualifié du même terme. La présence de troupes américaines en Asie du Sud-Est représente pour les Chinois une menace « idéologique », mais il va sans dire que la présence de troupes chinoises en Amérique centrale ou en Amérique du Sud serait une menace réelle, et pas seulement idéologique, pour les États-Unis.

Cet univers linguistique, qui intègre l'Ennemi (en tant qu'*Untermensch*) à la routine du discours quotidien, seule l'action peut le transcender. Car la violence est inscrite dans la structure même de notre société : c'est elle qui apparaît dans l'agressivité accumulée qui préside à toutes les activités du capitalisme des monopoles, dans l'agression légale qui a lieu sur nos grandes routes, dans notre agression nationale,

d'autant plus brutale apparemment qu'elle choisit comme victimes les damnés de la terre — c'est-à-dire ceux qui n'ont pas encore été civilisés par le monde libre et le capital. La mobilisation de cette agressivité ranime des forces psychiques archaïques, pour les mettre au service des besoins économique-politiques du système : l'Ennemi, ce sont tous ces gens sales et infestés de vermine, qui sont moins des hommes que des bêtes, et dont l'état contagieux (ça ne va pas plus loin que la théorie des dominos!) représente une menace pour le monde libre, pour sa propreté anesthésiée et sa santé⁷. Il faut absolument les liquider, les enfumer, les livrer aux flammes, comme des animaux venimeux; leurs jungles infestées, elles aussi, doivent être brûlées et défrichées, pour faire place à la liberté et à la démocratie. L'Ennemi dispose aussi d'une « cinquième colonne » dans le monde de la propreté : les *commies* et les hippies, et tous ceux qui leur ressemblent par leurs cheveux longs, leurs barbes, leurs pantalons sales — tous ceux qui mènent une vie trouble, et se laissent aller à des choses que rejettent tous les gens propres et ordonnés, qui restent toujours propres et ordonnés, même lorsqu'ils massacrent, incendient, ou bombardent. Jamais peut-être depuis le Moyen Age on n'a assisté à un tel retour du refoulé, qui prene la forme d'une agression organisée, à l'échelle mondiale, contre tous ceux qui sont extérieurs au système de répression : les « marginaux » du dehors et du dedans.

Face à l'ampleur et à l'intensité de cette agression

7. Cf. « Les Américains au Vietnam » (anonyme) dans *Alternatives*, université de Californie, San Diego, automne 1966; publication originale : *Das Argument*, n° 36 (Berlin, 1966); en français : *Les Temps modernes* (janvier 1966).

autorisée, la traditionnelle distinction entre violence légitime et violence illégitime devient problématique. Si l'on range dans la violence légitime tout ce que comporte la routine quotidienne des « pacificateurs » et des « libérateurs », à savoir l'exercice massif de l'incendie, de l'intoxication et des bombardements, alors il est difficile de désigner également comme violence l'action de l'opposition radicale, si peu légitime qu'elle apparaisse. Les actes illégaux que commettent les rebelles — dans les ghettos, dans les campus, dans les rues des villes — ont-ils quelque commune mesure, par leur ampleur ou leur atrocité, avec les crimes perpétrés par les forces de l'ordre au Vietnam, en Bolivie, en Indonésie, au Guatemala? Peut-on raisonnablement traiter de criminelle l'action de manifestants qui interrompent l'activité des universités, des conseils de révision, des supermarchés, ou qui bloquent la circulation automobile, pour protester contre les forces armées de la Loi et de l'Ordre, lesquelles interrompent, de façon bien plus efficace, un nombre immense d'existences humaines? Ici encore la brutalité de la réalité impose que l'on redéfinisse les termes : le vocabulaire établi exerce une discrimination *a priori* au préjudice de l'opposition — il protège l'ordre établi.

« La Loi et l'Ordre » : ces mots ont toujours eu une résonance sinistre; tout ce qui dans la force légitime est à la fois horrible et nécessaire s'y exprime et y trouve consécration. Aucune association humaine n'est possible sans une loi et un ordre, mais les associations humaines comportent des degrés de bien et de mal, qui se mesurent à la quantité de violence légitime et organisée dont la société a besoin pour se

protéger des pauvres, des opprimés et des fous : des victimes de son bien-être. Par-delà leur légitimité constitutionnelle, la mesure dans laquelle la Loi et l'Ordre peuvent légitimement demander — et commander — obéissance et soumission dépend largement de la mesure dans laquelle eux-mêmes obéissent et se soumettent aux valeurs qui sont les leurs. Peut-être ces dernières sont-elles avant tout idéologiques (ainsi les idées de liberté, d'égalité et de fraternité, que mettait en avant la bourgeoisie révolutionnaire), mais l'idéologie peut devenir une force politique matérielle et une arme pour l'opposition s'il advient que dans la réalité sociale ces valeurs sont trahies, compromises et niées. Les promesses ainsi trahies sont alors pour ainsi dire « reprises » par l'opposition, et c'est elle dès lors qui revendique la légitimité. Dans cette situation, la Loi et l'Ordre se définissent comme ce qu'il s'agit d'établir *contre* la Loi et l'Ordre établis : la société existante est devenue illégitime, illégale : elle a enfreint sa propre loi. Telle a été la dynamique de toutes les révolutions de l'histoire : on voit mal comment il serait possible maintenant de l'arrêter à jamais.

LA SOLIDARITÉ

Dans ce qui précède, nous avons essayé d'analyser l'opposition actuelle à la société telle que l'organise le capitalisme des monopoles, en nous attachant à ce contraste frappant : la révolte apparaît comme une révolte totale, radicale, mais ce radicalisme ne se fonde sur aucun appui de masse. C'est de cette situation que provient le caractère abstrait, académique, irréel, de toutes les tentatives d'évaluation, ou seulement de discussion, quant aux possibilités d'un changement radical dans le domaine du capitalisme des monopoles. Il est parfaitement absurde de rechercher les agents spécifiques du changement révolutionnaire dans les pays capitalistes avancés. Les forces révolutionnaires surgiront au cours même du processus de changement ; c'est à la pratique politique que revient de transformer le virtuel en réel. Et, pas plus que la théorie critique, la pratique politique ne peut se fonder sur une conception de la révolution qui date du XIX^e siècle ou du début du XX^e, et qui n'est plus valable aujourd'hui, si ce n'est dans une grande partie du Tiers Monde : l'idée de la « prise du pouvoir » par un soulèvement de masse, sous la direction d'un parti révolutionnaire, avant-garde d'une classe révolutionnaire, et qui mettrait en place un nouveau pouvoir central pour amor-

cer les changements sociaux fondamentaux. Même dans les pays industriels où un puissant parti de type marxiste a organisé les masses exploitées, la stratégie ne repose plus sur cette notion — comme cela apparaît clairement dans la politique à long terme des « fronts populaires » telle que la pratiquent les communistes. Et cette conception est absolument inapplicable aux pays dans lesquels la classe ouvrière a été intégrée suivant des processus structuraux de nature politique ou économique (maintien d'une forte productivité; vaste étendue du marché; néo-colonialisme; démocratie administrée), et où les masses elles-mêmes constituent des forces conservatrices et stabilisatrices. C'est le pouvoir même de cette société qui a renouvelé les modalités et les dimensions du changement radical.

Cette société a depuis longtemps dépassé le niveau de développement où elle pouvait croître sur la base de ses propres ressources et de son propre marché, en commerçant de façon normale avec d'autres zones. Elle s'est transformée en un pouvoir impérialiste qui, soit par la pénétration économique et technique, soit par l'intervention militaire ouverte, a transformé de vastes régions du Tiers Monde en ses dépendances. Par rapport à l'impérialisme classique de la période précédente, sa politique se distingue par l'emploi efficace de ses conquêtes économiques et techniques, d'une part, et par le caractère politique et stratégique de ses interventions, de l'autre : les impératifs de la lutte mondiale contre le communisme passent avant ceux qui concernent la rentabilité des investissements. De toute façon, l'évolution de l'impérialisme fait que le développement du Tiers Monde relève de la dynamique du « Premier Monde », et que les forces de

changement dans celui-là ne sont pas étrangères à celui-ci; le « prolétariat externe » est un facteur fondamental pour le changement virtuel dans l'empire du capitalisme des monopoles. Ici, les facteurs historiques de la révolution coïncident : ce prolétariat, essentiellement agraire, supporte la double agression des classes dominantes indigènes et des métropoles étrangères. Les pauvres n'ont pas de bourgeoisie libérale qui s'allie à eux et lutte à leurs côtés. Tenus dans un état abject de frustration matérielle et mentale, ils sont à la merci de dirigeants politiques autoritaires. Comme la population rurale, soit la grande majorité, est hors d'état d'organiser au niveau politique une action concertée qui puisse menacer la société existante, le combat de libération sera essentiellement un combat militaire, fondé sur le soutien des populations locales, et sur les avantages d'un terrain où les méthodes traditionnelles de répression sont inapplicables. De cette situation naîtra nécessairement une guerre de guérilla. Telle est la grande chance offerte aux forces de libération — tel est aussi le grand danger qui les guette; aucun pouvoir ne tolérera que se reproduise l'exemple de Cuba : il emploiera des armes et des méthodes de répression de plus en plus efficaces, et dans cette tâche les dictatures indigènes seront assurées d'un soutien accru de la part des métropoles capitalistes. Ce serait du romantisme que de sous-estimer la force de cette alliance fatale, et sa résolution de s'opposer à toute subversion. Il ne semble pas que ce soient les caractéristiques du terrain, ni l'inimaginable résistance des hommes et des femmes du Vietnam, ni des considérations d'« opinion mondiale », mais bien la crainte des autres puis-

sances nucléaires, qui ont empêché jusqu'à présent que les armes nucléaires ou semi-nucléaires soient utilisées contre un peuple, contre un pays entier.

Dans ces circonstances, les conditions préalables à la libération doivent se manifester dans les pays capitalistes avancés. Seul l'affaiblissement interne des super-puissances pourra finalement les empêcher de financer et d'équiper la répression dans les pays les moins avancés. Les Fronts nationaux de libération constituent une menace pour l'existence de l'impérialisme; non seulement au niveau matériel, mais aussi sur le plan idéologique, ils représentent le catalyseur du changement. La révolution cubaine, le Vietcong, ont mis en évidence ce qu'il est possible de faire; il existe une moralité, une humanité, une volonté, une foi, qui sont capables de résister à la gigantesque puissance technique et économique de l'expansion capitaliste, et de la faire reculer. Bien plus que de l'« humanisme socialiste » du jeune Marx, c'est de cette violente solidarité dans la défense, de ce socialisme élémentaire dans l'action, que le radicalisme de la Nouvelle Gauche a tiré sa forme et sa substance; ici encore (au niveau de l'idéologie), la révolution externe joue un rôle fondamental dans l'opposition intérieure des métropoles capitalistes. Toutefois, cette force exemplaire, cette puissance idéologique de la révolution extérieure ne peuvent porter de fruits que si le système capitaliste commence à perdre sa structure interne et sa cohésion. La chaîne d'exploitation doit rompre à son maillon le plus fort.

Le capitalisme des monopoles n'est pas à l'abri d'une crise économique. La part énorme de la « défense » dans l'économie, outre son poids croissant pour le

contribuable, est aussi pour une bonne part à l'origine du rétrécissement des marges de profit. L'opposition croissante à la guerre du Vietnam rend nécessaire une profonde reconversion de l'économie, et cela risque d'entraîner un accroissement du chômage — sous-produit du progrès technique et de l'automatisation. La création « pacifique » de débouchés supplémentaires à la productivité des métropoles se heurterait à une résistance accrue dans le Tiers Monde ainsi qu'à la rivalité et à la concurrence de la zone soviétique. Pour résorber le chômage et maintenir les taux de profit à un niveau satisfaisant, il faudrait stimuler la demande à une vaste échelle, et par là réactiver également la compétition et la lutte pour l'existence : le gaspillage, la désuétude planifiée des produits, la part des travaux ou services parasites et absurdes, devraient pour cela prendre une importance accrue. Cette croissance du secteur parasite dans l'industrie entraînerait une augmentation du niveau de vie, qui pourrait mener les revendications salariales jusqu'à un point de non-retour pour le capital. Mais les tendances structurales qui gouvernent le développement du capitalisme ne garantissent nullement que le durcissement de la lutte de classes aboutira à une action politique organisée, et finalement à une révolution socialiste. Certes, un État d'abondance de type capitaliste, si avancé soit-il, restera une société de classes, donc un État dominé par les conflits d'intérêt entre les classes. Mais, tant que le pouvoir de l'État n'aura pas été détruit, les forces d'intégration et de répression du système maintiendront la lutte de classes dans le cadre du capitalisme. L'introduction de l'économie dans la lutte politique radicale serait alors moins la

cause que la conséquence du changement. Ce changement lui-même se ferait selon un processus diffus, instructuré, inorganisé, de désintégration générale, tel qu'une crise du système pourrait le faire naître en renforçant la résistance à la répression non seulement politique, mais aussi mentale, que la société impose. La contradiction de plus en plus flagrante entre les ressources disponibles pour la libération et leur utilisation en vue de perpétuer la servitude donnerait à ce processus une allure de démence qui ébranlerait les routines quotidiennes, le conformisme répressif et la rationalité sur lesquels repose le fonctionnement de la société.

Brusque refus de la discipline de travail, relâchement de l'effort individuel, désobéissance généralisée aux règles et aux lois, grèves sauvages, boycotts et sabotages, insoumission gratuite, telles pourraient être les expressions de la dissolution de la moralité sociale. La violence qui est inscrite dans le système répressif peut soudain échapper au contrôle, ou rendre nécessaire des contrôles de plus en plus totalitaires.

Toute administration technocratique et politique, si totalitaire qu'elle soit, dépend pour son fonctionnement de ce qu'on appelle généralement le « sens moral » : une certaine attitude (relativement) « positive » de la population opprimée à l'égard de l'utilité du travail et du caractère nécessaire des mesures répressives qu'implique l'organisation sociale du travail. Dans toute société il faut que la population jouisse d'un « bon sens » à peu près constant et calculable, ce bon sens étant défini comme le fonctionnement régulier et socialement coordonné de l'esprit comme du corps — surtout pendant le travail, dans les magasins, dans les bureaux; mais aussi dans le

domaine des loisirs et de la détente. En outre, il est extrêmement important pour une société que les individus aient foi en leurs propres croyances (ce qui d'ailleurs fait partie de ce « bon sens » nécessaire); et qu'ils aient foi en la valeur opératoire des valeurs sociales. L'opérationnalisme est un supplément absolument indispensable aux forces de cohésion que représentent le désir et la crainte.

Or, ce sont précisément ce sens moral et ces valeurs opératoires — indépendamment de leur validité idéale — qui risquent de disparaître face aux contradictions qui se développent dans la société. On verrait alors s'étendre non seulement l'insatisfaction et le malaise, mais encore l'inefficacité, la résistance au travail, le refus d'agir, la négligence, l'indifférence — tous facteurs de disfonctionnement qui ne manqueraient pas d'atteindre profondément un appareil à tel point centralisé et coordonné qu'une défaillance locale peut aisément affecter de vastes secteurs de l'ensemble. Certes, il s'agit là de facteurs subjectifs, mais qui pourraient avoir une efficacité matérielle s'ils s'ajoutaient aux tensions objectives, de nature économique et politique, auxquelles le système devra faire face à l'échelle mondiale. Alors, et seulement alors, se constituerait un climat politique dans lequel un appui de masse pourrait s'offrir aux nouvelles formes d'organisation qui seront nécessaires pour diriger le combat.

Nous avons indiqué les tendances qui menacent la stabilité de la société impérialiste, et souligné à quel point les mouvements de libération dans le Tiers Monde intéressent le développement ultérieur de cette société; mais ce développement est affecté bien

plus gravement encore par la dynamique de la « coexistence pacifique » avec les vieilles nations socialistes de la zone soviétique. Sous plusieurs aspects des plus importants, cette coexistence a contribué à stabiliser le capitalisme : le « communisme international » a été l'Ennemi qu'il eût fallu inventer s'il n'avait existé — Ennemi dont la puissance justifiait l' « économie de défense » et la mobilisation de la population au nom de l'intérêt national. De plus, en tant qu'Ennemi de *tout* le capitalisme, le communisme a permis la constitution d'un intérêt commun, par-delà les dissensions et les conflits intercapitalistes. Enfin, et ce n'est pas moins important, l'opposition interne dans les pays capitalistes avancés a gravement souffert du développement répressif du socialisme stalinien, qui n'a pas donné du socialisme une idée particulièrement attirante.

Cette image du socialisme devait plus tard se modifier, après la rupture de l'unité communiste : triomphe de la révolution cubaine, guerre du Vietnam, « révolution culturelle » chinoise. Il est apparu qu'il était possible de construire le socialisme sur une base véritablement populaire, sans recourir à une bureaucratisation de type stalinien, et que l'impérialisme risquait de répondre par une guerre nucléaire à l'apparition d'un pouvoir socialiste de cette sorte : ainsi s'est créé comme un intérêt commun entre la Russie soviétique et les États-Unis.

En un sens, il s'agit vraiment d'une communauté d'intérêt des « nantis » contre les moins nantis, des Anciens contre les Nouveaux. La politique « collaborationniste » de l'Union soviétique impose la perpétuation d'une politique de pouvoir, qui rend de moins en moins probable que les institutions fondamentales

de la société soviétique (abolition de la propriété privée, contrôle collectif des moyens de production : planification de l'économie) puissent assurer le passage à une société libre sans une subversion des fondements existants. Et pourtant, la dynamique même de l'expansion impérialiste situe l'Union soviétique dans le camp adverse : la résistance efficace du Vietnam, la protection de Cuba, seraient-elles possibles sans l'aide de la Russie?

Quoi qu'il en soit, s'il est vrai que nous rejetons la thèse catégorique suivant laquelle la convergence d'intérêts l'emporte — au moins de façon temporaire — sur le conflit entre capitalisme et socialisme soviétique, nous ne pouvons pas minimiser la différence essentielle entre ce dernier et les récentes tentatives historiques de construction du socialisme par le développement, par la création d'une solidarité authentique entre l'avant-garde et les anciennes victimes de l'exploitation. Peut-être la réalité diffère-t-elle considérablement de l'idéal; mais il reste que, pour toute une génération, les idées de « liberté », de « socialisme », de « libération », sont inséparables de Fidel, du Che, et des guérilleros. Non que leur combat révolutionnaire puisse servir de modèle à la lutte dans les métropoles; mais ce qui faisait la vérité de ces idées s'est réincarné dans la lutte quotidienne d'hommes et de femmes qui voulaient une existence digne d'un être humain : une existence nouvelle.

On nous demandera encore de définir l'« alternative concrète ». Si on s'attend à une description précise des institutions spécifiques et des relations qui seront celles de la société nouvelle, c'est là une absurdité : il est impossible de les déterminer *a priori*;

elles se constitueront suivant la méthode des essais et erreurs, au cours même du développement de la nouvelle société. S'il était possible dès aujourd'hui de former de la société nouvelle un concept concret, elle ne serait plus « nouvelle » : ses possibilités sont trop « abstraites » — c'est-à-dire extérieures à l'univers établi et incompatibles avec lui — pour qu'on puisse les exprimer en fonction de cet univers. Toutefois, on ne peut pas rejeter la question en alléguant que ce qui compte aujourd'hui c'est de détruire l'état de choses ancien et toutes les formes existantes de pouvoir, pour ouvrir la voie à la réalité nouvelle. Il est un fait essentiel dont cette réponse ne tient pas compte : ancien ne signifie pas simplement mauvais; c'est de l'état de choses ancien que les gens tirent leurs moyens de subsistance, et ils y sont fortement intéressés. Il peut y avoir des sociétés bien pires, et il en existe aujourd'hui même. Le système du capitalisme des monopoles est en droit de réclamer, de ceux qui travaillent à le remplacer, qu'ils justifient leur entreprise.

Mais ceux qui demandent une description concrète de la société nouvelle peuvent se justifier d'une autre façon encore. Toute la force de la pensée négative lui vient de son fondement empirique : la condition humaine dans la société telle qu'elle est actuellement donnée et les possibilités « données » de transcender cette condition et d'élargir le domaine de la liberté. En ce sens, et en vertu même de ses concepts propres, la pensée négative peut être dite « positive », en tant que visée et compréhension d'un futur qui dans l'immediat est « endigué ». Par rapport à cet endiguement — aspect important de la politique générale d'endiguement que pratiquent les sociétés établies —,

le futur apparaît comme libération possible. Or, ce n'est pas là la seule possibilité qui s'offre : le présent contient également celle d'une longue période de barbarie, comportant ou non une destruction nucléaire. La pensée négative, et la *praxis* qui s'en inspire, représentent un effort positif, affirmatif, pour empêcher cette absolue négativité.

On sait assez quelles seront les institutions premières, fondamentales, de la libération, et leur concept est suffisamment concret : propriété collective, contrôle et planification collectifs des modes de production et de la répartition des ressources. Il s'agit là d'un fondement, condition nécessaire mais non suffisante de la société nouvelle : grâce à lui il sera possible d'employer toutes les ressources disponibles à l'abolition de la misère, ce qui est un préalable absolu à la transformation de la quantité en qualité, c'est-à-dire à la construction d'une réalité accordée à la sensibilité et à la conscience nouvelles. Ce but implique que soit rejetée toute politique de reconstruction, si révolutionnaire soit-elle, qui ne pourrait éviter de perpétuer (ou d'introduire) les mécanismes des sociétés asservies et de leurs besoins. La meilleure expression de cette erreur politique se trouve peut-être dans la formule « rattraper, et dépasser, le niveau de production des pays capitalistes avancés ». Cette formule n'est pas mauvaise par l'accent qu'elle met sur le développement rapide des conditions matérielles, mais par le modèle qu'elle propose à ce développement, et qui implique un refus de la nouveauté — de la différence qualitative. Ce n'est pas en rattrapant le plus rapidement possible la productivité capitaliste que l'on pourra créer cette différence qualita-

tive, mais bien plutôt en renouvelant les modalités et les fins de la production — « renouveler » ne se rapportant pas seulement (peut-être même pas du tout) aux innovations techniques ou aux rapports de production, mais indiquant avant tout une différence dans les besoins des hommes et dans les relations humaines à l'intérieur du travail nécessaire à la satisfaction de ces besoins. Ces relations nouvelles résulteraient d'une *solidarité* « biologique » quant au travail et à son but, par où s'exprimerait une harmonie réelle entre les besoins et les buts de la société et ceux de l'individu, entre une nécessité admise par l'individu et son libre développement — soit très précisément l'inverse de cette harmonie administrée et imposée que l'on a organisée dans les pays capitalistes (et socialistes?) avancés. Ce que les jeunes radicaux trouvent à Cuba, c'est une image de cette solidarité comme force élémentaire, instinctuelle, créatrice.

Toutes les formes de solidarité et de coopération ne sont pas libératrices; le fascisme et le militarisme ont eux aussi développé une certaine solidarité, et terriblement efficace. La solidarité socialiste est autonomie : l'autodétermination commence chez soi pour chacun — c'est-à-dire pour chaque Je, et pour le Nous que ce Je choisit. Et cette fin doit apparaître dans les moyens de l'atteindre : dans la stratégie de ceux qui, à l'intérieur de la société établie, travaillent à la création de la nouvelle société. Si les rapports de production socialistes doivent constituer un nouveau mode de vie, une nouvelle Forme de vie, alors leur valeur existentielle doit se manifester dès maintenant dans la lutte pour leur réalisation. Dans cette lutte ne doit plus exister aucune forme d'exploitation : ni

dans le combat lui-même ni dans les relations individuelles de ceux qui luttent. La compréhension et l'affection mutuelle, la conscience instinctive de ce qui est mauvais, mensonger, hérité de l'oppression, seraient alors les signes de l'authenticité de la révolte. Bref, les traits économiques, politiques et culturels d'une société sans classes doivent devenir les besoins fondamentaux de ceux qui luttent pour cette société. C'est par cette intervention du futur dans le présent, par cette profondeur de la révolte, que s'explique en dernière analyse son incompatibilité avec les formes traditionnelles de la lutte politique. Le nouveau radicalisme se refuse autant à une organisation centralisée et bureaucratique de type communiste qu'à une organisation semi-démocratique et libérale. Il y a dans cette révolte une part importante de spontanéité et même d'anarchisme; c'est ainsi que la nouvelle sensibilité, dirigée contre la domination, se manifeste comme conscience et sentiment de ce fait, que la joie d'être libre, le besoin d'être libre, doivent précéder la libération. D'où l'aversion à l'égard des leaders désignés d'avance, des apparatchiks de toute sorte, et de tous les politiciens, fussent-ils de gauche. L'initiative doit revenir à des groupes restreints, diffus, autonomes, doués d'une grande mobilité et d'une grande souplesse.

Certes, à l'intérieur de la société répressive, contre son appareil omniprésent, la spontanéité ne peut pas constituer par elle-même une force révolutionnaire radicale. Elle ne pourrait le devenir qu'à la suite d'une prise de conscience, d'une éducation et d'une pratique politiques — et, en ce sens, elle serait bien le résultat d'une organisation. L'élément anarchiste est un fac-

teur essentiel dans la lutte contre la domination, facteur qu'il faut intégrer dans l'action politique immédiate, mais en le disciplinant, et qui sera libéré et *aufgehoben* lorsque les buts du combat seront atteints. Si on lui confiait la construction des institutions révolutionnaires essentielles, cette sensibilité nouvelle, hostile à toute répression et à toute domination, empêcherait une prolongation excessive de la « première phase » — celle où l'on développerait les forces productives de façon autoritaire et bureaucratique. Il serait alors aisé à la société nouvelle d'atteindre un niveau où elle pourrait définitivement mettre fin à la misère — niveau qui pourrait se situer bien au-dessous de la productivité capitaliste, fondée de manière obscène sur l'opulence et le gaspillage. Alors, l'évolution pourrait tendre vers une culture accordée aux sens, bien différente de cette grisaille qui caractérise les sociétés socialistes d'Europe de l'Est. On pourrait réorienter la production sans tenir compte du Principe de Rendement et de sa rationalité apparente; le travail socialement nécessaire servirait à bâtir un univers esthétique, et non plus répressif : des parcs et des jardins plutôt que des autoroutes ou des parcs de stationnement, des zones consacrées au repos plutôt qu'à une détente et à une distraction de masse. Une telle redistribution du travail (temps de travail) socialement nécessaire, qui est incompatible avec toutes les formes de société qui obéissent aux principes de profit et de rendement, modifierait peu à peu toutes les dimensions de la société et ferait émerger le Principe esthétique comme Forme du Principe de Réalité : une culture fondée sur la réceptivité, et qui, partant des réalisations de la civilisation industrielle,

commencerait de mettre fin à la perpétuation de sa productivité.

Il n'y aurait pas retour à un niveau antérieur de civilisation, mais à un imaginaire *temps perdu* de la vie réelle de l'humanité : on tendrait vers un stade de civilisation où l'homme aurait appris à se demander pour quoi, ou pour qui, il organise sa société : un stade où il pourrait apporter une trêve et, peut-être un terme, à cette incessante lutte pour l'existence qui se déroule à une échelle de plus en plus vaste — considérant à quoi ont abouti des siècles de misère et de carnage, et décidant que c'en est assez, qu'il est temps de jouir de ce qu'il possède, de ce qu'il sait reproduire moyennant un minimum de travail aliéné. Le progrès technique n'en serait pas arrêté ni réduit, mais il perdrait ceux de ses caractères qui perpétuent la sujétion de l'homme à l'appareil répressif et l'intensification de la lutte pour l'existence : travailler plus fort, pour obtenir en plus grande quantité des marchandises qu'il sera ensuite nécessaire d'écouler. En d'autres termes, ce qui serait conservé, c'est « l'électricité » sans aucun doute, et toutes les réalisations techniques qui sont propres à faciliter et à protéger l'existence : la mécanisation, qui libère du temps et de l'énergie humaine, la standardisation, celle du moins qui élimine les services « personnalisés » et parasites, non celle qui les multiplie par la création incessante de nouveaux gadgets et de nouveaux signes de l'opulence de l'exploitation. Suivant les critères de celle-ci (et uniquement suivant ces critères), ce serait là sans nul doute une régression, mais il n'y a pas de liberté possible pour l'homme s'il n'est libéré de la domination qu'exerce sur lui la marchandise,

La construction d'une société libre créerait de nouvelles motivations pour le travail. Dans les sociétés d'exploitation, le prétendu instinct de travail consiste avant tout en la nécessité introjectée de gagner sa vie par un comportement productif — cette introjection pouvant être plus ou moins efficace. Mais la véritable tendance des pulsions de vie est de donner à l'existence plus d'unité et de valeur; sublimées de façon non répressive, elles pourraient fournir l'énergie libidinale nécessaire à la construction d'une réalité où aucune exploitation ne rendrait plus nécessaire la répression du Principe de Plaisir. Les « motivations » se trouveraient alors inscrites dans la structure instinctuelle de l'homme, dont la sensibilité serait capable de distinguer, de façon « biologique », le beau et le laid, le calme et le bruit, la tendresse et la brutalité, l'intelligence et la stupidité, la joie et la simple distraction — et de rapporter ces distinctions à l'opposition entre liberté et esclavage. Dans sa dernière conception théorique, Freud reconnaît dans les instincts érotiques des instincts de travail — travail pour la création d'un milieu accordé aux sens. Dans la société, la libération de cet instinct de travail s'exprimerait comme coopération : celle-ci, fondée sur la solidarité, présiderait à l'aménagement du domaine de la nécessité, et au développement du domaine de la liberté. Il existe une réponse à la question que se posent tant d'hommes de bonne volonté : Que feraient les gens dans une société libre? La réponse qui, à mon sens, va au cœur de la question, c'est une fillette noire qui l'a donnée : Pour la première fois dans notre vie, nous serons libres de penser à ce que nous ferons.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE.	7
INTRODUCTION.	II
CHAPITRE I. — Sur les fondements biologiques du socialisme	17
— II. — La nouvelle sensibilité	37
— III. — Une période de transition pour les forces subversives.	69
— IV. — La solidarité	105

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER
LE 31 MARS MIL NEUF CENT
SOIXANTE-DIX SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE FLOCH, A MAYENNE,
ET INSCRIT DANS LES REGISTRES DE
L'ÉDITEUR SOUS LE NUMÉRO 798

(9447)