

HERBERT MARCUSE

CONTRE-RÉVOLUTION ET RÉVOLTE

TRADUIT DE L'ANGLAIS
PAR DIDIER COSTE

ÉDITIONS DU SEUIL
*27, rue Jacob, Paris VI**

Titre original : *Counterrevolution and revolt.*

© 1972, Herbert Marcuse.

© 1973, Editions du Seuil, pour la traduction française.

La citation originale de Brecht a été reproduite grâce
à l'aimable autorisation de son éditeur allemand,
Suhrkamp Verlag.

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

*Pour Inge,
encore
et encore.*

NOTE DU TRADUCTEUR

Scrupule. Dans une certaine mesure — celle de la pratique de la traduction en ce qu'elle implique communicabilité immédiate — nulle œuvre, si définitive soit-elle, ne peut être *traduite* que dans un état actuel du langage. On voudra donc bien considérer comme tout provisoires quelques panneaux de signalisation importés, tels que « cols bleus », *Establishment*, ou parfois *media*. L'impérialisme lexical s'y dénonce autant qu'il y rayonne.

1. LA GAUCHE SOUS LA CONTRE-RÉVOLUTION

I

Le monde occidental a atteint un nouveau stade de développement : pour se défendre, le système capitaliste doit à présent organiser la contre-révolution à l'intérieur et hors de ses frontières. En ses manifestations extrêmes, celle-ci recourt aux horreurs du régime nazi. En Indochine, en Indonésie, au Congo, au Nigeria, au Soudan, ce sont d'authentiques massacres qui déciment toutes les populations qualifiées de « communistes » ou en révolte contre des gouvernements asservis aux nations impérialistes. Dans les pays d'Amérique latine soumis à des dictatures fascistes et militaires, une cruelle persécution s'est généralisée. La torture est devenue un instrument normal d'« enquête » un peu partout dans le monde. On retrouve, au faite de la civilisation occidentale, les atrocités des guerres de religion, et les armes des pays riches qui affluent sans cesse vers les pays pauvres servent à étouffer indéfiniment leur libération nationale et sociale. Là où a succombé la résistance des pauvres, des étudiants mènent la lutte contre la soldatesque et la police ; par centaines, ces étudiants vont à la boucherie, on les gaze, on jette sur eux des grenades, on les emprisonne. Pour l'ouverture des jeux Olympiques de Mexico, on pourchasse trois cents d'entre eux dans les rues en leur tirant dessus. Aux États-Unis, ils sont encore en

première ligne de la protestation radicale : les tueries de Jackson State et de Kent State témoignent de leur rôle historique. Cette protestation, des militants noirs la paient de leur vie : Malcolm X, Martin Luther King, Fred Hampton, George Jackson. La nouvelle composition de la Cour suprême institutionnalise les progrès de la réaction. Et l'assassinat des Kennedy montre que même les libéraux ne sont pas à l'abri s'ils sont jugés trop libéraux...

La contre-révolution est largement préventive en général ; dans le monde occidental, elle l'est exclusivement. Il n'y a pas ici de révolution récente à détruire, aucune non plus en perspective. Or, c'est pourtant la peur de la révolution qui unit les intérêts et lie les diverses phases et formes de la contre-révolution. Elle couvre toute la gamme, de la démocratie parlementaire à la dictature avouée en passant par l'Etat policier. Le capitalisme se réorganise pour affronter la menace d'une révolution qui serait la plus radicale de toutes les révolutions historiques. Qui serait vraiment la première révolution *historique mondiale*.

La chute de la superpuissance capitaliste serait de nature à précipiter l'effondrement des dictatures militaires du tiers monde, entièrement dépendantes de cette superpuissance. Elles ne seraient pas remplacées par le gouvernement d'une bourgeoisie « libérale » — qui, dans la plupart de ces pays, accepte des liens néo-coloniaux avec la puissance étrangère — mais par celui des mouvements de libération qui se sont engagés à introduire les changements radicaux, depuis longtemps nécessaires, de l'ordre social et économique. Les révolutions chinoise et cubaine auraient la voie libre, elles seraient délivrées d'un blocus asphyxiant et de la nécessité, non moins étouffante, d'entretenir un appareil défensif sans cesse plus onéreux. Le monde soviétique pourrait-il rester longtemps indemne, serait-il capable, si peu de temps que ce soit, d'« endiguer » une telle révolution ?

Qui plus est, dans les pays capitalistes eux-mêmes, la

révolution serait *qualitativement* différente de ses devancières avortées (différence plus ou moins prononcée selon l'inégal développement du capitalisme). En ses tendances les plus avancées, elle pourrait briser le continuum répressif qui lie encore, par concurrence, la reconstruction socialiste au progrès capitaliste. Sans cette effroyable concurrence, le socialisme pourrait surmonter le fétichisme des « forces productives ». Il pourrait réduire petit à petit la subordination de l'homme aux instruments de son travail, diriger la production vers l'élimination du travail aliéné, tout en évitant le gaspillage et l'esclavage engendrés par les facilités de la société de consommation capitaliste. Les individus, n'étant plus condamnés à l'agressivité et à la répression forcées de la lutte pour l'existence, seraient ainsi à même de créer un environnement technique et naturel qui cesserait de perpétuer la violence, la laideur, l'ignorance et la brutalité.

Sous-jacente à ces traits familiers d'un socialisme encore à venir, on trouve l'idée du socialisme conçu lui-même comme une *totalité* qualitativement différente. L'univers socialiste est aussi un univers moral et esthétique : le matérialisme dialectique comprend l'idéalisme parmi les éléments de sa théorie et de sa pratique. Les besoins matériels dominants et leur satisfaction sont modelés — et contrôlés — par les exigences de l'exploitation. Le socialisme doit augmenter la quantité des biens et services disponibles afin de supprimer toute pauvreté, mais la production socialiste doit en même temps changer la qualité de l'existence : changer les besoins eux-mêmes et leur satisfaction. Les facultés morales, psychologiques, esthétiques et intellectuelles, que l'on relègue aujourd'hui en un domaine culturel séparé de l'existence matérielle et placé au-dessus d'elle — quand elles ne sont pas complètement étioilées — deviendraient alors autant de facteurs de la production matérielle elle-même.

Si cette conception intégrale du socialisme commence à guider la théorie et la pratique parmi la gauche radicale, c'est qu'elle est la réponse historique au développement actuel du capitalisme. Le niveau de productivité escompté par Marx pour la construction d'une société socialiste est depuis longtemps atteint dans les pays capitalistes techniquement les plus avancés, or c'est précisément ce succès (la « société de consommation ») qui contribue à préserver les rapports de production capitalistes, à leur rallier le soutien populaire et à discréditer les motivations fondamentales du socialisme. Le capitalisme n'est pas, ne sera certainement jamais en mesure de mettre ses rapports de production en harmonie avec sa capacité technique ; la mécanisation qui pourrait progressivement éliminer du processus de production des biens matériels le facteur travail humain sonnerait finalement le glas du système ¹. Mais

1. Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropos, Paris 1968, vol. 2, p. 215. [N.d.E. : « On sait que le temps de travail — simple quantité de travail — est, pour le capital, le seul principe déterminant. Or, le travail immédiat et sa quantité cessent à présent d'être l'élément déterminant de la production, et donc de la création des valeurs d'usage. En effet, il est réduit, quantitativement, à des proportions infimes et, qualitativement, à un rôle certes indispensable, mais subalterne eu égard à l'activité scientifique générale, à l'application technologique des sciences naturelles, et à la force productive qui découle de l'organisation sociale de l'ensemble de la production (...). C'est ainsi que le capital, comme force dominante de la production, œuvre lui-même à sa dissolution. » Cf. également *ibid.*, p. 222-223 : « Le capital est une contradiction en procès. D'une part, il éveille toutes les forces de la science et de la nature ainsi que celles de la coopération et de la circulation sociales, afin de rendre la création de la richesse indépendante (relativement) du temps de travail utilisé pour elle. D'autre part, il prétend mesurer les gigantesques forces sociales ainsi créées d'après l'étalon du temps de travail, et les enserrer dans des limites étroites, nécessaires au maintien, en tant que valeur, de la valeur déjà produite. Les forces productives et les rapports sociaux — simples faces différentes du développement de l'individu social — apparaissent uniquement au capital comme des moyens pour produire à partir de sa base étriquée. Mais en fait, ce sont les conditions matérielles, capables de faire éclater cette base. »]

le capitalisme peut élever encore la productivité du travail en étendant la dépendance de la population sur laquelle il repose. En fait, l'équation : progrès technique = plus grande richesse sociale (la fameuse croissance du PNB !) signifie que l'extension de la servitude est la loi du progrès capitaliste. L'exploitation s'autojustifie en claironnant l'augmentation constante des biens et des services — ses victimes passent en frais généraux, simples accidents sur la route vers une vie meilleure.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les gens soient peu réceptifs, si ce n'est foncièrement hostiles, au socialisme, partout où la technostucture capitaliste maintient encore un niveau de vie relativement élevé et une structure du pouvoir pratiquement à l'abri du contrôle populaire. Aux Etats-Unis, où ce qu'on pourrait appeler « le peuple » inclut la grande majorité des « cols bleus », cette hostilité vise aussi bien l'ancienne que la nouvelle gauche. En France et en Italie, où survit encore la tradition marxiste du mouvement du travail, le Parti et les syndicats communistes conservent la fidélité de la plus grande part de la classe ouvrière. Est-ce dû seulement aux conditions de vie médiocres de cette classe, ou bien aussi à la politique communiste, à son programme minimum en démocratie parlementaire, qui promet un passage (relativement) pacifique au socialisme ? Quoi qu'il en soit, cette politique fait miroiter aux yeux de la classe ouvrière la promesse d'une amélioration considérable de sa situation d'ensemble — au détriment de ses perspectives de libération. Non seulement l'allégeance à l'Union soviétique, mais aussi les propres principes de la stratégie minimale défendue avec persévérance, amoindrissent la différence entre la société établie et la nouvelle société : le socialisme n'apparaît plus comme la négation catégorique du capitalisme. Avec une parfaite cohérence, cette politique refuse — est obligée de refuser — la stratégie révolutionnaire de la Nouvelle Gauche, laquelle va

de pair avec une conception du socialisme comme rupture du continuum de dépendance, comme rupture d'emblée, comme émergence de l'autodétermination en tant que principe de la reconstruction sociale. Mais les objectifs radicaux aussi bien que la stratégie radicale sont cantonnés à de petits groupes minoritaires appartenant économiquement à la classe moyenne plutôt qu'au prolétariat, tandis qu'une large part de la classe ouvrière est devenue une classe de la société bourgeoise.

En résumé, le plus haut stade du développement capitaliste, dans les pays capitalistes avancés, correspond à un étiage du potentiel révolutionnaire. Notion qui n'est guère nouvelle et n'appellerait pas de plus longs développements, n'était le fait que les apparences (déjà assez réelles comme cela !) cachent une réalité très *différente*. La dynamique interne du capitalisme modifie, au fur et à mesure de ses changements structurels, le modèle révolutionnaire : loin de réduire les bases de masse potentielles de la révolution, elle les élargit, et elle appelle la renaissance des objectifs radicaux du socialisme plutôt que ses objectifs minimaux.

Pour interpréter correctement le rapport paradoxal de la croissance destructrice du capitalisme et du déclin (apparent et réel) du potentiel révolutionnaire, il faudrait se livrer à une analyse exhaustive de la réorganisation néo-impérialiste, globale, du capitalisme. Des contributions décisives ont déjà été apportées à une telle analyse¹. Je me

1. Voir, par exemple Baran et Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste, un essai sur la société industrielle américaine*, Paris, François Maspero, 1968 ; Joseph M. Gillman, *Prosperity in Crisis*, Marzani and Munsell, New York 1965 ; Gabriel Kolko, *Wealth and Power in America*, Praeger, New York 1962 ; Harry Magdoff, *L'Age de l'impérialisme. L'économie de la politique étrangère des Etats-Unis*, Paris, François Maspero, 1970 ; G. William Dumhoff, *Who Rules America?*, Prentice Hall, Englewood Cliffe, 1967 ; des économistes « bourgeois » tels que A. A. Berle et J. K. Galbraith se montrent étonnamment d'accord

contenterai ici, en me fondant sur ce matériau, d'essayer de centrer le débat sur les perspectives de changement radical aux Etats-Unis.

II

Qu'une conscience non révolutionnaire. — ou plutôt antirévolutionnaire — prévaut dans la majorité de la classe ouvrière, cela saute aux yeux. Bien sûr, la conscience révolutionnaire ne s'est jamais exprimée qu'en situation révolutionnaire ; mais la différence est maintenant que la condition de la classe ouvrière dans l'ensemble de la société dessert une telle prise de conscience. L'intégration de la plupart de la classe ouvrière dans la société capitaliste n'est pas un phénomène superficiel ; elle a ses racines dans l'infrastructure même, dans l'économie politique du capitalisme monopoliste : avantages accordés à la classe ouvrière métropolitaine grâce à des profits excédentaires, à l'exploitation néo-coloniale, au budget militaire et aux énormes subventions gouvernementales. Dire que cette classe a bien autre chose à perdre que ses chaînes est peut-être une assertion triviale, mais c'est l'exacte vérité.

Il est trop facile d'écarter l'argument de l'intégration progressive de la classe ouvrière dans la société capitaliste avancée en déclarant que ce changement ne concerne que le domaine de la consommation et n'affecte donc pas la « définition structurelle » du prolétariat¹. La consomma-

avec les marxistes, du moins s'agissant des faits. Le livre de Maurice Zeitlin, *American Society, Inc.*, Markham, Chicago, 1970, constitue une anthologie représentative.

1. Voir, parmi bien d'autres critiques, celle d'Ernest Mandel, « Workers and permanent Revolution » in *The Revival of American Socialism*, publié sous la direction de George Fisher, Oxford University Press, New York 1971 ; p. 170 s.

tion est une composante de l'existence sociale de l'homme ; en tant que telle, elle détermine en partie sa conscience, laquelle est à son tour l'un des facteurs qui modèlent son comportement, son attitude au travail aussi bien que dans le loisir. Le potentiel politique des aspirations au mieux-être est bien connu. Exclure de l'analyse structurelle le domaine de la consommation dans ses aspects sociaux les plus larges est contraire au principe du matérialisme dialectique. Il n'en reste pas moins que l'intégration de la main-d'œuvre organisée est un phénomène superficiel, mais en un sens tout différent : elle cache les tendances désintégrant, centrifuges, dont elle est elle-même une manifestation. Et ces tendances centrifuges n'opèrent pas *en dehors* du domaine intégré ; c'est dans ce domaine lui-même que l'économie monopoliste crée des conditions et engendre des besoins qui menacent d'explosion l'armature capitaliste. Comme préalable à ces considérations, interrogeons-nous sur cette assertion classique : que la *richesse* écrasante du capitalisme entraînera son effondrement. La *société de consommation* sera-t-elle son dernier stade, son propre fossoyeur ?

On ne voit guère où trouver de quoi étayer une réponse affirmative. Au stade suprême du capitalisme, la révolution — on ne peut plus nécessaire — apparaît on ne peut moins vraisemblable. Elle est en effet d'autant plus nécessaire que le système établi ne réussit à se maintenir que par la destruction globale des ressources, de la nature, de la vie humaine, et que les conditions *objectives* pour en venir à bout sont généralement réalisées. Ces conditions sont les suivantes : une richesse collective suffisante pour abolir la pauvreté ; un savoir-faire technique suffisant pour orienter systématiquement dans ce but l'utilisation des ressources ; une classe dirigeante qui gaspille, bloque et anéantit les forces productives ; la montée de forces anticapitalistes dans le tiers monde, qui diminue le réservoir de l'exploit-

tation ; et une classe ouvrière très nombreuse et privée de contrôle sur les moyens de production, qui affronte une classe dirigeante réduite et parasitaire. Mais, en sens inverse, la domination du capital, élargie à toutes les dimensions du travail et du loisir, contrôle la population sous-jacente par le biais des biens et des services qu'elle offre, et d'un appareil politique, militaire et policier d'une terrible efficacité. Les conditions objectives ne se traduisent pas par une conscience révolutionnaire ; le besoin vital de libération, réprimé, reste impuissant. La lutte de classe adopte les formes d'une contestation de style « économiste » ; les réformes obtenues ne sont plus des pas en avant vers la révolution — le facteur subjectif se laisse distancer.

Il serait pourtant erroné d'interpréter cet écart entre nécessité et possibilité de la révolution exclusivement comme une divergence entre conditions subjectives et objectives. Dans une large mesure, les premières vont de pair avec les secondes : la conscience réformiste ou conformiste correspond au stade auquel est parvenu le capitalisme et à l'omniprésence de ses structures de pouvoir ; une telle situation concentre la conscience politique et la révolte en des groupes minoritaires non intégrés, appartenant au monde du travail (particulièrement en France et en Italie), mais aussi aux classes moyennes. C'est dans les conditions objectives elles-mêmes qu'il faut voir la solution du paradoxe de la révolution « impossible ».

La reconsolidation du capitalisme et du néo-impérialisme, commencée après la Deuxième Guerre mondiale, n'est pas encore complètement essoufflée — malgré l'Indochine, l'inflation, la crise monétaire internationale et le chômage grandissant aux Etats-Unis. Le système est encore capable, grâce à sa puissance économique et militaire, de « gérer » les conflits qui s'aggravent à l'intérieur et hors de son aire. C'est précisément cette capacité sans précédent

du capitalisme du XX^e siècle qui donnera naissance à la révolution du XX^e siècle — sa base, son orientation et sa stratégie seront pourtant entièrement différentes de celles de ses devancières, notamment de la révolution russe dont les grands traits étaient les suivants : dirigée par « une avant-garde idéologiquement consciente », elle avait le parti de masse pour « instrument » et la « lutte pour le pouvoir étatique » comme objectif primordial.

« Ce n'est pas un hasard si, en Occident, ce type de révolution n'a pas pu se réaliser. En effet, non seulement le système capitaliste y a déjà atteint un grand nombre d'objectifs qui, dans les pays sous-développés, constituent encore le ressort des révolutions ; mais, grâce à l'accroissement constant des revenus, à la multiplicité des instruments de médiation, aux rapports internationaux d'exploitation, il est en mesure d'offrir à la majorité des gens la possibilité de survivre, et souvent une solution partielle à leurs problèmes immédiats¹. »

La satisfaction croissante des besoins, au-delà même des besoins de subsistance, change aussi les caractères de l'alternative révolutionnaire : il s'agit maintenant de construire un ordre social qui soit capable « non seulement de produire plus et de distribuer mieux, mais encore de produire de façon différente des biens différents, de donner une nouvelle forme aux rapports entre les hommes² ».

Les bases de masse créées par le rapport capital/travail aux XVIII^e et XIX^e siècles n'existent plus dans les métropoles du capitalisme monopoliste (et elles sont peu à peu entamées dans les pays capitalistes les plus attardés), une nou-

1. Lucio Magri, « Parlements ou Conseils » in Rossana Rossanda, *Il Manifesto*, Editions du Seuil, Paris, 1971, p. 332-333.

2. *Ibid.*, p. 333.

velle base est en train de se former, qui représente une extension et une transformation de la base historique par la dynamique du mode de production.

Au tout dernier stade de la concentration économique et politique, les entreprises capitalistes particulières de toutes les branches de l'économie se trouvent progressivement subordonnées aux exigences du capital pris dans son ensemble (*Gesamtkapital*). Cette coordination se situe à deux niveaux inséparables : celui du processus économique normal en régime de concurrence monopoliste (croissance du capital constant ; pression sur le taux de profit) ; et celui de l' « économie dirigée ¹ ». En conséquence, des couches sans cesse plus nombreuses des classes moyennes, naguère indépendantes, sont placées directement au service du capital, occupées à la création et à l'accumulation d'une plus-value, tout en étant écartées du contrôle des moyens de production. Le « secteur tertiaire » (celui de la production des services), depuis longtemps indispensable à l'accumulation et à la reproduction du capital, recrute une énorme armée d'employés salariés. En même temps, le caractère de plus en plus technologique de la production matérielle attire l'intelligentsia fonctionnelle dans ce processus. La base de l'exploitation se trouve donc élargie, elle déborde le cadre de l'industrie et du commerce et, de loin, la classe ouvrière des « cols bleus ² ».

1. Voir l'ouvrage de Seymour Melman, *Pentagon Capitalism*, McGraw-Hill, New York, 1970. Le terme d' « économie dirigée » (*state management*) surestime néanmoins l'indépendance de l'Etat vis-à-vis du capital.

2. C'est Serge Mallet, in *La Nouvelle Classe ouvrière*, Éditions du Seuil 1963, rééd. 1969, qui a lancé le débat. En fait de littérature plus récente, on consultera : J. M. Budish, *The Changing Structure of the Working Class*, International Publishers, New York, 1964 ; Stanley Aranowitz, « Does the United States Have a Working Class ? », in *The Revival of American Socialism, op. cit.*, p. 188 s. ; et, par André Gorz, « Technique, Techniciens et Lutte des classes », in *Les Temps*

La stratégie communiste a reconnu depuis longtemps ces changements décisifs dans la décomposition de la classe ouvrière. Les considérations suivantes sont empruntées au débat sur les thèses présentées au XIX^e congrès du PCF :

« ... Le parti communiste n'a jamais confondu appartenance à la classe ouvrière et travail manuel... Avec le progrès actuel des techniques et la croissance du nombre des travailleurs non manuels, il devient, en effet, plus difficile de séparer travail manuel et intellectuel, bien que le mode de production capitaliste tente de maintenir cette séparation. »

Ce texte ajoute que le concept de « travailleur collectif » chez Marx ne doit pas être identifié à celui de classe laborieuse traditionnelle (c'est-à-dire de classe ouvrière) : le « travailleur collectif » peut, en effet, inclure des salariés non ouvriers : chercheurs, ingénieurs, cadres, etc. La classe ouvrière est considérablement plus large aujourd'hui, elle se compose « non seulement des prolétaires des champs, des usines et des chantiers qui en forment le

modernes, août-septembre 1971, p. 141 s. Particulièrement importante est la distinction faite par Gorz entre les travailleurs technico-scientifiques qui participent au contrôle du processus de production et font en réalité partie de la direction, et ceux qui sont soumis à cette hiérarchie. Voir aussi, de Herbert Gintis : « The New Working Class and Revolutionary Youth », in *Socialist Revolution*, San Francisco, mai-juin 1970.

Il y aurait déjà de quoi remplir toute une bibliothèque avec la littérature sur la Nouvelle Gauche et la phase actuelle du capitalisme. Je préfère ne mentionner ici qu'un seul livre, à mon avis le plus clair, le plus honnête, le plus critique et le plus agréable, œuvre de deux jeunes militants, *A Disrupted History : The New Left and the New Capitalism*, par Greg Calvert et Carol Neiman, Random House, New York, 1971.

cœur, mais aussi de l'ensemble des travailleurs qui interviennent directement dans la préparation et la mise en œuvre de la production matérielle ». Par cette transformation de la classe ouvrière, ce ne sont pas seulement de nouvelles couches d'employés salariés qui s'y trouvent « intégrées », mais aussi « des branches d'activité qui ne faisaient pas partie du secteur de la production matérielle [et qui] prennent [maintenant] un caractère productif ¹ ».

« Le pouvoir [du capital] monopoliste ne s'exerce plus essentiellement [aujourd'hui] dans les rapports de travail [*arbeitsverhältnis*] mais *en dehors* de ceux-ci, sur le marché et dans tous les domaines de la vie politique et sociale... Le capital monopoliste ne recrute pas seulement ses victimes parmi ceux qui dépendent de lui, de sorte que nous sommes tous, à un moment ou à un autre, pris dans le réseau des relations capitalistes — sans exclure le fait que [ses victimes] immédiatement dépendantes peuvent n'être parfois que des “ victimes légères ”, voire même quelquefois ses bénéficiaires et ses alliés potentiels ². »

L'horizon plus vaste de l'exploitation, et le besoin d'y intégrer des populations supplémentaires à l'intérieur du pays et à l'étranger, expliquent la tendance dominante du capitalisme monopoliste : organiser la société *entière* dans son intérêt et à son image.

Le face à face est celui de la puissance de direction et d'organisation du *Gesamtkapital* (capital collectif) et de la puissance productive du *Gesamtarbeiter* (force de travail

1. *France Nouvelle*, 28 janvier 1970.

2. Lelio Basso, *Zur Theorie des Politischen Konflikts*, Suhrkamp, Francfort, 1969, p. 10, 13 s. (texte de 1962).

collective ou « travailleur collectif ¹ ») : chaque individu n'est plus qu'une simple particule, un atome dans la masse de la population qui, privée du contrôle des moyens de production, crée la plus-value globale. Parmi cette masse, l'intelligentsia joue un rôle vital, non seulement dans le processus de la production matérielle, mais aussi dans la manipulation et l'enrégimentement de plus en plus scientifiques de la consommation et du comportement « productif ».

Le processus d'accumulation du capital attire dans son orbite des couches toujours plus larges de la population, il déborde la classe ouvrière des « cols bleus ». Marx avait prévu les changements structurels qui élargissent la base de l'exploitation par l'inclusion de main-d'œuvre et de services anciennement « improductifs » :

« C'est désormais moins le travailleur individuel que la puissance de travail socialement organisée, qui constitue le véritable agent du processus de travail collectif. Les différentes forces de travail en présence qui constituent l'appareil productif dans son ensemble participent de façons très différentes à la production immédiate des marchandises (ou,

1. Karl Marx, *Le Capital*, chap. xvi, p. 183-184, Editions Sociales, Paris, 1948.

[N.d.E. : « A partir du moment, cependant, où le produit individuel est transformé en produit social, en produit d'un travailleur collectif dont les différents membres participent au maniement de la matière à des degrés très divers, de près ou de loin, ou même pas du tout, les déterminations de *travail productif*, de *travailleur productif*, s'élargissent nécessairement. Pour être productif, il n'est plus nécessaire de mettre soi-même la main à l'œuvre ; il suffit d'être un organe du travailleur collectif ou d'en remplir une fonction quelconque. La détermination primitive du travail productif, née de la nature même de la production matérielle, reste toujours vraie par rapport au travailleur collectif considéré comme une seule personne, mais elle ne s'applique plus à chacun de ses membres pris à part. »]

disons plutôt ici, des produits). Tel individu travaille de ses mains, tel autre intellectuellement, comme directeur, ingénieur, technicien, etc., tel est surveillant, tel un manuel intervenant directement, ou simple manœuvre. De sorte que le concept immédiat de travail productif totalise de plus en plus de fonctions de la force de travail et celui de travailleur productif de plus en plus de travailleurs différents. Le capital les exploite directement... L'activité associée dans le travailleur collectif se traduit immédiatement par un produit collectif qui est en même temps une totalité de marchandises, et peu importe que la fonction du travailleur individuel, qui n'est qu'un membre de ce travailleur collectif, soit plus ou moins proche du travail manuel direct... L'activité de cette puissance de travail organisée est sa consommation productive immédiate par le capital — auto-objectivation du capital, création immédiate de plus-value¹... »

Dans la dynamique interne du capitalisme avancé, « le concept de travail productif s'élargit [donc] nécessairement », et, avec lui, ceux de travailleur productif², de classe ouvrière elle-même. Le changement n'est pas purement quantitatif, il affecte l'univers entier du capitalisme.

L'univers élargi de l'exploitation est une totalité, un ensemble de mécaniques — humaines, économiques, politiques, militaires, éducationnelles. Il est contrôlé par une hiérarchie de plus en plus spécialisée de « profession-

1. Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, première version d'un chapitre sixième du *Capital*, Neue Kritik, Francfort, 1969, p. 65 s.

2. *Le Capital*, chap. xvi, alinéa 2, voir citation en note p. 22 ; voir ainsi *Theorien über den Mehrwert*, sous la direction de Karl Kautsky, Dietz, Stuttgart, 1905, vol. I, p. 324 s.

nels » : *managers*, politiciens ou généraux, occupés à conserver et à agrandir leurs aires respectives, et qui, tout en restant globalement en concurrence, œuvrent tous dans l'intérêt primordial du capital de la nation dans son ensemble — de la nation *en tant que* capital, que capital impérialiste. A coup sûr, cet impérialisme est différent de ceux qui l'ont précédé : l'enjeu dépasse les exigences économiques immédiates et particulières. Si la sécurité de la nation appelle maintenant des interventions militaires, économiques et « techniques », quand des groupes dirigeants indigènes ne font pas la besogne de liquider les mouvements de libération populaire, c'est que le système n'est plus capable de se reproduire par la vertu de ses propres mécanismes économiques. Il faut confier cette tâche à un Etat confronté, sur la scène internationale, à une opposition militante « d'en bas », laquelle déclenche à son tour l'opposition dans les métropoles. Et, aujourd'hui que le jeu mortel de la politique de puissance aboutit à une coopération effective et à un partage efficace des sphères d'influence entre l'orbite du socialisme d'Etat et celle du capitalisme d'Etat, cette diplomatie fait face à la menace commune venue d'en bas. Mais « en bas », il n'y a pas que les damnés de la terre, il y a aussi les objets humains de contrôle et de répression les plus instruits et les plus privilégiés.

A la base de la pyramide, un extrême émiettement est de règle. Il fait de l'individu *entier* — corps et esprit — un instrument, voire une partie d'instrument ; actif ou passif, productif ou réceptif, dans son temps de travail comme dans son temps libre, celui-ci sert le système. La division technique du travail partage l'être humain lui-même en opérations et en fonctions parcellaires, coordonnées par les coordinateurs du processus capitaliste. Cette technostucture de l'exploitation organise un vaste réseau d'instruments humains qui produisent et entretiennent une so-

ciété riche. Car, à moins d'appartenir aux minorités im-
pitoyablement étouffées, l'individu reçoit lui aussi une part
de cette richesse.

Désormais, pour la majorité des populations métropo-
litaines, le capital engendre moins la privation matérielle
qu'une satisfaction manipulée des besoins matériels¹, et
cependant il fait de l'être humain tout entier — de son intel-
ligence et de ses sens — un objet d'administration, embrayé
sur la production et la reproduction non des seuls objec-
tifs mais aussi des valeurs et des promesses du système, de
son paradis idéologique. Sous le masque technologique,
sous le masque politique de la démocratie, apparaît la réa-
lité de la servitude universelle, la dissolution de la dignité
humaine en une liberté de choix préconditionnée. Et la
structure du pouvoir n'est plus « sublimée » dans le style
d'une culture se voulant libérale, elle n'est même plus hypo-
crite (ne sauve même plus ainsi des « apparences » polies,
l'enveloppe de la dignité), elle est brutale et ne prétend
plus le moins du monde à la vérité et à la justice.

La vérité et l'erreur, le bien et le mal, deviennent offi-
ciellement des catégories de l'économie politique ; elles
définissent la valeur des hommes et des choses sur le
marché. L'aspect marchandise s'universalise, tandis qu'avec
la disparition de la libre concurrence, la qualité « intrin-
sèque » de la marchandise perd le caractère de facteur
décisif de sa négociabilité. On vend un président comme
une voiture, il paraît désespérément vieux jeu de juger ses

1. Ce changement se traduit dans la croissance du « revenu discrétionnaire », c'est-à-dire de celui qui n'est pas nécessaire à la satisfaction des besoins élémentaires (*Fortune* l'évaluait en décembre 1967 au tiers du revenu individuel total). Voir l'article de David Gilbert, *Consumption : Domestic Imperialism*, fruit de son travail pour une conférence au Wisconsin Draft Resistance Institute. Simultanément, la pauvreté augmente aux Etats-Unis, ce qui renverse en 1970 une tendance constante depuis 10 ans (d'après le Bureau of the Census, cité dans le *New York Times* du 8 mai 1971).

déclarations politiques en termes de vérité et de mensonge ; ce qui les valide, c'est leur aptitude à conserver ou à conquérir les suffrages. Le président doit bien sûr être capable de remplir la fonction pour laquelle on l'achète, c'est-à-dire assurer la poursuite normale des affaires. De même, la marge de profit détermine (et limite) la qualité d'un modèle d'automobile. La voiture doit, elle aussi, remplir la fonction pour laquelle on l'achète, mais à cette qualité « technique » se superposent celles exigées par la politique des ventes (puissance excessive, confort débilant, garnitures brillantes mais en « simili », etc.).

En s'universalisant et en intégrant des branches de la culture matérielle et de la culture « supérieure » qui conservaient jusqu'à présent une certaine indépendance, l'aspect marchandise révèle la contradiction essentielle du capitalisme à son stade ultime de concentration : le capital opposé à la masse de la population laborieuse dans son ensemble.

A l'intérieur de cette masse dépendante, la hiérarchie des situations par rapport au processus de production entraîne la persistance de conflits de classes, conflits d'intérêts immédiats, par exemple, entre les techniciens, ingénieurs et autres spécialistes grassement payés d'une part, et, d'autre part, l'ouvrier victime de telle application de la technologie ; entre le monde du travail organisé et le sous-prolétariat des minorités nationales et raciales. L'intelligentsia « improductive » a une plus grande liberté de mouvement que le travailleur productif. La privation de contrôle sur les moyens de production n'en définit pas moins la condition *objective* commune à tous les salariés et employés, c'est-à-dire la condition d'exploités, qui reproduisent le capital. L'extension de l'exploitation à une part croissante de la population, accompagnée d'un haut niveau de vie, telle est la réalité qui se cache derrière la façade de la *société de consommation* ; cette réalité est la force uni-

fiante qui assimile, dans le dos des individus, les classes considérablement différentes et opposées de la population sous-jacente.

III

Cette force assimilatrice reste une force de désintégration. L'organisation totale de la société soumise au capitalisme de monopoles et l'opulence croissante qu'elle crée, ne peuvent ni inverser ni bloquer la dynamique de son expansion : le capitalisme ne peut satisfaire les besoins qu'il engendre. L'élévation même du niveau de vie exprime cette dynamique : elle a obligé à susciter sans cesse de nouveaux besoins qui puissent être satisfaits sur le marché ; elle provoque maintenant des besoins *transcendants* dont la satisfaction impliquerait l'abolition du mode de production capitaliste. Il reste vrai que le développement du capitalisme passe par une *paupérisation* croissante, et que la paupérisation sera un facteur fondamental de la révolution — mais sous de nouvelles formes historiques.

Dans la théorie de Marx, la paupérisation voulait tout d'abord dire privation, insatisfaction de besoins vitaux, et avant tout de besoins matériels. Cette notion ayant cessé de représenter la condition des classes ouvrières dans les pays industriels de pointe, on l'a réinterprétée pour y voir une frustration *relative*, un appauvrissement culturel par rapport à la richesse sociale disponible. Mais cette réinterprétation suggère une continuité fallacieuse dans la transition vers le socialisme, à savoir l'amélioration de la vie dans le cadre de l'univers existant des besoins. Alors que ce qui est en jeu dans la révolution socialiste, ce n'est pas la seule généralisation de la satisfaction à l'intérieur de

l'univers existant des besoins, ni le déplacement de la satisfaction d'un certain niveau à un niveau supérieur, mais la rupture avec cet univers, le *saut qualitatif*. La révolution implique une transformation radicale des besoins eux-mêmes et des aspirations, tant culturelles que matérielles ; de la conscience et de la sensibilité ; du processus du travail aussi bien que du loisir¹. Cette transformation transparaît dans la lutte contre la parcellisation du travail, contre l'impératif de productivité et l'accomplissement de tâches stupides pour une marchandise stupide, contre l'âpreté au gain de l'individu bourgeois, contre l'esclavage sous le nom de technologie, la frustration sous le nom de bien-être, contre la pollution comme mode de vie. Les besoins moraux et esthétiques deviennent des besoins fondamentaux, vitaux, qui appellent de nouvelles relations entre les sexes, entre les générations, entre hommes et femmes et la nature. On comprend la liberté comme plongeant ses racines dans l'épanouissement de tels besoins, qui sont indissolublement des besoins sensibles, éthiques et rationnels.

Si la Nouvelle Gauche met l'accent sur la lutte pour la restauration de la nature, pour des parcs et des plages

1. Voir la plate-forme d'octobre 1970 du groupe *Il Manifesto*, intitulée « Pour le communisme », dans l'édition française, *op. cit.*, p. 345 s., particulièrement les thèses 73, 74, 75 et 79 ; [N.d.E. : § 73 « ... Les contradictions spécifiques du capitalisme et la maturité du communisme en tant que révolution radicale ne dérivent pas tant d'un développement générique des forces productives que de leur saut qualitatif spécifique... » § 74 « La révolution prolétarienne n'est pas l'aboutissement et la libération des tendances mûries dans la société capitaliste ; elle est la précipitation d'une contradiction dialectique, une rupture qualitative. » § 75 « ... Le communisme... n'est pas une économie politique nouvelle mais la fin de l'économie politique ; il n'est pas l'Etat juste mais la fin de l'Etat ; il n'est pas une hiérarchisation des talents naturels, mais la suppression de la valeur hiérarchique des talents et le plein épanouissement de tous ; il n'est pas la réduction du travail, mais la fin du travail en tant qu'activité étrangère à l'homme et simple instrument. » § 79 « ... Multiplier l'organisation sociale d'activités étrangères au processus de travail traditionnel... »]

publics, pour des espaces de beauté et de tranquillité, si elle réclame une nouvelle morale sexuelle et la libération de la femme, elle combat bel et bien les conditions matérielles imposées par le système capitaliste et la reproduction de ce système. Car la répression des besoins esthétiques et moraux est une des voies de la domination (cf. chapitres 2 et 3).

De l'avis de Marx, le développement et la généralisation de besoins vitaux « superflus » dépassant les besoins élémentaires constituaient le niveau de progrès qui devait annoncer le commencement de la fin pour le capitalisme :

« Le grand rôle historique du capital est de *produire ce surtravail*, temps superflu du point de vue de la simple valeur d'usage, de la simple subsistance.

Le capital a accompli sa fonction historique lorsque, d'une part, les besoins sont assez développés pour que le surtravail en sus de ce qui est nécessaire soit devenu lui-même un besoin général et découle des besoins de l'individu lui-même ; et d'autre part, que le zèle au travail imposé par la sévère discipline du capital aux générations successives soit devenu le bien commun de l'humanité nouvelle ¹. »

On stipule ici que le besoin universel d'un travail autre que celui exigé par les strictes nécessités, et s'y ajoutant, découle des besoins individuels — c'est seulement dans de telles conditions que les individus détermineraient eux-mêmes les objets, les priorités et l'orientation de leur tra-

1. Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, t. I, p. 273. Voir dans la *New Left Review*, n° 48, 1968, sous le titre de « The Unknown Marx » les commentaires de Martin Nicolaus sur ce passage. Calvert et Neiman, *loc. cit.*, p. 103, le citent également.

vail. Au stade le plus avancé du capitalisme, où le travail fourni pour répondre aux nécessités élémentaires peut être techniquement réduit à un minimum, le besoin universel de travail « superflu » marquerait la rupture, le saut qualitatif. Le lieu historique de la révolution est précisément le stade de développement à partir duquel la satisfaction des besoins vitaux crée d'autres besoins qui transcendent les sociétés capitaliste d'Etat et socialiste d'Etat.

La croissance de ces besoins donne des incitations radicalement nouvelles à la révolution. L'accent mis sur eux n'indique nullement un affaiblissement, voire un abandon de l'impératif premier de toute révolution, à savoir la satisfaction des besoins matériels de tous. Mais elle exprime bien la conscience que, dès le départ, la satisfaction des besoins matériels vitaux doit, révolutionnairement, s'effectuer sous le signe de *l'autodétermination* — d'hommes et de femmes qui revendiquent leur liberté, leur humanité, dans la satisfaction de ces mêmes besoins. L'être humain est et reste un animal, mais un animal qui épanouit et sauvegarde son animalité en faisant d'elle une partie de son individualité, de sa liberté en tant que sujet.

Les forces centrifuges qui apparaissent avec l'émergence de besoins transcendants prennent les manipulateurs capitalistes à revers et c'est le mode de production lui-même qui en est la source. La productivité croissante du travail, associée à la part décroissante de la puissance de travail humaine employée à la production des biens, rend nécessaire l'expansion interne du marché, contrepartie de l'impérialisme à l'extérieur. Le mode de production établi ne peut se maintenir qu'en augmentant constamment la masse des biens et des services de luxe — au-delà de la satisfaction des besoins matériels vitaux (satisfaction qui demande un temps de travail toujours moindre) ; ce qui veut dire qu'on doit augmenter la population consommatrice (la masse du pouvoir d'achat) capable de se porter sur ces

biens¹. On abolit pour la majorité de la population la misère des besoins vitaux insatisfaits ; la pauvreté absolue est « contenue », limitée à une minorité (d'ailleurs croissante) de la population. Le progrès technique et l'offre considérable de « luxes » créent et recréent, parallèlement au monde du travail aliéné, dans la publicité quotidienne et les éclatants signes extérieurs de l'opulence matérielle, les images d'un monde aisé où l'on profite, où l'on se satisfait, où l'on a son confort, d'un monde qui ne serait plus le privilège exclusif d'une élite et semble à la portée des masses. Les succès techniques du capitalisme débouchent sur un univers de frustration, de manque de bonheur et de répression. Le capitalisme a dessiné une nouvelle dimension qui est tout à la fois et simultanément son propre espace vital et sa négation. La production de biens et de services à plus grande échelle réduit la base de développement ultérieur du capitalisme :

« Le développement du secteur tertiaire, qui est celui des services, s'effectue désormais à un rythme accéléré. Il absorbe des demandes croissantes, suscite des investissements improductifs de plus en plus massifs. Son essor déséquilibre les rapports de force d'une économie jusqu'ici tournée tout entière vers la multiplication des biens et la rentabilité des productions.

Ce n'est pas un paradoxe et le producteur com-

1. Michael Tanzer, *The Sick Society*, New York ; Holt, Rinehart and Winston, 1971, cite « le PDG d'une des plus grosses sociétés du pays, Allied Stores » : « L'utilité en soi ne peut être le critère de base d'une industrie de l'habillement prospère... Il faut démoder plus vite... Il fait partie de notre métier de rendre les femmes mécontentes de ce qu'elles ont... Nous devons les rendre si mécontentes que leur mari ne puisse plus trouver ni contentement ni paix dans ses économies excessives » (p. 155 s.). La politique ici appliquée à l'industrie de la confection gouverne, *mutatis mutandis*, de larges secteurs de l'économie dans son ensemble, y compris les industries de guerre.

inence à céder le pas au consommateur, si la volonté de produire s'efface devant l'impatience d'une consommation où l'appropriation des choses produites importe moins que la jouissance des choses vécues...

La révolte des jeunes générations contre la société de consommation n'est rien d'autre qu'une manifestation intellectuelle de volonté de dépassement de l'ère industrielle, la recherche d'un nouveau profil de société qui se situe confusément au-delà d'une société de producteurs ¹. »

A coup sûr, « la jouissance des choses vécues », cela implique leur production préalable — mais pas exclusivement ! Beaucoup sont déjà là ; il n'y a qu'à les redistribuer. Et ce qui est indispensable à la satisfaction générale des besoins matériels, on pourrait le produire avec un minimum de travail aliéné. Or la création de la plus-value requise exige non seulement l'intensification du travail mais aussi des investissements plus grands dans des services de gaspillage rentable (publicité, amusement, voyages organisés), tandis qu'on néglige, quand on ne les réduit pas, les services publics non générateurs de profit (transports, éducation, assistance). Et, malgré tout, le capitalisme des monopoles est menacé de saturation du marché de l'investissement et des produits. Il faut sans cesse augmenter la consommation sur un mode concurrentiel, ce qui veut dire que le haut niveau de vie perpétue une existence menée sous des formes de plus en plus déshumanisantes et dépourvues de sens, tandis que les pauvres restent pauvres et que s'accroît le nombre des victimes de la *prosperitas americana*.

On dirait que cette contradiction entre l'état de choses actuel et celui qui est possible et devrait être, fait son chemin, sous des formes très concrètes, dans l'esprit de la

1. Jacques Rozner, in *Le Monde*, 23 juin 1970.

population dépendante. La prise de conscience de l'irrationalité générale a des effets négatifs sur le rendement du système. Le fétichisme du monde des marchandises s'use : les gens aperçoivent la structure du pouvoir sous la soi-disant technocratie et ses bonnes paroles. En dehors des petites minorités radicales, cette prise de conscience est encore apolitique, spontanée, maintes et maintes fois réprimée, « idéologique » — mais elle trouve aussi son expression à la base même de la société. Par la multiplication des grèves sauvages, par la stratégie militante des occupations d'usines, dans l'attitude et les revendications des jeunes ouvriers, cette protestation révèle une rébellion contre *l'ensemble* des conditions de travail imposées, contre *toute* l'activité à laquelle on est condamné :

« La jeune génération, qui a déjà secoué les campus, montre des signes d'effervescence dans les ateliers de l'Amérique industrielle. Beaucoup de jeunes travailleurs réclament des changements immédiats de leurs conditions de travail et refusent la discipline du travail en usine que leurs aînés ont acceptée comme une routine. Non seulement ils répondent à leurs contremaîtres, mais ils élèvent aussi la voix dans les réunions syndicales, se plaignent de la lenteur de leurs dirigeants syndicaux à passer à l'action. [Ces jeunes] sont plus instruits et veulent que les patrons des ateliers les traitent en égaux. Ils craignent moins que leurs aînés de perdre leur emploi et désobéissent souvent aux ordres de leur contremaître ¹. »

1. Extrait d'un reportage d'Agis Salpukas dans le *New York Times* du 1^{er} juin 1970. Pour une documentation plus récente sur la portée élargie des revendications ouvrières, voir *Time* du 9 novembre 1970, p. 58 s., et *Newsweek* du 17 mai 1971, p. 80 s.

[N.d.E. : voir extraits de l'article du *Time* du 9-11-1970 dans l'encadré ci-après.]

Non seulement des changements violents ont affecté l'habitat et la vie domestique des « cols bleus », mais la technologie a aussi changé — et fait empirer — leur vie au travail. Les fameux gains de productivité de la décennie 1950-1960 ont été dus en grande partie aux progrès de l'automatisation et à la parcellisation croissante des tâches, qui ont permis une circulation plus rapide des chaînes de fabrication. Nombreux sont les ouvriers qui ont perdu toute maîtrise de ce qu'ils font, car ils doivent agir si vite et si régulièrement dans le travail à la chaîne, ou aux pièces, qu'ils ont même du mal à trouver le temps d'aller aux toilettes. L'image de Charlie Chaplin dans *les Temps modernes* serrant d'invisibles écrous avec une invisible clé depuis la sortie de l'usine jusque chez lui est devenue moins drôle que jamais... Faute souvent d'avoir l'instruction qui leur permettrait de chercher un meilleur travail, ou l'argent nécessaire pour habiter des banlieues résidentielles, les « cols bleus » vivent dans la hantise des agressions à main armée, de la maladie, des licenciements et de l'automatisation. Selon une récente enquête de l'université de Michigan, la moitié de tous les travailleurs de l'industrie se font en permanence du souci pour la stabilité de leur emploi, et un quart d'entre eux pour leur sécurité au travail. En 1969, 14 000 ouvriers ont trouvé la mort dans des accidents du travail, soit un nombre supérieur à celui des combattants américains tués au Vietnam la même année. 28 % des ouvriers américains n'ont pas d'assurance maladie, 38 % pas d'assurance vie, et 39 % pas d'autre retraite que celle de la Sécurité sociale.

La société d'abondance et l'élévation du niveau de vie ne sont que cruelles illusions pour la plupart des « cols bleus ». On les accuse d'être responsables de l'inflation, alors qu'ils en sont en fait les principales victimes. Le salaire hebdomadaire moyen des ouvriers et employés de l'industrie est passé de 95 dollars en 1965 à 121 dollars en septembre 1970. Mais leur pouvoir d'achat réel, compte tenu de l'inflation, a en fait diminué (de 1 dollar) dans le même temps. D'après le *Labor Department* (ministère du Travail), les besoins d'argent d'une famille avec de jeunes enfants ont augmenté de 61 % ces dix dernières années. Dans le même temps, les revenus moyens des ouvriers qualifiés ne se sont accrus que de 41 %...

La colère des « cols bleus » a éclaté cette année sous la forme de la pire épidémie de grèves que l'on ait vue depuis près de vingt-cinq ans, et de manifestations violentes à New York, Saint-Louis et ailleurs...

Ils sont aussi en révolte contre la sinistre perspective de passer toute leur vie jusqu'à un âge avancé au travail à la chaîne...

Si les « cols bleus » sont plus militants aujourd'hui, c'est en grande partie parce qu'on a accru leurs désirs de mieux-être tandis que leur revenu réel ne bouge pas. D'après Clark Kerr, ancien recteur de l'université de Californie et grand expert des problèmes du travail : « Ce sont, en un sens, les hommes d'affaires eux-mêmes qui sont responsables du militantisme ouvrier en faisant de la publicité et en montant les prix. Ils élèvent sans cesse le niveau des aspirations de leurs propres ouvriers. » Les « cols bleus » sont aussi profondément influencés par ce que Leonard Woodcock, président du syndicat United Auto Workers, appelle « la seconde vie que tout le monde mène en regardant la télévision ». L'ouvrier et sa femme sont les spectateurs d'une publi-

cité télévisuelle incessante pour les produits qu'ils fabriquent, mais ils ont souvent du mal à les acheter. Les programmes de télévision dépeignent aussi un monde étranger. Comme le dit justement Floyd Smith, président de l'International Association of Machinists : « Au pays des média, films, magazines ou télé, papa va toujours au bureau, pas à l'usine. » Et il rapporte plein d'argent à la maison sans avoir l'air de suer beaucoup à le gagner...

Souvent les enfants n'ont pas le choix de faire autre chose que de prendre la relève de leur père à l'usine détestée. Tel conducteur de grue dans une fabrique de câbles, qui rapporte 100 dollars par semaine à la maison, ne voit aucune possibilité de payer des études universitaires à son fils, et déclare : « Quel avenir voulez-vous qu'ait mon gosse, quand on n'arrive même pas à trouver un boulot avec le niveau du bac (*with high school education*) ?... »

La moyenne d'âge des travailleurs de l'automobile a baissé, se rapprochant même de 20 ans pour les tours de nuit, horaire le moins souhaité. Ces jeunes ouvriers sont de la même génération que les étudiants qui ont transformé les universités en champs de bataille. Leur effervescence est la même, ils ne sont pas disposés à accepter l'état de choses qu'ils ont trouvé. En tant que syndicalistes, ils sont un élément d'instabilité et poussent les leaders syndicaux à augmenter les revendications, car ceux-ci craignent d'être éliminés de leurs postes. Dans de nombreux cas, de jeunes syndicalistes ont chassé les anciens dirigeants. Cette année, la base a rejeté — et c'est un record — un douzième des accords négociés par des dirigeants embarrassés et harcelés. A San Francisco, les métallurgistes viennent d'obtenir un contrat de 30 % d'augmentation sur un an, ... « ce qui n'empêche pas, dit leur dirigeant Jewel Drake, 56 ans, les plus jeunes responsables de ne pas être encore satisfaits. Je ne comprends pas ce qu'ils veulent en réalité, je me demande ce qu'il faudrait pour les satisfaire ».

L'argent n'y suffira pas. Les jeunes ouvriers se révoltent contre leur emploi lui-même, ou du moins contre la façon dont il est organisé. Ils rejettent le principe énoncé en 1922 par Henry Ford I^{er} : « L'ouvrier moyen souhaite un travail qui ne lui demande pas grand effort physique. Il veut surtout un travail qui ne l'oblige pas à penser. » Ces tâches sans aucun sens doivent souvent être accomplies dans des usines qui paraissent privées de toute humanité. Les ateliers de construction automobile sont souvent vétustes, sales et si bruyants que toute conversation y est impossible. Un spécialiste déclare : « C'est pourquoi tant de jeunes ne font que changer de boîte. Ils n'arrivent pas à se faire à l'idée que ça peut être aussi moche partout. Un jeune gars commence par exemple à travailler chez Dodge ; au bout d'une semaine, choqué par l'ennui de sa tâche et les mauvaises conditions de travail, il s' imagine que ce sera mieux ailleurs. Alors il passe trois jours chez General Motors avant d'aller chez Ford. C'est à ce moment-là qu'il s'aperçoit que c'est partout pareil et se demande : ' Est-ce que c'est là toute l'Amérique ? ' Ils n'avaient plus le mythe... »

L'ouvrier est aussi coincé entre la technologie du passé et celle de l'avenir. En contrepartie d'un travail dur, d'un travail d'automate à la chaîne, la technologie du passé promettait de donner à tous le loisir et l'abondance — et elle ne s'est pas entièrement exécutée. La

technologie de l'avenir formule la même promesse, mais aux dépens des nombreux « cols bleus » qu'elle menace d'obsolescence et remplace par des machines. Ainsi l'ouvrier a-t-il payé cher la technologie d'hier et devra-t-il payer cher celle de demain ; cependant, il n'a reçu qu'une portion congrue des avantages escomptés. Dans ces conditions, on aurait mauvaise grâce à le blâmer de vouloir sortir du piège.

La Nouvelle Gauche, ainsi qu'une poignée d'universitaires, avec à leur tête Theodore Roszak, auteur de *The Making of a Counter Culture*, pensent que l'on a fait de la technologie en Amérique une fin en soi, au lieu d'un moyen d'améliorer la qualité de la vie. Ils s'élèvent contre le postulat que l'organisation de la société doit être axée sur les exigences de la production en masse et de la technologie — et les jeunes militants ouvriers partagent ce point de vue. C'est aux machines de travailler et aux gens de vivre, disent-ils ; ils placent leur propre personnalité au-dessus du reste. Si une machine doit bientôt les remplacer à leur poste de travail, ils ne voient pas pourquoi ils devraient consacrer leur vie à un but condamné d'avance. Les sociétés de construction automobile et d'autres industries ont déjà conçu des machines capables d'exécuter de nombreuses opérations du montage à la chaîne — pose des écrous, étampage, traction, levage. Mais pour le moment, elles emploient encore du personnel parce qu'il revient moins cher que les machines.

La contradiction interne est que le rêve de l'ouvrier américain reste le même que toujours : soit, sous sa forme actuelle, une maison en banlieue résidentielle, et deux voitures au parking. Mais il n'est plus disposé à payer le prix traditionnel d'une productivité accrue — ou, plus vraisemblablement sans doute, il ne peut plus supporter de nouvelles accélérations des cadences. Un ouvrier en grève de la General Motors à Tarrytown résume assez bien ces aspirations contradictoires : « Ce que j'espère, c'est que lorsque mes gosses seront grands, l'atelier sera automatisé. Ils s'assoieront en costume de ville devant des compteurs et des écrans ; on les appellera techniciens ou technologues et ils gagneront le double pour la moitié de travail. »

Les jeunes ouvriers veulent au moins voir une partie de ce rêve réalisée maintenant, et ils sont assez forts pour l'exiger...

On se rend compte qu'on peut vivre autrement. Les actes de sabotage individuel et collectif sont fréquents. L'absentéisme atteint des proportions énormes ¹. Chez les employés

1. « Même en période de récession, le taux d'absentéisme se maintient à un niveau fâcheusement élevé... D'après Ford, il a plus que doublé ces dix dernières années, pour atteindre une moyenne de 5,3 % en 1970... Une société de construction automobile a offert des primes d'assi-

salariés (personnel de vente, employés de bureau, etc.), l'indifférence — voire l'hostilité — aux tâches à effectuer saute aux yeux : « on s'en fiche ». L' « efficacité » est périmée ; ça continuera bien de tourner, de toute façon. Autrefois, à l'époque de la libre concurrence, le fonctionnement du capitalisme reposait largement sur l'identification responsable de la personne à sa tâche, à sa fonction ; identification inculquée de force au travailleur, mais qui faisait partie intégrante de la bonne marche des affaires pour les bourgeois : la faillite guettait les indifférents et les inefficaces. Aujourd'hui, tout un secteur de l'économie (l'agriculture) et une importante partie du secteur industriel dépendent des subsides gouvernementaux, la faillite a donc cessé de constituer une menace.

La grande majorité de la population a toujours ressenti que son corps et son esprit servaient d'instruments à des activités pénibles, « socialement nécessaires ». En fait, la culture tout entière, et en particulier la religion et la morale introjectées, insistaient sur cette nécessité — partie de la destinée humaine, condition préalable de la récompense et du plaisir. Le mode de production capitaliste organisait une répression d'une évidente rationalité : au service de la lutte contre la rareté et de la maîtrise de la nature, elle était devenue force motrice du progrès technique, force productive. Aujourd'hui, c'est le contraire qui est vrai : cette répression est en train de perdre sa rationalité. L' « ascétisme intérieur » se marie mal avec la société de consommation ; un « keynesianisme » à outrance le remplace.

A outrance, car la politique même qui devait assurer la poursuite de la croissance capitaliste ne l'a fait qu'au prix d'une aggravation de ses contradictions. Aux Etats-Unis,

duit. (Sans résultat.) Et, en plus de l'absentéisme, beaucoup de jeunes ouvriers des ateliers automobiles se mettent tout simplement en grève » (*Newsweek* du 17 mai 1971, p. 80).

encore protecteurs du « capital mondial », cette protection a nécessité la construction d'un appareil militaire qui s'est placé en tête de la maîtrise du capital¹. L'expansion globale est poussée à ses limites ultimes : en Amérique latine, en Asie, en Europe, l'hégémonie américaine rencontre des défis sérieux².

Et la tendance s'inverse également dans la société de consommation, pendant du néo-impérialisme à l'intérieur : on assiste à la baisse des salaires réels, à la poursuite de l'inflation et du chômage, et la crise monétaire internationale révèle l'affaiblissement de l'assise économique de l'empire. Une base de masse potentielle en faveur d'un changement social s'exprime de façon diffuse, prépolitique, dans les attitudes au travail et la contestation qui menacent de saper les conditions de fonctionnement et les valeurs du capitalisme. Ne peut-on pas arranger sa vie sans tout ce travail stupide, harassant, dont on ne voit jamais la fin — ne peut-on pas vivre en gaspillant moins, avec moins de gadgets et de plastique, mais avec plus de temps et de liberté ? Cette question séculaire, à laquelle les réalités de la vie imposées par les seigneurs de ce monde ont toujours opposé une réponse négative, a cessé d'être abstraite, émotionnelle, irréaliste. Elle revêt aujourd'hui des formes dangereusement concrètes, réalistes, subversives.

Mais la société de consommation est-elle vraiment, à

1. « En juin 1969, les biens directement possédés par le ministère de la Défense s'élevaient à 202 milliards de dollars. Ce qui comprenait des terrains, des bâtiments, l'équipement productif, des bureaux, des moyens de communication, des aéroports, et la valeur de l'équipement militaire acquis. En 1969, le ministère de la Défense était propriétaire de 29 millions d'acres (environ 11,5 millions d'hectares). Par ailleurs, le volume des contrats passés au cours d'une année fiscale donnée révèle l'étendue des ressources à son service : 44,6 milliards de dollars engagés en 1967 », Seymour Melman, *Pentagon Capitalism*, *op. cit.*, p. 72.

2. Cf. Ernest Mandel, *La Réponse socialiste au défi américain*, Maspero, Paris, 1969 ; Claude Julien, *L'Empire américain*, Grasset, Paris, 1968 ; Harry Magdoff, *op. cit.*

l'examen, le stade ultime du capitalisme ? Le terme de « société de consommation » est d'abord une escroquerie verbale de première grandeur, car rarement une société aura été aussi systématiquement organisée dans l'intérêt de ceux qui ont la haute main sur la *production*. La société de consommation est le modèle d'autoreproduction du capitalisme monopoliste d'Etat à son stade le plus avancé. Et c'est à ce stade que la répression se réorganise : la phase « démocratique-bourgeoise » du capitalisme s'achève et fait place à une nouvelle phase contre-révolutionnaire.

L'administration Nixon a renforcé l'organisation contre-révolutionnaire de la société dans toutes les directions. On a fait des forces de l'ordre et de défense de la loi une force au-dessus des lois. Dans de nombreuses villes, l'équipement normal de la police ressemble à celui des SS ; la brutalité de leur action nous est familière. Une dure répression s'abat de tout son poids sur les deux foyers de l'opposition radicale : les centres universitaires et les militants non blancs ; toute activité est étouffée sur les campus, et le parti des Black Panthers a été systématiquement pourchassé avant de se désintégrer sous la pression de ses conflits internes. Une immense armée d'agents en civil quadrille tout le pays, s'infiltrer dans toutes les branches de la société. Le Congrès a baissé pavillon (ou plutôt, s'est lui-même émasculé) devant l'exécutif, lequel dépend à son tour de son énorme appareil militaire.

Il ne s'agit *nullement* d'un régime fasciste. Les tribunaux protègent encore la liberté de la presse ; les journaux « underground » sont encore en vente libre, et les media tolèrent une critique vigoureuse et assidue du gouvernement et de sa politique. Bien sûr il n'y a guère de liberté d'expression pour les Noirs, et on limite efficacement celle des Blancs. Mais les droits de l'homme sont toujours là : dire (et c'est juste) que le système peut encore « se permettre » le luxe de ce genre de contestation, n'est pas un argument pour

nier l'existence de ces « libertés ». Plus décisive est la question de savoir si la phase actuelle de contre-révolution préventive (sa phase démocratique-constitutionnelle) ne prépare pas le terrain à une phase fasciste ultérieure.

Il n'est sans doute pas nécessaire d'insister longuement sur le fait que la situation est différente aux Etats-Unis de ce qu'elle était dans l'Allemagne de Weimar : il n'existe pas de parti communiste fort, pas d'organisations paramilitaires de masse, pas de crise économique généralisée, on ne manque pas d' « espace vital », on n'a pas de chefs charismatiques, la Constitution et le gouvernement constitué en son nom fonctionnent bien, etc. L'histoire ne se répète jamais exactement, et un degré supérieur de développement capitaliste aux Etats-Unis appellerait un degré supérieur de fascisme. Ce pays possède, pour une organisation totalitaire, des ressources économiques et techniques incomparablement supérieures à celles que l'Allemagne d'Hitler a jamais eues. Sous le triple effet des coups d'arrêt portés à son expansion impérialiste, des difficultés économiques internes et du mécontentement envahissant de la population, l'Administration peut être amenée à mettre en branle un système autoritaire bien plus brutal et plus englobant.

J'ai souligné le caractère apolitique, diffus et inorganisé du mécontentement. La base de masse potentielle du changement social pourrait très bien devenir la base de masse du fascisme : « Qui sait si nous ne serons pas le premier peuple à devenir fasciste par le suffrage universel ? » écrivait William L. Shirer dans le *Los Angeles Times* du 13 mars 1970. On a pu exprimer de la façon la plus concise et la plus frappante le rapport entre démocratie libérale et fascisme par la formule suivante : « La démocratie libérale est le visage du pouvoir des possédants quand ils n'ont pas peur ; le fascisme, quand ils ont peur¹. » L'in-

1. Leo Giuliani, in *Le Monde*, 23 juillet 1971.

tensification de la répression et la nouvelle politique économique des autorités capitalistes d'Etat paraissent indiquer que la classe dirigeante, aux Etats-Unis en tout cas, est en train de prendre peur. Et parmi le gros de la population, certaine constellation de traits politiques et psychologiques permet de déceler l'existence d'un syndrome proto-fasciste. Quelques exemples :

— Les suffrages ouvriers étaient déjà entrés pour une bonne part dans le total des voix recueillies par George Wallace aux présidentielles de 1968, il en est allé de même lors de la récente élection qui a donné à Philadelphie un maire d'extrême droite, celui-ci s'étant défini lui-même comme le flic le plus coriace de toute la nation.

— La violence accumulée parmi la population a explosé de façon terrifiante, en une identification quasi religieuse avec un individu reconnu coupable de multiples crimes de guerre ; on a salué en sa personne un Christ recrucifié. La clameur publique réclamait qu'on décorât ce criminel de guerre au lieu de le punir, et il y eut cent fois plus de lettres, de télégrammes et de coups de téléphone pour s'élever contre la sentence que pour l'approuver¹.

— Citons encore une réaction après la mort de quatre étudiants abattus au Kent State College en mai 1970, c'est un vrai récit d'épouvante :

« Mais nul cas de réjection parentale n'égale celui d'une famille habitant une petite ville proche de la frontière du Kentucky et ayant à l'Université trois fils, beaux garçons, corrects et modérés. Sans avoir jamais participé à la contestation, ces garçons se sont trouvés fortuitement mêlés au foyer de l'agi-

1. Richard Hammer, *The Court Martial of Lt. Calley*, Coward, McCann et Geoghegan, New York, 1971 ; voir aussi mon article du 13 mai 1971 dans le *New York Times*.

[N.d.E. : Voir quelques extraits de cet article dans l'encadré ci-après.]

Une bonne part du peuple américain s'est obscènement empressée d'apporter, d'enthousiasme, son soutien à un individu convaincu d'avoir tué avec préméditation nombre d'hommes, de femmes et d'enfants ; l'orgueil obscène avec lequel ces gens se sont identifiés à lui, ont vu en lui l'un des leurs, est un de ces événements historiques extraordinaires qui révèlent une vérité cachée.

Sous les masques télévisuels des dirigeants, sous la civilité tolérante des débats, sous le bonheur radieux exhibé par la publicité, apparaît le vrai peuple : des hommes et des femmes follement épris de mort, de violence et de destruction. Car ce rassemblement massif n'a pas été le fruit d'une organisation, d'une manipulation, n'a pas été le fait de la machine politique, mais une explosion entièrement spontanée de l'inconscient, de l'âme populaires. La majorité silencieuse a trouvé son héros : un criminel de guerre convaincu, convaincu d'avoir assassiné à bout portant, d'avoir, entre autres crimes, fracassé la tête d'un enfant de deux ans ; un assassin dont on a dit pour sa défense qu'il n'avait pas eu l'impression de tuer des « êtres humains », et qui n'a pas exprimé le regret de ses actes : il s'était contenté d'obéir à des ordres, il n'avait tué que des « Chintoks », des « Nia-Qoués » ou des « Viets ». Cette majorité a trouvé son héros, son martyr, son Horst Wessel pour en chanter le nom comme le firent des centaines de milliers de nazis avant de partir en guerre. Le disque : *Lieutenant Calley's Battle Hymn Marches* On s'est vendu à trois cent mille exemplaires en trois jours...

Alors, quelles conclusions tirer de tout cela ? Peut-être le gouverneur Maddox a-t-il craché le morceau en s'écriant lors d'un meeting de soutien à Calley : « Remercions Dieu qu'il existe un lieutenant Calley, remercions Dieu qu'il existe des gens comme vous. » Blasphème ou folie religieuse ? Le criminel de guerre serait-il une réincarnation du Christ ? « On l'a crucifié », cria une femme à l'accent allemand (faut-il s'en étonner ?), défiant la sentence de la cour martiale. « Calley a tué cent communistes à lui tout seul. On devrait le décorer. On devrait le faire général. » Tandis qu'à une réunion publique, un révérend père déclarait : « Il y a deux mille ans, on a crucifié un homme qui s'appelait Jésus-Christ. Je ne crois pas qu'on doive crucifier aujourd'hui un autre homme qui s'appelle Rusty Calley. »

Le lieutenant assume-t-il le poids de nos péchés, assurera-t-il notre rédemption ? Et la rédemption de quels péchés ? S'agirait-il de l'envie

tation : finalement, le cadet s'est retrouvé debout à côté d'un des étudiants abattus (à grande distance de la fusillade), tandis que le benjamin était arrêté pour violation de la propriété privée, et sa photo parut dans le journal de sa ville natale, au grand embarras de sa famille. Un de nos enquêteurs s'en-

de tuer, de tuer impunément ? Le lieutenant Calley est-il devenu le nouveau modèle national du Surmoi, moins exigeant que l'ancien, qui n'avait pas entièrement oublié la prescription : « Tu ne tueras point. »

L'ancien Surmoi était encore attaché à la réminiscence, même dans la guerre, de cette interdiction. Le nouveau, lui, est à la page et dit : Va, tu peux tuer. Ou plutôt : Tu peux liquider et nettoyer. Calley ne prononçait jamais le mot « tuer ». Il a expliqué à un psychiatre que les militaires évitaient ce mot « parce qu'il provoque une réaction émotionnelle fortement négative chez les hommes qui ont appris le commandement : ' Tu ne tueras point ' ». Aussi disait-il « liquidez-les », ou bien « nettoyez-les ». C'eût été, selon certains, « un geste constructif pour restaurer le moral de nos troupes et du public en général », que d'accorder le pardon à ce pauvre Calley qui n'a pas assassiné des hommes, des femmes et des enfants, mais les a seulement « nettoyés ».

La fuite éperdue devant la responsabilité individuelle, le facile souci de dissoudre la culpabilité dans l'anonymat, est une réaction désespérée contre une culpabilité en passe de devenir insupportable...

Le sentiment de culpabilité est-il donc devenu si fort (...) qu'il se transforme en son contraire : en une orgueilleuse identification sado-masochiste avec le crime et les criminels ?

Cette hystérie a-t-elle donc aussi gagné la gauche et le mouvement pacifiste, qui voit dans la condamnation de Calley une condamnation de la guerre ? Etrange condamnation en vérité qui fait du criminel de guerre un bouc émissaire... Même Telford Taylor, qui avait si éloquemment pris la parole aux procès de Nuremberg, juge la sentence peut-être trop dure. Quant au D^r Benjamin Spock, il trouve injuste de punir un homme pour la brutalité de la guerre.

C'est de la commiseration. Mais tous ces libéraux compréhensifs et pitoyables se sont-ils jamais demandé si la clémence pour Calley n'aurait pas plutôt « redressé le moral de nos troupes », en les encourageant à tuer en toute bonne conscience ? Ne leur est-il pas venu à l'esprit de réserver leur compassion aux victimes de ce « moral » ? Nous voici une fois de plus confrontés à ce principe d'une justice dégradée, proclamée à Kent State, et qui exprime on ne peut mieux la perversion du sentiment de culpabilité : « Les vrais coupables, ce sont les victimes, non les assassins. »

tretint avec celle-ci, et la conversation prit une tournure si stupéfiante que nous avons mis encore plus de soin que d'habitude à en rapporter les termes exacts :

La mère : Tous ceux qui déambulent dans les rues d'une ville comme Kent avec les cheveux longs, des

vêtements sales ou pieds nus, mériteraient d'être fusillés.

L'enquêteur : Me permettez-vous de citer cette phrase ?

La mère : Pour sûr. La police aurait aussi bien fait de tous les descendre ce matin-là.

L'enquêteur : Mais vos trois fils y étaient.

La mère : S'ils ne voulaient pas faire ce que la police leur disait, elle n'avait qu'à les descendre.

Un professeur de psychologie (témoin de l'entretien) : Est-ce que le fait de porter les cheveux longs est une raison de tuer quelqu'un ?

La mère : Justement. Il faut nettoyer ce pays. Et on commencera par les chevelus.

Le professeur : Admettriez-vous qu'on tue un de vos fils simplement parce qu'il va nu-pieds ?

La mère : Oui.

Le professeur : Où avez-vous pris de telles idées ?

La mère : Je suis professeur de collègue.

Le professeur : Voulez-vous dire que c'est l'enseignement que vous donnez à vos élèves ?

La mère : Oui. Je leur dis la vérité. Que les fainéants, les crasseux, ceux qu'on voit se balader dans les rues à ne rien faire, devraient tous être fusillés¹. »

— Les attaques concertées dirigées contre tout enseignement autre que « professionnel » ou scientifique « solide » ne se limitent plus à la répression habituelle par le biais du budget. Ainsi le *Chancellor* (recteur) des établissements d'Etat californiens réclame-t-il un barrage systé-

1. James A. Michener, *Kent State. What happened and why*, Fawcett publications, Random House, Greenwich, Connecticut, 1971, p. 409 s.

matique des humanités et des sciences sociales, où un enseignement traditionnellement non conformiste a trouvé refuge :

« ... Il y a, dans les universités, quantité d'étudiants qui ne savent pas au juste ce qu'ils y font... ils se sont tournés presque instinctivement vers les humanités et les sciences sociales, sans perspectives d'emploi déterminées ¹. »

Il fut un temps où la grande philosophie bourgeoise proclamait hautement : « ... On ne doit pas élever les enfants d'après l'état présent de l'espèce humaine, mais d'après un état meilleur possible dans l'avenir, c'est-à-dire d'après l'idée de l'humanité et de son entière destination. Ce principe est d'une grande importance ². » Or, on demande au Conseil de l'enseignement supérieur (*Council for Higher Education*) d'étudier les « besoins détaillés » de la société établie, de façon à faire savoir aux universités « quels diplômés produire » ³.

La manipulation capitaliste-monopoliste de la population, l'économie d'inflation, la politique de « défense » consistant à tuer, à tuer toujours plus, l'entraînement au génocide, la normalisation des crimes de guerre, le traitement brutal infligé à l'abondante population pénitentiaire, ont créé un terrible potentiel de violence dans la vie quotidienne. Dans les grandes villes, on a abandonné au crime des quartiers entiers, et le crime reste le divertissement favori fourni par les *mass media*. Lorsque cette violence

1. *Los Angeles Times*, 17 novembre 1971.

2. Kant, *Traité de pédagogie*, trad. Jules Barni, Alcan, Paris, 1931, p. 48.

3. *Los Angeles Times*, 17 novembre 1971.

est encore latente, verbale, ou qu'elle s'exprime seulement par des actes sans trop de gravité (comme de malmener des manifestants), elle est essentiellement dirigée contre des minorités impuissantes mais toutes désignées qui apparaissent comme des corps étrangers gênant le système établi, parce qu'elles parlent un autre langage, se tiennent autrement et font (ou sont soupçonnées de faire) des choses que ceux qui acceptent l'ordre social ne se permettent pas de faire. Les Noirs et autres gens de couleur, les hippies, les intellectuels radicaux constituent de telles cibles. Le tout — agression et cibles visées — trahit des potentialités proto-fascistes par excellence¹.

Seul pourrait y répondre le développement d'une gauche radicale efficacement organisée, qui assumerait l'énorme tâche de l'éducation politique, qui dissiperait la fausse conscience ou la conscience mutilée des gens de façon à leur faire ressentir authentiquement leur condition, le besoin vital d'y mettre un terme, et saisir les voies et moyens de leur libération.

Ce n'est pas, bien sûr, le fascisme qui sauvera le capitalisme : il n'est lui-même que l'organisation terroriste des contradictions capitalistes. Mais une fois instauré, le fascisme est fort capable de détruire tout potentiel révolutionnaire pour une durée indéfinie.

Une analyse marxiste ne saurait se consoler en recourant au « long terme ». A « long terme », le système s'effondrera certainement, c'est vrai, mais la théorie marxiste est incapable de prophétiser quelle forme de société (si tant est qu'il en vienne une) le remplacera. Dans le cadre des conditions objectives, les termes de l'alternative (fascisme ou so-

1. Voir Leo Lowenthal et Norbert Guterman, *Prophets of Deceit : A Study of the Techniques of the American Agitator*, 1949, Pacific Books ; Palo Alto, 1970. T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, et al., *The Authoritarian Personality*, Harper and Brothers, 1950.

cialisme) dépendent de l'intelligence et de la volonté, de la conscience et de la sensibilité des êtres humains. Ils dépendent de ce qui leur reste de *liberté*. On trouve, au cœur de la théorie marxiste, l'idée d'une longue période de barbarie comme antithèse à la voie du socialisme, l'idée d'une barbarie fondée sur les réussites techniques et scientifiques de la civilisation. Or, pour l'instant, c'est la contre-révolution qui a l'initiative et le pouvoir, et elle peut fort bien aboutir, dans son paroxysme, à semblable civilisation barbare.

IV

Aux Etats-Unis (mais est-ce seulement aux Etats-Unis ?), c'est sur le terrain de la contre-révolution que la Nouvelle Gauche trouve sa base d'opérations. Elle paraît excessivement faible, surtout dans la classe ouvrière. Les radicaux sont en butte à une violente hostilité populaire, ils sont faciles à poursuivre et à persécuter. Mais cet étiage du potentiel révolutionnaire à l'apogée du développement capitaliste est trompeur : on ne se laissera plus égarer par les apparences si l'on comprend qu'à ce stade apparaît un nouveau type de désintégration et de révolution, qui correspond à la nouvelle phase du capitalisme et qui en est le produit. Et si l'on comprend ces conséquences du capitalisme monopoliste d'Etat, on ne doit pas réviser mais restaurer la théorie marxiste ; il s'agit de la libérer de son propre fétichisme, de la dégager de sa ritualisation, de la rhétorique pétrifiée qui bloque son développement dialectique. La fausse conscience est endémique aussi bien

chez la Nouvelle Gauche que parmi la gauche traditionnelle.

Dans la section précédente, j'ai donné un aperçu des tendances qui contribuent à l'élargissement et à la modification de la base de masse potentielle, et à la mutation des « motivations » révolutionnaires. Elles résultent du mode de production lui-même, qui élargit (et modifie) la base de l'exploitation tout en créant des besoins que le mode de production en vigueur ne peut satisfaire. Besoin encore d'une vie meilleure, « espérances accrues », mais besoin d'une vie qui ne se réduise plus à un travail déshumanisant à plein temps, d'une vie d'autodétermination. Dans cette perspective, et sur la base d'un mode de production socialiste, il faut entièrement reconstruire l'environnement technique et naturel.

Cette mutation historique prive désormais le capitalisme de ce qui lui servait de justification pour diriger la vie des hommes et des femmes, pour modeler la nature et la société à son image. Rompre la règle oppressive de la production matérielle, c'est déplacer l'accent des secteurs matériels vers les secteurs intellectuels de la production, passer du travail aliéné à l'ouvrage créateur. Ou plutôt, la production matérielle elle-même, de plus en plus assujettie à l'organisation technologique, devient susceptible d'humanisation. On peut réduire le poids du travail mort sur le travail vivant en soustrayant progressivement le travail vivant au processus de fabrication mécanisé et fragmentaire conservé par les exigences de la production capitaliste. Le transfert du travail vivant vers des fonctions de « supervision » donnerait la possibilité de changer la direction et les objectifs de la production matérielle elle-même. Au lieu d'être une marchandise produisant d'autres marchandises selon la loi de la valeur marchande, le travail humain pourrait produire pour les besoins humains selon la loi de la liberté — c'est-à-dire selon les besoins d'une existence humaine libérée ;

la nouvelle option qui apparaît ainsi impliquerait la subversion de la culture matérielle *et* intellectuelle. Le spectre que dresse la société de consommation n'est pas seulement celui d'une révolution économique, mais d'une révolution culturelle, d'une nouvelle civilisation où la culture ne serait plus une branche privilégiée de la division sociale du travail, mais ce qui modèlerait la société entière, dans toutes ses branches, y compris celles de la production matérielle, et qui changerait radicalement les valeurs et les aspirations dominantes.

Sous sa forme idéologique, les contre-images et les contre-valeurs opposées par la Nouvelle Gauche à l'image de l'univers capitaliste préfigurent ce changement. On y fait montre d'un comportement exempt d'esprit de concurrence, on refuse une « virilité » brutale, on déboulonne de son piédestal la productivité capitaliste du travail, on y affirme la sensibilité, la sensualité du corps, on proteste contre la destruction écologique, on méprise le faux héroïsme des « exploits » spatiaux et des guerres coloniales, et il y a le Mouvement de libération de la femme (dans la mesure où il ne propose pas simplement à la femme libérée de partager également les aspects répressifs des prérogatives masculines), et le refus du culte puritain, antiérotique, de la beauté plastique et de la propreté : toutes ces tendances contribuent à affaiblir le principe de rendement. Elles traduisent en clair le malaise profond de la population en général.

Mais ce sont précisément ces contre-valeurs, cette contre-conduite, qui isolent du « peuple » le mouvement radical, qui lui valent une hostilité déclarée. Cet isolement a une double origine : en premier lieu, la théorie et la pratique socialistes, marxistes, ne disposent pas de terrain favorable, de « raison suffisante » parmi la grande majorité de la population travailleuse, et il en résulte — deuxièmement — que la différence radicale entre une société libre

et celle qui existe reste peu claire, comme il en va des possibilités très réelles de fonder une société libre. La libération apparaît donc comme une menace, devient un tabou. Et les deux courants, politique et hippie, de la Nouvelle Gauche, violent ce tabou. En dehors de tous liens organisationnels et personnels, il y a une connexion entre ces deux courants : leurs traits libertaires reflètent des qualités morales et esthétiques du socialisme qui se sont trouvées minimisées au cours du développement propre de la théorie marxiste (voir ci-après, chap. II). Ces traits « anticipent », au niveau individuel ou à celui du petit groupe, les aspects « utopiques » extrêmes du socialisme. Dans le cadre de la société existante, ils paraissent le « privilège » de marginaux improductifs ou antiproduitifs (ce qu'ils sont en effet et doivent être en termes de productivité capitaliste).

En son courant politique, la Nouvelle Gauche a une allure apparemment élitaire, du fait de son contenu intellectuel, elle est affaire d'« intellectuels » plutôt que d'« ouvriers ». La prédominance des intellectuels (ou d'intellectuels anti-intellectuels) dans le mouvement est bien sûr évidente. Qui sait d'ailleurs si elle ne traduit pas justement l'emploi croissant d'intellectuels de toutes sortes dans l'infrastructure aussi bien que dans le secteur idéologique du processus économique et politique ? En outre, dans la mesure où la libération suppose la naissance d'une conscience radicalement différente, d'une véritable *contre*-conscience capable d'enfoncer le fétichisme de la société de consommation, elle suppose aussi un savoir et une sensibilité que *bloque* l'ordre établi, chez la majorité des gens, par son système éducationnel de classe. Au stade actuel, la Nouvelle Gauche est essentiellement et nécessairement un mouvement *intellectuel*, et l'*anti*-intellectualisme dont on fait profession dans ses propres rangs est en fait un excellent service rendu au Système.

Ainsi l'isolement de la Nouvelle Gauche est-il bien fondé ; loin de témoigner de l'absence de racines sociales du mouvement, cet isolement correspond à la situation historique actuelle ; il traduit en vérité la « négation catégorique » de toute la culture du capitalisme monopoliste à son stade le plus avancé. Il manifeste l'hétérodoxie sans précédent de la révolution, comme contradiction radicale de la culture établie — y compris la culture de la classe ouvrière ! C'est précisément dans ses exigences intellectuelles, morales et « physiologiques » extrêmes, que les possibilités — ou plutôt la nécessité — de la révolution trouvent leur expression la plus complète et la plus réaliste. Seul le changement *qualitatif* est changement, et seule une *qualité* nouvelle de la vie peut mettre un terme à la longue série des sociétés d'exploitation. Ces aspects extrêmes, du fait précisément de leur qualité totalement nouvelle, apparaissent tout naturellement comme la préoccupation idéologique d'intellectuels plus ou moins aisés.

Faute de tolérer sa coupure de fait d'avec les masses, faute d'admettre qu'elle traduit la structure sociale du capitalisme avancé et que seule pourra la surmonter une longue lutte destinée à changer cette structure, le mouvement fait preuve de complexes d'infériorité, de défaitisme ou d'apathie. Une telle attitude encourage la dépolitisation et la « privatisation » de son courant hippie, auxquelles le courant politisé ne trouve à opposer que son puritanisme politique, dans la théorie et la pratique.

La théorie marxiste reste le guide de la pratique, même en situation non révolutionnaire. Mais on décèle ici une autre faiblesse de la Nouvelle Gauche, qui déforme et fausse cette théorie en la *ritualisant*. Il va de soi que les concepts employés pour analyser le capitalisme du XIX^e et du début du XX^e siècle ne peuvent être simplement plaqués sur son stade présent ; concepts historiques, ils portent eux-mêmes la marque de l'histoire et la structure qu'ils analysent est une structure historique. Sans doute le capitalisme est-il capitalisme à chacune de ses phases, et son organisation du mode de production est-elle à la base de la totalité de son développement. Mais les capacités du mode de production évoluent elles aussi, et ces changements affectent tant la base que la superstructure. En isolant des autres secteurs de la société une base capitaliste inchangée, on abandonne au départ la théorie marxiste en la fondant sur une abstraction non historique, non dialectique. Des changements se produisent dans le cadre du capitalisme ; ils sont internes, graduels, quantitatifs, mais ils mèneront au point de « rupture qualitative », à une situation prérévolutionnaire. Faute de confronter les concepts marxistes avec le développement du capitalisme et d'en tirer les conséquences pour la pratique politique, on aboutit à la répétition machinale d'un « vocabulaire de base », à la pétrification de la théorie marxiste en une rhétorique sans plus guère de rapport avec la réalité. Ce qui contribue d'autant à l'aliénation de la Nouvelle Gauche et hypothèque lourdement la communication de son message.

La pétrification de la théorie marxiste viole le premier principe proclamé par la Nouvelle Gauche : *l'unité de la théorie et de la pratique*. Une théorie qui n'est pas à la

hauteur de la pratique du capitalisme, qui est en retard sur elle, ne peut pas vraisemblablement guider la pratique visant à l'abolition du capitalisme. La réduction de la théorie marxiste à des « structures » rigides détache la théorie de la réalité et lui confère un caractère abstrait, distant, pseudo-scientifique, qui facilite sa ritualisation dogmatique. En un sens, toute théorie est abstraite, il faut la dégager conceptuellement de la réalité donnée pour qu'elle puisse faire comprendre, puis *changer* cette réalité. Elle est même d'autant plus nécessairement abstraite qu'elle appréhende, dans le cas de la théorie marxiste, une *totalité* faite de conditions et de tendances : une *totalité* historique. Il en découle qu'elle ne saurait décider sur tel point de pratique particulier — s'il convient ou non, par exemple, d'attaquer ou d'occuper tels ou tels édifices ; mais elle peut et doit permettre d'évaluer les *perspectives* des actions particulières à l'intérieur de la *totalité* donnée ; ainsi, dans le cas envisagé, de déterminer si la situation régnante recommande ou non de telles attaques ou occupations. L'unité de la théorie et de la pratique n'est jamais immédiate. La réalité sociale donnée, non encore maîtrisée par les forces de changement, exige d'adapter la stratégie aux conditions objectives — préalable nécessaire pour changer ces dernières. Une situation non révolutionnaire est essentiellement différente d'une situation révolutionnaire ou pré-révolutionnaire. Seule une analyse théorique peut permettre de discerner et de caractériser la situation régnante et son potentiel. La réalité donnée est là, de son propre chef, soutenue de ses propres forces ; elle est le terrain sur lequel la théorie se développe, et en même temps l'objet, « l'autre de la théorie », qui, dans le processus de changement, continue à déterminer la théorie.

La Nouvelle Gauche a joué un rôle décisif d'étincelle en déclenchant le processus de changement. Aux Etats-Unis, si les minorités de couleur sont devenues remuantes, si

l'opposition populaire a révélé la politique de crimes de guerre en Indochine, si les puissants media sont entrés en conflit avec le gouvernement, tous ces succès sont dus en grande partie aux militants de la Gauche, et en particulier aux étudiants. En France et en Italie, la radicalisation des revendications syndicales, naguère « économistes », et celle de toute la stratégie de la Gauche (renaissance des conseils ouvriers), constitue un défi à la puissante emprise de l'appareil communiste réformiste — en dépit du recul consécutif à mai 68. Dans ces pays également, à la pétrification de la théorie marxiste se sont opposées des analyses fondées sur les transformations du capitalisme et de la base potentielle de la révolution. Aux Etats-Unis, les conditions économiques et politiques appellent un nouvel examen, encore plus radical, qui n'en est qu'à ses débuts¹. En attendant son futur développement, les sections suivantes, dans lesquelles j'essaie d'évaluer la situation de la Nouvelle Gauche aux Etats-Unis, ne peuvent être que fort tâtonnantes et fragmentaires.

1. Citons notamment, en France, les travaux d'André Gorz et de Roger Garaudy : en Italie, ceux du groupe Il Manifesto. Pour les Etats-Unis, voir la *Monthly Review*, *Socialist Revolution*, *Radical America*, ainsi que certaines publications du « Radical Educational Project » ; et l'anthologie : *The Revival of American Socialism*, loc. cit. ; *The New Left : A documentary history*, publié sous la direction de Massimo Teodori, New York, Bobbs-Merrill, 1969, surtout la deuxième partie. La meilleure documentation sur les motivations premières de la Nouvelle Gauche reste celle fournie par le *Journal de la Commune étudiante*, novembre 1967-juin 1968, publié par Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, Ed. du Seuil, Paris, 1968.

La situation actuelle de la Nouvelle Gauche est essentiellement différente de celle qui prévalait au moment où l'opposition radicale a pris forme et a connu ses premiers effets à l'échelle nationale (mouvement militant des droits civiques, résistance à la guerre, activisme dans les collèges et universités, mouvement hippie politisé). Il y a également dix ans environ que les objectifs transcendants ont été formulés : une nouvelle morale, l'émancipation de la sensibilité, l'exigence de « la liberté tout de suite », la révolution culturelle. *L'Establishment* n'y était pas prêt. La stratégie put alors se montrer massive, à découvert, et largement offensive : manifestations de masses, occupations d'édifices, unité d'action, jonction avec les militants noirs. Cette période a pris fin lorsque l'impact de la Nouvelle Gauche est devenu par trop visible. Le départ du président Johnson, la bataille de la Convention démocrate de Chicago et l'intensification de la guerre en Indochine marquent le commencement d'une nouvelle phase. Ce n'était pas la classe ouvrière mais les universités et les ghettos qui, pour la première fois, menaçaient sérieusement le système du dedans. *L'Establishment* s'est plus clairement rendu compte du sérieux de cette menace que la Nouvelle Gauche elle-même. Maintenant, il se tient prêt — à un tel degré que la survie même du mouvement radical en tant que force politique est en question. Comment le mouvement réagit-il à cette nouvelle situation ?

Il paraît affaibli à un point dangereux. Ceci résulte d'abord de la répression agressive, légale et extra-légale,

de la part de la machine du pouvoir; contre cette concentration de force brutale, la Gauche ne dispose pas de moyens de défense adéquats. Puis la même mobilisation du pouvoir accentue les faiblesses inhérentes à la Nouvelle Gauche, à savoir essentiellement : les conflits idéologiques à l'intérieur de l'opposition militante et son manque d'organisation.

La Gauche a toujours été divisée, ce qui est normal car, si les défenseurs du statu quo se regroupent naturellement autour de leur intérêt dominant, la propriété privée, et de la sauvegarde de ses institutions, ceux qui visent à l'abolition du statu quo ne sont pas unis par des objectifs communs aussi tangibles. Ils œuvrent dans un horizon ouvert à plusieurs options, objectifs, stratégies et tactiques différents.

Mais cette division n'a pas toujours empêché ni même retardé la révolution ; il suffit de se rappeler la lutte entre mencheviks et bolcheviks. Peut-être est-ce seulement à travers de telles luttes que l'on peut mettre à l'épreuve de la pratique la stratégie « correcte ». Néanmoins, la situation est différente chaque fois que le mouvement n'est pas encore enraciné dans une base populaire et surtout lorsqu'il est en butte, du fait de sa faiblesse numérique, à une persécution facile et efficace ; en d'autres termes, chaque fois que ce n'est pas une stratégie révolutionnaire qui est à l'ordre du jour, mais seulement la préparation du terrain pour une telle stratégie. Une situation de ce genre demande de « suspendre » des conflits idéologiques prématurés (ou périmés) au bénéfice de la tâche plus urgente du renforcement numérique. Dans la stratégie radicale aussi, le saut qualitatif suppose comme préalable la croissance quantitative.

Dans ce contexte, le problème de la communication se fait aigu. Plus les buts intégraux, « utopiques », du socialisme apparaissent comme des buts historiques concrets,

et plus ils deviennent étrangers à l'univers établi du discours. Le « peuple » parle un langage quasiment imperméable aux concepts et aux propositions de la théorie marxiste. Cette aversion pour ses mots étrangers, ses « grands mots », etc., n'est pas seulement le fruit d'une éducation, elle traduit aussi l'étendue de la soumission à l'*Establishment* et, par voie de conséquence, à son langage. Forcer l'emprise de ce langage, c'est briser la « fausse conscience » ; il s'agit que l'on devienne conscient du besoin de libération et des voies d'approche de sa satisfaction. La théorie et la pratique marxistes avaient réussi à développer la conscience politique du mouvement du travail avant la marche arrière résultant du double impact de la défaite des révolutions européennes de 1918 et de la stabilisation capitaliste ; entre un travaillisme efficace et un capitalisme efficace, la théorie révolutionnaire a fini par revêtir un caractère abstrait, elle est devenue la préoccupation de petites minorités. Et là où manquait une forte tradition marxiste, ce caractère est encore plus criant. La réduction très répandue des concepts dialectiques de Marx à un vocabulaire « de base » a, on l'a dit, élargi le fossé entre théorie et réalité. Les concepts dialectiques appréhendent la réalité dans le processus du changement, et c'est ce processus qui constitue la définition du concept lui-même. Ainsi la transformation de l'impérialisme classique en néo-impérialisme redéfinit-elle le concept classique en montrant comment les formes nouvelles dérivent de celles qui les ont précédées. Il en va de même des concepts de « prolétariat », d'« exploitation » ou de « paupérisation ». Ce n'est pas communiquer la théorie marxiste que de bombarder les gens de tels termes sans les traduire dans la situation actuelle. Au mieux, ils servent de label de marque à des groupes d'initiés (marxistes-léninistes, trotskystes et autres) ; sinon, ils fonctionnent comme purs clichés, c'est-à-dire qu'ils ne fonctionnent pas du tout. S'en servir comme

stimuli immédiats dans un vocabulaire en conserve, c'est tuer leur vérité. Les concepts marxistes, eux, définissent l'essence sous la réalité : leur sens émerge dans l'analyse des « apparences », et l'« apparence » du capitalisme d'aujourd'hui est très différente de celle du XIX^e siècle.

La pétrification (*Verdinglichung*) des concepts falsifie l'analyse de la structure de classe du capitalisme monopoliste. L'idéologie radicale est souvent victime d'un *fétichisme du travail*, nouvel aspect du fétichisme des marchandises (la force de travail *étant*, après tout, une marchandise). Trois qualités, dans la théorie marxiste, font de la classe ouvrière le sujet potentiel de la révolution : premièrement, elle seule peut arrêter le processus de production ; deuxièmement, elle constitue la majorité de la population ; et troisièmement, son existence même est la négation de l'humanité de l'homme. Or, des trois, seule la première appartient encore à la partie de la classe ouvrière américaine qu'on pourrait raisonnablement considérer comme le successeur contemporain du prolétariat, c'est-à-dire les « cols bleus ». Mais la conception marxiste définit l'*unité* de ces trois qualités ; le prolétariat, constituant la majorité de la population, est révolutionnaire du fait de ses besoins, que le capitalisme n'est pas en mesure de satisfaire. En d'autres termes, la classe ouvrière est le sujet potentiel de la révolution non pas seulement parce qu'elle est la classe exploitée dans le mode de production capitaliste, mais aussi parce que les besoins et les aspirations de cette classe requièrent l'abolition d'un tel mode de production. Il en découle que si la classe ouvrière n'est plus la « négation absolue » de la société existante, si elle est devenue une classe *de* cette société, qui partage ses besoins et ses aspirations, le transfert du pouvoir à la seule classe ouvrière (sous quelque forme que ce soit) n'assure plus le passage au socialisme en tant que société *qualitativement* différente. Si elle doit devenir l'agent effec-

tif de ce passage, il faut que la classe ouvrière elle-même change¹.

Si les besoins créés par le capitalisme de monopoles et qu'il ne peut satisfaire se chargeaient d'une force subversive et devenaient le terrain nourricier d'une conscience politique dans la population laborieuse, il ne s'agirait pas pour autant (et c'est fondamental !) d'une résurgence de la conscience de classe *prolétarienne* ; ce phénomène ne dresserait pas une classe ouvrière contre tous les autres secteurs de la population laborieuse, ni la « main-d'œuvre salariée » contre le capital, mais plutôt toutes les classes dépendantes contre le capital. Du même coup, cette nouvelle conscience s'opposerait activement à la ligne directrice de la politique syndicale actuelle : elle rechercherait la fin du mode de production établi dans son entièreté. Telle est la dynamique du capitalisme de monopoles : à la sujétion de la population tout entière à la règle du capital et de son Etat répond le besoin universel de son abolition. Si cette évolution modifie le concept de classe originel, si elle estompe le contraste jadis violent entre la classe ouvrière des « cols bleus » et d'autres secteurs de la population laborieuse, c'est qu'elle résulte de changements dans la *réalité* du capitalisme qu'il convient de conceptualiser dans la *théorie* du capitalisme.

Ce sont là, il est vrai, de simples tendances. Elles font l'objet d'une intense résistance de la part de la structure du pouvoir, et n'ont pas encore réduit le fossé entre la classe ouvrière et la Nouvelle Gauche, l'intelligentsia radicale en

1. Rosa Luxemburg savait qu'une transformation radicale de la classe ouvrière faisait partie des conditions de la stratégie révolutionnaire : « Ce n'est pas comme fruit de la discipline que lui impose l'Etat capitaliste, mais en extirpant jusqu'aux racines sa vieille habitude d'obéissance et de servilité que [la classe ouvrière pourra acquérir] l'autodiscipline librement consentie de la social-démocratie », R. L., *Politische Schriften*, édités par O. Flechteim, Europäische Verlagsanstalt, Francfort, 1968, vol. III, p. 91.

particulier. Minimiser l'hostilité des ouvriers ne fait aucun bien à cette dernière, car leur hostilité est rationnelle et bien fondée. La jonction des deux forces n'en est pas moins une condition préalable du changement, la conscience syndicale doit se transformer en conscience politique, en conscience socialiste. Ce n'est pas en « allant aux ouvriers », en se joignant à leurs piquets de grève, en épousant leurs « causes », que l'on y parviendra. La jonction ne sera rendue possible que par un processus de changement social dans lequel chacun des deux groupes agira *en partant de sa propre base*, et en fonction de sa conscience, de ses doléances et de ses griefs propres. Telle est, par exemple, la stratégie de la *Sinistra Proletaria* italienne : « Des étudiants et des intellectuels qui avaient auparavant œuvré à l'intérieur des groupes de base dans les usines, ne font maintenant plus d'agitation à l'intérieur ni aux portes de ces usines. La propagande politique militante y est le fait des travailleurs eux-mêmes, des jeunes surtout, tandis que le soutien des étudiants aux ouvriers se manifeste par la fourniture de matériel d'agitation, par la recherche menée dans différentes parties de la ville, etc ¹. » De même en France, le groupe *Base-Ouvrière* de Renault-Flins est-il organisé en une équipe extérieure et une équipe interne ; la première comprend surtout des « intellectuels », la seconde, beaucoup plus réduite, des ouvriers de l'usine. Le groupe interne est encore trop faible pour « imposer son rythme et sa direction à l'ensemble de *Base-Ouvrière* ² ». Une telle division (temporaire) des fonctions, qui évite le paternalisme et la réaction négative qu'il entraîne automatiquement, pourrait promouvoir l'unité jusqu'au point où les différents intérêts spécifiques de chaque groupe, ressentis et formulés

1. *Zeitdienst*, Zurich, 11 septembre 1970.

2. D'après un texte soumis aux ouvriers de chez Renault par le groupe *Base-Ouvrière*, cité dans *Les Temps modernes*, août-septembre 1971, p. 63.

dans les termes et la situation correspondants (usine, magasin, bureau, quartier), trouveraient leur plan de recoupe-
ment et leur stratégie commune ¹.

Il s'agit de quelque chose de tout différent du « développement de la conscience de classe de l'extérieur » ; les groupes minoritaires d'aujourd'hui auxquels incomberont les tâches d'organisation seront fort différents de *l'avant-garde léniniste* ¹. Celle-ci assurait la direction, théorique et pratique, d'une classe ouvrière dans laquelle elle était enracinée et qui avait l'expérience immédiate de la pauvreté et de l'oppression — à tel point que la perte d'une guerre suffit à l'organiser pour l'action révolutionnaire. Et ces masses étaient la base humaine de la reproduction matérielle de la société. Telle n'est pas la situation qui règne dans les métropoles impérialistes d'aujourd'hui.

En outre, l'avant-garde léniniste allait de pair avec un

1. *N.d.E.* : cf. Tiennot Grumbach, « En cherchant l'unité de la politique et de la vie », in *Les Temps modernes*, août-septembre 1971, p. 1229.

« Pour préserver le côté subversif des actions partielles, il est toujours nécessaire de passer du particulier au général. Dans une action sur le logement, on doit poser la question de l'usine, dans un travail à l'usine poser les problèmes de la « qualité de la vie ». Il ne faut pas retomber dans la division des secteurs de luttes qui caractérise la pratique révisionniste. **ON EST PROLÉTAIRE PARTOUT !** est le mot d'ordre qui permet la socialisation des luttes et le passage d'une pratique réformiste à la prise de conscience révolutionnaire. »

2. *N.d.E.* : cf. *Les Temps modernes*, loc. cit., p. 65 : « Nous voulons que notre forme d'organisation soit la préparation de la société fraternelle, libre, communiste que nous voulons construire, une société sans chef, sans hiérarchie... alors nous voulons dès maintenant une organisation égalitaire de tous ceux qui veulent la lutte. Autrement dit, nous expliquons que la B-O c'est une organisation " élastique ". Quand il y a lutte, c'est l'organisation de tous les ouvriers révolutionnaires et combattifs qui s'en empare... Quand il n'y a plus de lutte, c'est une organisation de militants... mais ils n'ont pas de droits supérieurs aux autres car la B-O appartient à tous les ouvriers de l'usine qui veulent l'utiliser, tant dans les petites luttes d'ateliers que dans les grandes bagarres sur toute l'usine, ou dans le combat révolutionnaire contre l'Etat des patrons et pour le communisme. »

parti de masse existant ou en cours de formation. C'était sa raison d'être, sans quoi il se fût agi de blanquisme pur et simple. Aujourd'hui, lorsque les partis communistes sont encore le parti d'opposition de masse, ils adhèrent à un « programme minimum » de stratégie parlementaire. Sans l'admettre d'aucune façon dans leur idéologie officielle, ils reconnaissent dans la pratique la faiblesse politique et l'attitude non révolutionnaire de la majorité de la classe ouvrière sous le capitalisme avancé¹ — appréciation du reste bien plus exacte que celle donnée par certains groupes de la Gauche radicale. En dépit de leur stratégie réformiste, ces partis communistes ne s'identifient pas à la sociale-démocratie du passé récent ou du présent. Car la sociale-démocratie perdure encore en tant qu'organisation de la classe ouvrière, et les partis et syndicats communistes sont encore les seules organisations *de masse* à gauche des sociaux-démocrates. Du fait de cette constellation politique, ils représentent encore une force *potentiellement* révolutionnaire. En ce qui concerne les Etats-Unis (et peut-être pas seulement en ce qui les concerne), on doit se demander si, dans les conditions du capitalisme monopoliste d'Etat, le parti révolutionnaire de masse hautement centralisé et hiérarchiquement structuré n'est pas périmé. Il appartenait à un stade passé de l'évolution capitaliste, à une phase encore libérale. Ces partis, même lorsqu'ils boycottaient les élections, opéraient alors dans le cadre d'un système parlementaire qui continuait de fonctionner. Mais dès lors que le Parlement est devenu un organe de la contre-révolution, ils ont perdu leur champ d'action politique : toute opposition radicale devient extra-parlementaire.

1. Ainsi le PCF a-t-il dénoncé comme « gesticulations anarchisantes » des mots d'ordre aussi classiques du syndicalisme marxiste que la grève illimitée et la mobilisation de la spontanéité. « La spontanéité n'existe pas », déclare une brochure distribuée par la CGT après la tentative « gauchiste » de prolonger et d'étendre la grève des usines Renault du Mans en mai 1971 (*Le Monde*, 22 juillet 1971).

On est peut-être bien ici en présence du point critique de la stratégie de la Gauche. La concentration de la puissance et de l'autorité dans l'*Establishment* politique et militaire à l'échelle de toute la nation est un raz de marée, elle oblige à passer à des modes d'organisation décentralisés qui risquent moins d'être détruits par les machines de la répression et expriment mieux les noyaux divergents et dispersés de la désintégration. Le capitalisme de monopoles a donné un nouveau sens concret à l'expression « la révolution d'en bas », celui d'une subversion du commun¹. L'intégration technique et économique du système est si dense que son éclatement en un seul point clé peut facilement provoquer un sérieux dysfonctionnement de l'ensemble. Ceci vaut pour les centres locaux non seulement de production et de distribution, mais aussi d'enseignement, d'information et de transport. Dans ces conditions, le processus de désintégration interne peut fort bien revêtir un caractère en grande partie décentralisé, diffus, « spontané » dans une large mesure, il peut se produire en divers endroits simultanément ou par contagion. Néanmoins, de tels points de dysfonctionnement et d'éclatement local ne peuvent devenir foyers de changement social que si on leur donne une direction et une organisation politiques. A ce stade, l'autonomie de principe des bases locales apparaît essentielle pour s'assurer le soutien de la population laborieuse sur place et préparer de nouveaux cadres en vue de la réorganisation de la production, de la distribution, des transports et de l'enseignement.

1. « Subversive grass roots » (*N.d.T.*).

Je fais ici allusion à l'idée, aujourd'hui très répandue chez les groupes radicaux de la Nouvelle Gauche, qu'il n'est pas et ne peut être à l'ordre du jour, dans les pays capitalistes avancés, de « s'emparer du pouvoir », au sens de donner directement l'assaut aux centres de l'autorité politique (à l'Etat), avec l'appui et dans l'élan d'une action de masse sous la direction de partis de masse centralisés. Les deux grandes raisons qui s'opposent à une telle stratégie sont les suivantes :

— premièrement, la concentration d'une puissance militaire et policière écrasante entre les mains d'un gouvernement au fonctionnement efficace,

— et, deuxièmement, la conscience réformiste qui prévaut parmi la classe ouvrière.

Existe-t-il une autre solution historique ?

Rappelons le schéma de la révolution bourgeoise : la bourgeoisie s'est rendue maîtresse du pouvoir économique à l'intérieur d'une société féodale avant de prendre le pouvoir politique. Il est bien sûr impossible de se contenter de plaquer ce schéma sur la révolution socialiste ; mais on peut se demander si certains indices ne montrent pas que la classe laborieuse pourrait, à l'intérieur du système capitaliste, conquérir le seul pouvoir économique — sans le pouvoir politique — avant la révolution. Ce serait le cas si les travailleurs prenaient les commandes dans les usines et les commerces, en réorganisant et en réorientant la production. Mais la révolution, c'est justement cela, et qui emporterait le pouvoir politique. Peut-on alors concevoir, à l'intérieur du capitalisme, un changement graduel qui affecterait le pouvoir économique (qui transformerait le changement quantitatif en changement qualitatif, grâce à la radicalisation des revendications et des victoires des travailleurs) ?

Les tendances en ce sens sont extrêmement ambiguës. Elles peuvent aboutir à une plus grande intégration de la

classe ouvrière. La tendance à l'intégration est celle que révèlent quelques efforts, de la part du *management*, pour réduire la fragmentation, la parcellisation du travail à la chaîne et pour donner au travailleur individuel responsabilité et maîtrise sur une plus grosse unité du produit. D'après un reportage¹ sur des innovations de ce genre introduites dans plusieurs usines d'électronique américaines, il en est résulté une amélioration considérable de la qualité du produit et une attitude plus positive des travailleurs vis-à-vis de leur emploi et de l'entreprise.

Est-il vraisemblable que cette tendance puisse radicaliser l'initiative des travailleurs à un point suffisant pour que leur maîtrise du produit, de leurs tâches individuelles, équivaille à la fin du mode de production capitaliste lui-même ? Ou bien cette tendance peut-elle au contraire être enfermée en des limites telles qu'elle n'altère pas substantiellement la hiérarchie établie dans les usines ? Pour faire dépasser au contrôle ouvrier les limites de la tolérance capitaliste, il faudrait tout d'abord que se développe une conscience politique radicale chez les membres de la classe ouvrière ; sinon, le contrôle ouvrier restera immanent au système établi, il ne représentera que sa rationalisation. Le contrôle ouvrier révolutionnaire supposerait le primat des facteurs politiques sur les facteurs économiques et techniques. Si la radicalisation politique de la Gauche se produisait, il y aurait affaiblissement et finalement explosion du système dans le sens d'une décentralisation, d'une débureaucratisation que réclame d'ailleurs la situation générale du capitalisme de monopoles — son inégal développement : le contrôle ouvrier dans des établissements industriels isolés ou dans des groupes d'usines, constituerait des foyers post-capitalistes (socialistes) dans une société encore

1. *Der Spiegel*, Hambourg, 4 octobre 1971.

capitaliste, analogues aux centres urbains de pouvoir bourgeois à l'intérieur d'une société encore féodale.

Une telle évolution rejoindrait cet embryon de succès que constituaient dans la tradition révolutionnaire les « conseils » de travailleurs (« soviets », ou *Räte*) en tant qu'organisations d'autodétermination, d'autogestion (ou plutôt de préparation à l'autogestion) en assemblées populaires locales. Il est indispensable de les faire revivre si l'on considère non seulement l'obsolescence historique des partis de masse bureaucratiques, mais aussi la nécessité de leur trouver des héritiers historiques, desquels découlent une initiative, une organisation et une direction appropriées à la situation actuelle. L'héritier historique du parti de masse autoritaire (ou plutôt à direction sans cesse reconduite par elle-même dans ses pouvoirs) n'est pas l'anarchie, mais une discipline et une autorité librement consenties, une autorité qui ne peut se dégager que dans la lutte même, reconnue par ceux qui mènent cette lutte. La théorie et la stratégie des conseils ne doivent pas non plus succomber au fétichisme de « la base ». L'expression *immédiate* de l'opinion et de la volonté des ouvriers, des agriculteurs, des habitants du coin — en bref, du peuple — n'est pas progressiste en soi, elle n'est pas en soi une force de changement social, elle peut même être le contraire. Les conseils ne sauraient être des organes de révolution que dans la mesure où ils représentent le peuple *en révolte*. Ils ne sont pas tout bonnement à portée de la main, prêts à être élus dans les usines, les bureaux, les quartiers — leur apparition suppose une nouvelle conscience, que l'on rompe l'emprise du Système sur le travail et les loisirs des gens.

La démocratie directe, la soumission de toute délégation d'autorité à un contrôle effectif de « la base », est une exigence essentielle de la stratégie gauchiste. Mais elle est nécessairement à double tranchant. Prenons un exemple dans le mouvement étudiant : la participation effective des

étudiants à l'administration de l'Université. En termes politiques, cette revendication suppose que la majorité de la corporation étudiante soit plus progressiste que les enseignants et que l'administration. Dans le cas contraire, ce changement se retournerait contre la Gauche. L'argument est juste, mais il n'implique pas qu'on doive renoncer à la revendication en question. Car, dans des conditions données (qui sont des conditions à long terme, liées aux grandes tendances de l'évolution sociale), il est probable que le contrôle étudiant aura plus de chances que la hiérarchie actuelle d'apporter des réformes extrêmement nécessaires, et la stratégie gauchiste doit s'orienter en fonction de telles conditions.

Ce type d'appréciation critique vaut aussi pour la question, bien plus vaste, du contrôle ouvrier. Je viens de souligner son ambivalence. Le contrôle ouvrier peut aboutir à un allègement de la pénibilité du travail, à l'organiser plus efficacement, à développer l'initiative des travailleurs. Mais ces changements peuvent très bien, en même temps, profiter à l'entreprise capitaliste. Il n'empêche que cette revendication est devenue à juste titre l'un des pôles de la stratégie radicale. Car, à long terme, un tel contrôle relâcherait le lien entre le processus du travail et celui de l'accumulation du capital ; il éliminerait le besoin de produire pour le gaspillage et de démoder à dessein les produits ; il donnerait à la technologie sa chance de se débarrasser des restrictions et des déformations auxquelles elle est actuellement assujettie.

L'ambivalence de « la base » caractérise aussi le slogan gauchiste : « Tout le pouvoir au peuple. » Le « peuple » dont il est question ici, ce ne sont pas les gens qui soutiennent aujourd'hui la démocratie bourgeoise : les électeurs, les contribuables, le grand nombre de ceux qui expriment leur opinion dans des lettres à leur presse, jugées dignes d'être imprimées. Ce peuple-ci, tout en n'étant nullement et

en aucun sens souverain, exerce déjà un pouvoir relativement considérable, en tant que collègue électoral des dirigeants et que pouvoir second, dépendant des dirigeants. « Tout le pouvoir au peuple » ne se réfère pas à la majorité (rien moins que « silencieuse ») de la population telle qu'elle est constituée aujourd'hui, mais à une minorité de victimes de la majorité : ceux qui ne votent peut-être même pas, ne payent pas d'impôts parce qu'ils n'ont rien d'imposable, la population pénitentiaire, et celle qui n'écrit pas au directeur de son journal des lettres que celui-ci fait imprimer. Pourtant, l'ambivalence du slogan exprime une vérité : que « le peuple », la majorité du peuple est, *de facto*, distincte, *séparée* de son gouvernement, que le gouvernement du peuple par le peuple est encore un combat à remporter. Ce qui veut dire que cet objectif suppose *d'abord* un changement radical des besoins et de la conscience du peuple. Les gens qui auraient ainsi le pouvoir de se libérer ne seraient pas les mêmes gens, pas les mêmes êtres humains que ceux qui reproduisent aujourd'hui le statu quo — même si c'étaient les mêmes individus.

S'il est vrai que le peuple doit se libérer de sa servitude, il est tout aussi vrai qu'il doit d'abord se libérer de ce qu'on a fait de lui dans la société où il vit. Cette libération préalable ne peut être « spontanée », car une telle spontanéité n'exprimerait que les valeurs et les objectifs dérivés du système établi. L'autolibération est auto-éducation mais, en tant que telle, elle suppose *d'abord* éducation par autrui. Dans une société où l'inégal accès au savoir et à l'information fait partie de la structure sociale, la distinction et l'antagonisme entre éducateurs et éduqués sont inévitables. Ceux qui ont reçu de l'éducation ont mission de se servir de leur savoir pour aider les hommes et les femmes à se rendre compte de leurs capacités authentiquement humaines et à en jouir. Il n'est d'éducation authentique qui ne soit politique et, dans une société de classe, l'éducation poli-

tique est inconcevable sans une direction, formée et rodée à la théorie et à la pratique de l'opposition radicale. La fonction de cette direction consiste à « traduire » la protestation spontanée en une action organisée à même de faire évoluer et de transcender des besoins et aspirations immédiats dans le sens de la reconstruction radicale de la société, de transformer la spontanéité immédiate en spontanéité organisée.

La spontanéité n'est pas antagoniste de l'autorité ; dans la mesure où la pratique révolutionnaire est explosion de *besoins vitaux* qui, on l'a vu, ne portent pas nécessairement sur les nécessités matérielles de la vie, elle plonge ses racines dans la spontanéité ; mais cette spontanéité peut être *trompeuse*, elle peut résulter de l'introjection de besoins sociaux suscités par l'ordre établi mais contraires à la libération de l'existence humaine. Tel est aujourd'hui le cas, à une échelle sans précédent. L'endoctrinement et la manipulation intenses des gens appellent une contre-éducation et une organisation intenses en défense. Or cette nécessité même se heurte aux tendances antiautoritaires de la Nouvelle Gauche.

Il est difficile de porter un jugement sur ces tendances et on ne peut se contenter de les condamner purement et simplement. D'une part, elles relèvent de l'opposition historiquement correcte aux partis de masse bureaucratiques et autoritaires ; d'autre part, elles sont prématurées et mettent en danger l'efficacité du mouvement. Elles expriment, sous forme abstraite, un trait distinctif de l'opposition radicale actuelle, à savoir que celle-ci tire dans une large mesure sa force, et sa vérité, de son enracinement dans *l'individu* tout entier et du besoin vital, éprouvé par cet individu, d'un mode de vie l'associant à d'autres individus libres, ainsi que d'une nouvelle relation avec la nature — la sienne propre, mais aussi la nature environnante.

Le nouvel individualisme pose le problème du rapport

entre rébellion personnelle et rébellion politique, entre libération privée et révolution sociale. L'inévitable antagonisme, la tension entre ces deux orientations, se laisse trop aisément oublier au profit d'une assimilation immédiate qui détruit le potentiel des deux. En vérité, il n'y a pas de changement social qualitatif, pas de révolution possible, sans l'émergence d'une rationalité et d'une sensibilité nouvelles chez les individus eux-mêmes, pas de changement social radical sans changement radical des agents individuels de ce changement. Cependant, cette libération individuelle signifie un dépassement de l'individu *bourgeois*, elle doit surmonter cet individu (qui se construit dans la tension entre réalisation personnelle, privée, et rendement social) tout en rendant au moi sa vraie dimension, cette « particularité » qu'avait jadis créée la culture bourgeoise.

Mais on ne dompte pas l'individu bourgeois rien qu'en refusant le rendement social, en laissant tout tomber et en vivant sa vie. Non, il n'y a pas de révolution sans libération individuelle, mais il n'y a pas non plus de libération individuelle sans libération de la société. *Dialectique de la libération* : de même qu'il ne saurait y avoir aucune traduction immédiate de la théorie dans la pratique, de même il ne saurait y en avoir des besoins et désirs individuels dans les objectifs et l'action politiques. La tension persiste entre réalité personnelle et réalité sociale ; et c'est encore dans le milieu ambiant de la société capitaliste que la première peut agir sur la seconde. Pour reprendre les termes d'un jeune radical allemand : « Nous sommes tous plus ou moins contaminés, abrutis, saturés, déviés » par les contradictions de la société établie. Etant donné que seule la révolution elle-même pourra résoudre ces contradictions, le mouvement est bien obligé de les porter, mais en tant que contradictions *comprises* dont on tienne compte pour l'élaboration de la stratégie.

Aucune expérience de libération individuelle ou de groupe ne peut échapper à la contamination du système même qu'elle combat. On ne peut laisser de côté les agents de contagion, il faut les combattre sur leur propre terrain. Ce qui veut dire que la libération, le refus, la désertion, personnels et particuliers, doivent être dès le départ menés à l'intérieur du contexte politique, définis par la situation dans laquelle se trouve l'opposition radicale, et doivent poursuivre, en théorie et en pratique, la critique radicale du Système à l'intérieur du Système ; en d'autres termes, la libération, le refus individuels, doivent intégrer *l'universel* dans leur protestation particulière ; les images et les valeurs d'une société libre à venir doivent se discerner dans les rapports personnels avec la société non libre. Ainsi, par exemple, la révolution sexuelle ne saurait être une révolution si elle ne devient une révolution de tout l'être humain, et qui converge avec la morale politique. Dans tout effort pour créer les conditions d'un refus efficace du Système, il faut se garder d'oublier ce fait brut que nul individu ou groupe particulier ne peut être libre dans une société non libre.

Tout mouvement de l'opposition radicale se caractérise ainsi par une *ambivalence objective* qui reflète tout à la fois la puissance de *l'Establishment* dans son omniprésence, et les limites de cette puissance. La révolution culturelle est menacée de récupération : l'écologie, le rock, l'art ultramoderne en sont les exemples les plus criants¹. Devant cette menace, l'assimilation parfaitement prématurée de la liberté individuelle et de la liberté sociale crée une atmosphère tranquillissante plutôt que propice à l'action radicale, elle aboutit à une désertion de l'univers politique, le seul pourtant dans lequel on puisse conquérir la liberté. La menace la plus sérieuse d'un apaisement ou d'une « pacifi-

1. Voir *infra*, chap. 3.

cation » de cette espèce est peut-être celle qui touche les *communes* (communautés).

Elles demeurent des noyaux possibles, des « cellules », des laboratoires pour expérimenter des rapports autonomes, non aliénés. Mais elles sont guettées par l'isolement et la dépolitisation. Ce qui veut dire autosatisfaction ou capitulation, l'un n'étant que le revers de l'autre et non son contraire qualitatif. La libération, ici, c'est de « bien se marrer » à l'intérieur du Système, peut-être aussi de rigoler du Système, ou de tricher avec lui. Il n'y a rien de mal à rigoler du Système — mais il y a des situations où la rigolade tombe à plat, devient de toute façon stupide, car elle n'est qu'une preuve d'impuissance politique. Sous le fascisme hitlérien, la satire s'est tue, ni Charlie Chaplin ni Karl Kraus n'ont tenu le coup.

Vivre sa vie, soit, cependant le temps est venu d'apprendre que *n'importe quoi* ne fait pas l'affaire, mais seulement ce qui atteste — si discrètement que ce soit — l'intelligence et la sensibilité d'hommes et de femmes capables de faire *plus* que vivre leur vie, c'est-à-dire de vivre *et de travailler* pour une société sans exploitation, entre soi. Seuls les militants eux-mêmes peuvent faire le partage entre complaisance et libération, entre clownerie et ironie, entre bandes criminelles et *communes* (mot qui devrait rester sacré !) — cette distinction ne saurait être abandonnée à l'appréciation des tribunaux et à l'arbitraire de la police. Mettre cette distinction en pratique implique une autorépression, prélude à la discipline révolutionnaire. Il y a aussi que le brave désir *d'épater le bourgeois*¹ n'atteint plus son but, car le « bourgeois » traditionnel n'existe plus ; aucune « obscénité », aucune folie ne peuvent plus choquer une société qui a fait de l' « obscénité »

1. En français dans le texte (N.d.T.).

une affaire florissante et qui a institutionnalisé la folie dans sa politique et son économie.

Si le temps de l'organisation et de l'autodiscipline est venu, cela ne témoigne pas de quelque défaite mais des perspectives de l'opposition. La première période héroïque du mouvement, celle de l'action joyeuse et souvent spectaculaire, est terminée. L'entreprise capitaliste approche rapidement de ses limites fatales à l'échelle globale, elle recourt à l'intensification de la violence et de la récupération. La douce harmonie au jour le jour du vivre-sa-vie et de la chose politique a été une marque de la faiblesse de la Nouvelle Gauche, de même que le refus, si souvent charmant, et nécessaire, de *l'esprit de sérieux*¹. Si la Nouvelle Gauche veut continuer à se développer et à devenir une force politique réelle, elle devra élaborer son propre *esprit de sérieux*, sa propre rationalité et sa propre sensibilité ; elle devra surmonter son complexe d'Œdipe en termes politiques. L'emploi stéréotypé de mots grossiers, l'érotisme anal petit-bourgeois, les ordures servant d'armes contre des individus qui n'en peuvent mais, sont autant de manifestations d'une révolte pubertaire qui se trompe de cible. L'adversaire, ce n'est plus le père, le patron, le professeur ; les politiciens, les généraux, les *managers* ne sont pas des pères, et les gens sur lesquels ils ont autorité ne sont pas des frères en révolte. Dans la société en général, la rébellion pubertaire ne fait pas long feu ; elle paraît souvent puérile et clownesque.

Bien sûr, cette puérilité, cette clownerie apparaissent à l'évidence comme partie intégrante d'actes de protestation authentiques, dans des situations où l'opposition radicale se trouve isolée et outrageusement faible, en face d'un ennemi omniprésent et outrageusement fort. La « matu-

1. En français dans le texte (N.d.T.).

rité » est, par définition, le fait du Système, de ce qui *est*, et l'autre sagesse est bien alors celle du clown et de l'enfant. Cependant, lorsque la protestation revêt des aspects qui sont ceux du Système lui-même, de la frustration et de la répression qu'il émet, ou bien elle passe inaperçue, ou bien les autorités la punissent avec bonne conscience et le large soutien du peuple.

D'autres actions, individuelles ou de groupe, tout en étant condamnées par le Système et les libéraux en tant qu'actes de violence (grave abus de langage en comparaison de la violence exercée par le Système), ont une fonction didactique transparente dans l'optique de la Nouvelle Gauche, et donc un poids politique très différent. Ce sont, par exemple, l'interruption de procès qui manifestent clairement le caractère de classe de l'administration de la justice ; l'occupation pacifique d'édifices indubitablement utilisés par l'appareil de l'autorité militaire ou politique ; le « harcèlement » d'orateurs qui défendent sans équivoque la politique de guerre et d'oppression. De tels actes sont légalement punissables, et ils sont punis de plus en plus sévèrement. Il n'y a pas aujourd'hui de manifestation qui ne doive tenir compte de l'omniprésente violence (n'est-elle que latente ?) des forces oppressives : l'escalade est inhérente à la situation. Cette société lutte pour imposer à l'opposition le principe de non-violence, tout en pratiquant quotidiennement sa propre violence « légitime » ; elle protège ainsi le statu quo. L'opposition radicale doit de la sorte résoudre le problème de l' « économie de la violence », car sa propre contre-violence promet de lui coûter cher, en vies et en libertés. Quelle est la valeur politique de sacrifices faits dans ces conditions ?

Les martyrs ont rarement contribué à faire avancer une cause politique, et le « suicide révolutionnaire » reste un suicide. Il faudrait cependant une indifférence pharisienne pour dire que les révolutionnaires feraient mieux de vivre

plutôt que de mourir pour la révolution — ce serait là une insulte aux communards de tous les temps. Alors que le Système proclame héros ses tueurs professionnels et qualifie de criminelle la rébellion de ses victimes, il n'est pas facile pour ses adversaires de revendiquer à leur tour le titre de héros. L'acte désespéré, voué à l'échec, peut déchirer le voile pour un bref moment, révéler les visages de l'oppression brutale ; peut-être réveillera-t-il la conscience des neutres, découvrira-t-il des cruautés et des mensonges cachés. Seul celui qui commet cet acte désespéré peut juger si le prix n'en est pas trop élevé — dans l'optique de sa propre cause en tant que cause commune. Toute généralisation en la matière serait risquée, ou plutôt profondément injuste, elle condamnerait les victimes du Système à l'horreur prolongée de l'attente, à la prolongation de leurs souffrances. Mais, d'autre part, l'acte désespéré peut laisser les choses en l'état, ou peut-être même les faire empirer. Et voici qu'on en revient par force à ce calcul inhumain que nous impose une société inhumaine : on pèse le nombre des victimes et l'importance de leur sacrifice en les mettant en balance avec les victoires escomptées (et raisonnablement escomptables).

Il faut distinguer entre violence et force révolutionnaire. Dans la situation contre-révolutionnaire actuelle, la violence est l'arme du Système ; elle joue partout, dans les institutions et les organisations, au travail et dans le divertissement, dans la rue et sur la route, en plein ciel. En revanche, la force révolutionnaire destinée à mettre un terme à cette violence n'existe pas aujourd'hui. Ce serait l'action de masses ou de classes capables de subvertir le Système établi afin de construire une société socialiste. Par exemple, la grève générale illimitée, l'occupation et la prise en main des usines, des édifices gouvernementaux, des centres de communication et de transport, en un mouvement coordonné. Aux Etats-Unis, les conditions d'une

telle action ne sont pas réunies. Le champ d'action ouvert à la Gauche militante est enfermé dans de strictes limites, et son effort désespéré pour l'élargir devra maintes fois exploser en épreuves de force physique. Le mouvement doit lui-même contrôler et maîtriser cette force. L'action n'a pas de sens, qui vise des cibles vagues, générales, intangibles, et, qui pis est, elle accroît le nombre des adversaires. Par exemple, le mot d'ordre de « l'été chaud », en France en 1969, qui a abouti à des actes de sabotage et de destruction idiots, beaucoup moins au détriment de la classe dirigeante que du « peuple » ; ou encore la destruction de bâtiments et de bureaux de sociétés en lesquelles le public ne voit pas des « criminels de guerre » ; et ainsi de suite.

VIII

Si la « démocratie directe » de la majorité reste la forme de gouvernement ou d'administration souhaitable pour la construction du socialisme, la « démocratie bourgeoise » n'est plus propre à fournir le « terrain d'opérations » du passage au socialisme. Il n'est pas non plus possible de la reconstituer là où elle a disparu ; la pente totalitaire du capitalisme de monopoles s'oppose à cette stratégie, et dénoncer sa pseudo-démocratie fait partie de la contre-éducation politique. Celle-ci doit cependant tenir compte de ce qui est *authentique* dans la pseudo-démocratie, c'est-à-dire mesurer jusqu'à quel point c'est en effet la majorité intégrée, conservatrice, qui exprime son opinion, qui choisit entre des options données et détermine ainsi la marche des affaires courantes, tandis que les décisions engageant la vie et la mort des gens sont élaborées par un groupe diri-

geant au-dessus de tout contrôle populaire, et même parlementaire ¹.

L'empire de cette « démocratie » laisse encore de la place pour bâtir des bases locales d'autonomie. Les exigences techno-scientifiques croissantes de la production et de la gestion transforment les universités en de telles bases ; d'abord pour le Système lui-même, comme écoles d'apprentissage de ses cadres, mais aussi, pour les mêmes raisons, comme centres de formation de futurs *contre-cadres*. Il est toujours impérieux de combattre le complexe d'infériorité politique très répandu dans le mouvement étudiant, l'idée que les étudiants sont *seulement* des intellectuels, une « élite » privilégiée, donc une force subordonnée qui ne peut devenir efficace qu'en abandonnant sa propre position. Cette idée est une insulte à ceux qui ont sacrifié leur vie ou qui continuent à la risquer chaque fois qu'ils manifestent contre le pouvoir quel qu'il soit. Si les étudiants du tiers monde sont bien une avant-garde révolutionnaire, et par milliers victimes de la terreur, leur rôle dans la lutte de libération révèle un caractère de la révolution globale en gestation, à savoir la force décisive d'une prise de conscience radicale. Dans le tiers monde, les étudiants militants formulent directement la rébellion du peuple ; dans les pays capitalistes avancés où ils n'ont pas (pas encore) cette fonction d'avant-garde, leur situation privilégiée leur permet d'élaborer une telle conscience (et les y engage) en théorie et en pratique, sur leur propre terrain — base de départ pour le combat général. Prisonnier de son fétichisme ouvriériste, le mouvement étudiant répugne à admettre, voire nie tout simplement qu'il a, sur les campus, la base qui lui appartient en propre dans l'infrastructure elle-même. En outre, cette base va des campus aux *institutions* poli-

1. Pour plus de précisions à ce sujet, cf. *The Pentagon Papers. The Senator Gravel Edition*, Beacon Press, Boston, 1971.

tiques et économiques qui emploient de la « main-d'œuvre instruite ». Naturellement, les cadres supérieurs de ces institutions seront voués à leur perpétuation, feront partie de la hiérarchie. Mais la dégradation de leur situation et de leurs chances de promotion affaiblira leur solidarité avec le Système, et, dans leur formation, rendra plus aigu le conflit entre les possibilités de libération et l'asservissement actuel de la science et de la technologie. Le développement interne de la science ne fournira jamais à lui seul, néanmoins, la solution du conflit ; la nouvelle révolution scientifique fera partie de la révolution sociale.

Pour élargir la base du mouvement étudiant, Rudi Dutschke a proposé la stratégie de la « longue marche à travers les institutions » : il s'agit de travailler *contre* les institutions établies tout en y travaillant, mais pas seulement de les saper de l'intérieur, plutôt au contraire de « faire son boulot », d'apprendre (à programmer et lire le langage des ordinateurs, à enseigner à tous les niveaux, à se servir des *mass media*, à organiser la production, à repérer l'obsolescence calculée et à y faire échec, à concevoir l'esthétique industrielle, etc.), et de préserver en même temps sa propre conscience en travaillant avec autrui.

L'effort concerté pour instaurer des contre-institutions fait partie de cette longue marche. Si les contre-institutions sont depuis longtemps un objectif du mouvement, leur faiblesse et leur infériorité qualitative sont largement imputables au manque de ressources financières. Il faut les rendre compétitives. Et c'est particulièrement important pour le développement de *media* radicaux, « libres ». L'inégal accès de la Gauche radicale aux grands circuits d'information et d'endoctrinement est en grande partie responsable de son isolement. De même pour le développement d'écoles indépendantes et d'« universités libres ». Elles ne peuvent être compétitives, c'est-à-dire capables de contrecarrer l'enseignement dispensé par le Système, que

dans la mesure où elles comblent une lacune ou bien si elles sont de qualité non seulement différente mais supérieure. Pour obtenir des fonds importants destinés à faire fonctionner efficacement de telles contre-institutions, il faut recourir à certains compromis. Le moment de refuser sans hésitation les collaborations « libérales » est passé — ou il n'est pas encore venu. Le radicalisme a beaucoup à gagner de la protestation « légale » contre la guerre, l'inflation et le chômage, de la défense des droits civiques — et même peut-être d'un « moindre mal » aux élections locales. Le terrain sur lequel établir un front uni est mouvant, parfois « sale », mais il est là...

J'ai souligné le rôle clé des universités dans la période actuelle : elles peuvent encore fonctionner en tant que centres de formation de contre-cadres. La « restructuration » nécessaire au succès de cet objectif dépasse une participation étudiante résolue et un enseignement non autoritaire. Non, rendre l'Université « adaptée » au monde d'aujourd'hui et à celui de demain, c'est lui demander de mettre en relief les faits et les forces qui ont fait de la civilisation ce qu'elle est aujourd'hui et ce qu'elle pourrait être demain ; c'est *cela*, l'éducation politique. Car il est hélas vrai que l'histoire se répète ; c'est à cette répétition de la domination et de la soumission qu'il faut mettre un point final, et pour ce faire, il faut connaître sa genèse et ses processus de reproduction : telle est la pensée critique ¹.

1. *N.d.E.* : cf. Rudi Dutschke, *Ecrits politiques (1967-1968)*, Christian Bourgois, Paris, 1968, p. 56-57.

« La fraction sérieuse des étudiants, le camp antiautoritaire critique, considère le temps des études non comme l'engloutissement d'un tas de connaissances sans importance, non comme un passage vers la promotion sociale dans une société répressive, non comme un passe-temps joyeux ou un happening pseudo-révolutionnaire, mais comme la possibilité, systématiquement refusée à la majorité des êtres, de se libérer par un effort intense des intérêts étrangers de domination nés du passé et de l'éducation, et de transformer l'activité intelligente spécifiquement humaine en une raison explosive contre la société actuelle. »

Au cours de cette longue marche, la minorité militante a un puissant allié anonyme dans les pays capitalistes ; c'est la détérioration de la situation économique-politique du capitalisme. Mais elle pourrait être en vérité annonciatrice d'un système pleinement fasciste, et la Nouvelle Gauche doit vigoureusement combattre l'idée désastreuse qu'une telle évolution accélérerait l'avènement du socialisme. Les contradictions internes du capitalisme agissent encore dans le sens de son effondrement mais un totalitarisme fasciste fondé sur les immenses ressources dont dispose le capitalisme peut très bien constituer une étape de cet effondrement. Il reproduirait ses contradictions, mais à l'échelle universelle et dans tous les domaines, alors qu'il subsiste encore des aires non conquises, exemptes de domination, d'exploitation et de pillage. L'idée de socialisme perd son caractère scientifique lorsque sa nécessité historique se dissout dans un avenir indéfini (et douteux). Les tendances objectives ne vont dans le sens du socialisme que dans la mesure où les forces subjectives qui luttent pour le socialisme réussissent à *plier* ces tendances dans le sens du socialisme, et à le faire maintenant : tout de suite, demain et dans les jours qui viennent... Le capitalisme engendre ses propres fossoyeurs, mais leur visage risque d'être fort différent de celui des damnés de la terre, des malheureux et des nécessiteux.

2. NATURE ET RÉVOLUTION

I

Ce qui traduit peut-être le mieux la nouveauté du schéma historique de la révolution à venir, c'est le rôle joué par une sensibilité nouvelle dans le changement radical du « style » de l'opposition. J'ai esquissé cette nouvelle dimension dans *Vers la libération* ; ici, je vais m'efforcer d'indiquer ce qui est en jeu, à savoir une nouvelle relation entre l'homme et la nature — la sienne, et la nature environnante. La transformation radicale de la nature devient partie intégrante de la transformation radicale de la société. Loin d'être un pur phénomène « psychologique » chez certains groupes ou individus, la nouvelle sensibilité est le canal par lequel le changement social devient un besoin individuel, le relais entre le « changer-le-monde » comme pratique politique et l'énergie déployée pour la libération personnelle.

Ce qui nous arrive, c'est que nous découvrons — ou plutôt redécouvrons — en la nature une alliée dans notre lutte contre les sociétés d'exploitation où la violation de la nature aggrave encore celle de l'homme. La découverte des forces libératrices de la nature et de leur rôle vital dans la construction d'une société libre devient un nouveau facteur du changement social.

Qu'implique la libération de la nature en tant que véhicule de la libération de l'homme ?

Cette notion recouvre : premièrement, la nature *humaine* — les pulsions premières et les sens de l'homme en tant que fondement de sa rationalité et de son expérience, et, deuxièmement, la nature *extérieure*, l'environnement existentiel de l'homme, le « combat avec la nature » dans lequel il constitue sa société. Il faut souligner dès le départ que, dans l'une et l'autre de ces manifestations, la nature est une entité historique : l'homme est confronté à la nature telle qu'elle est transformée par la société, soumise à une rationalité spécifique qui est devenue, dans une mesure toujours croissante, une rationalité technologique, instrumentaliste, pliée aux exigences du capitalisme. Et cette rationalité a aussi pesé sur la propre nature de l'homme, sur ses pulsions primaires. Rappelons seulement deux formes contemporaines caractéristiques de l'adaptation de pulsions primaires aux besoins du Système établi : la manipulation sociale de *l'agressivité* qui a transféré l'acte agressif sur des instruments techniques, ce qui atténue le sentiment de culpabilité ; et la manipulation de la *sexualité* par le biais d'une désublimation contrôlée, l'industrie de la beauté plastique, qui diminue également le sentiment de culpabilité et promet de la sorte une satisfaction « légitime ».

La nature fait partie de l'histoire, c'est un objet de l'histoire ; en conséquence, la « libération de la nature » ne peut signifier un retour à un stade prétechnologique, mais consiste au contraire à employer toujours davantage les succès de la civilisation technologique pour libérer l'homme et la nature des abus destructeurs de la science et de la technologie au service de l'exploitation. Et c'est ainsi que telles qualités perdues de l'artisanat peuvent très bien réapparaître sur une nouvelle base technologique.

Dans la société établie, la nature elle-même, de plus en plus efficacement maîtrisée, est devenue à son tour une

nouvelle dimension de l'autorité exercée sur l'homme : le bras droit, le prolongement de la société et de son pouvoir. La nature commercialisée, la nature polluée, la nature militarisée ont rogné l'environnement vital de l'homme, en un sens non seulement écologique mais vraiment existentiel. Ceci bloque la cathexis — et la transformation — érotique de son environnement, le prive de ses retrouvailles avec la nature, par-delà et en deçà de l'aliénation ; ceci l'empêche aussi de reconnaître en la nature un *sujet* autonome, un sujet avec lequel vivre en commun dans un univers humain. L'ouverture de la nature au divertissement et au rapprochement de masse, qu'ils soient spontanés ou organisés, ne fait pas échec à cette privation, ce n'est qu'une soupape de sûreté de la frustration et qui ne fait qu'ajouter au viol de la nature.

Libérer la nature, c'est recouvrer en elle les forces exaltatrices de vie, ces qualités esthétiques sensuelles qui sont étrangères à une vie gâchée par la chaîne sans fin des activités que dicte le principe de rendement et de concurrence ; et ces qualités suggèrent les nouvelles qualités de la *liberté*. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'« esprit du capitalisme » refuse ou ridiculise l'idée d'une nature libérée, qu'il la relègue dans l'univers de l'imagination poétique. Si on ne la laisse à elle-même et ne la protège comme « réserve », on traite la nature d'une façon agressivement scientifique : comme si elle n'était là que pour être dominée ; comme de la matière, un matériau sans valeur. Cette conception de la nature est un a priori *historique*, propre à une forme déterminée de société. Une société libre peut fort bien avoir un a priori très différent, et un objet très différent ; l'évolution des conceptions scientifiques peut se fonder sur une expérience de la nature en tant que totalité de vie à protéger et à « cultiver », et la technologie appliquerait cette science à la reconstruction de l'environnement vivant.

Domination de l'homme à travers la domination de la nature : le lien concret entre la libération de l'homme et celle de la nature est mis aujourd'hui en évidence par le rôle que joue, chez la Gauche radicale, la campagne pour l'écologie. La pollution de l'air et de l'eau, le bruit, l'empiètement de l'industrie et du commerce sur les grands espaces naturels pèsent physiquement sur les individus comme un esclavage, comme un emprisonnement. Les combattre, c'est une lutte politique, car on voit très bien combien inséparable de l'économie capitaliste est la violation de la nature. Certes, la fonction politique de l'écologie est facile à neutraliser, elle peut être tournée à la glorification du Système ; et pourtant il faut combattre ici et maintenant la pollution physique pratiquée par le Système, tout comme sa pollution mentale. Pour amener l'écologie au point où elle n'est plus compatible avec les structures capitalistes, il faut d'abord développer la campagne écologique à l'intérieur de ces structures¹.

La théorie sociale explicite rarement le rapport entre nature et liberté. Pour le marxisme aussi, la nature est avant tout un objet, l'adversaire de l'homme dans sa « lutte avec la nature », c'est-à-dire le champ du développement de plus en plus rationnel des forces productives². Mais ainsi considérée, la nature apparaît sous les traits de ce que le capitalisme en a fait : matière, matière première pour l'administration exploiteuse et envahissante des hommes et des choses. Cette image de la nature cadre-t-elle avec celle d'une société libre ? La nature est-elle seulement une force productive, ou bien existe-t-elle aussi « en et pour elle-même » et, de par ce mode d'existence, pour l'homme ?

1. Voir Murray Bookchin, « Ecology and Revolutionary Thought », et « Towards a Liberatory Technology », in *Post-Scarcity Anarchism*, Ramparts Press, Berkeley, 1971.

2. Voir Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Francfort, 1962.

Abordant la nature humaine, le marxisme montre une tendance analogue à minimiser le rôle du fondement naturel dans le changement social, tendance fort opposée à celle des écrits de jeunesse de Marx. Bien sûr, la « nature humaine » serait différente sous le socialisme dans toute la mesure où hommes et femmes, pour la première fois de l'histoire, développeraient et épanouiraient leurs propres besoins et facultés en association humaine. Mais ce changement est envisagé quasiment comme un sous-produit des institutions socialistes. L'accent mis par le marxisme sur le développement de la conscience politique laisse peu de place aux racines de la libération chez les individus, c'est-à-dire aux racines des rapports sociaux en ce qu'ils comportent, pour les individus, d'expérience la plus directe et la plus profonde de leur monde et d'eux-mêmes : par leur *sensibilité*, par leurs besoins instinctuels.

Dans *Vers la libération*, j'avais qu'à défaut d'un changement affectant cette dimension, on verrait le vieil Adam se reproduire dans la société nouvelle, et que la construction d'une société libre suppose de rompre avec l'expérience familière du monde : avec cette sensibilité mutilée. Conditionnée et « endiguée » par la rationalité du système établi, l'expérience des sens tend à immuniser l'homme contre celle, si étrangère, des possibilités de la liberté humaine. Le développement d'une sensibilité radicalement non conformiste revêt une importance politique vitale devant l'étendue sans précédent du contrôle mis au point par le capitalisme avancé, contrôle qui plonge jusqu'au niveau instinctuel et physiologique de l'existence. En sens inverse, la résistance et la rébellion tendent, elles aussi, à alerter et opérer à ce niveau.

Une « sensibilité radicale » : cette notion souligne le rôle actif, constitutif, des sens dans le façonnement de la raison, c'est-à-dire des catégories à travers lesquelles on ordonne, ressent et change le monde. Les sens ne sont pas

purement passifs, réceptifs, ils ont leurs propres « synthèses » auxquelles ils soumettent les données premières de l'expérience. Et ces synthèses ne sont pas seulement les pures « formes de l'intuition » (espace et temps) en lesquelles Kant a vu un inexorable a priori ordonnant les données des sens. Il y a peut-être aussi d'autres synthèses, beaucoup plus concrètes, beaucoup plus « matérielles », qui constitueraient un a priori empirique (autrement dit, historique) de la perception. Notre monde n'émerge pas seulement sous les pures formes de temps et d'espace, mais aussi, et *simultanément*, en tant que totalité de qualités sensibles — objet non seulement de l'œil (synopsis) mais de *tous* les sens humains (ouïe, odorat, toucher, goût). C'est cette constitution qualitative, élémentaire, inconsciente, ou plutôt subconsciente, du monde de l'expérience lui-même, qui doit changer radicalement si l'on veut que le changement social soit radical, qualitatif.

II

Le potentiel subversif de la sensibilité et la nature comme terrain de libération sont des thèmes centraux des *Manuscrits de 1844*. On les a relus et réinterprétés maintes et maintes fois, mais en négligeant grandement ces thèmes. Récemment, les *Manuscrits* ont servi à justifier l'idée de « socialisme humaniste » par opposition au modèle bureaucratique-autoritaire soviétique ; ils ont servi à donner une puissante impulsion à la lutte contre le stalinisme et le post-stalinisme. Je crois qu'en dépit de leur caractère préscientifique et de l'influence dominante du naturalisme philosophique de Feuerbach, ces écrits correspondent à l'idée la plus radicale et la plus intégrale du

socialisme, et que la « nature » trouve précisément ici sa place dans la théorie de la révolution.

Je rappellerai brièvement la grande idée des *Manuscrits*. Marx parle de « l'émancipation totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines ¹ » en tant que trait caractéristique du socialisme ; seule cette émancipation est « abolition de la propriété privée ». Ce qui signifie l'apparition d'un nouveau type humain, différent dans sa nature et sa physiologie même du sujet humain de la société de classes : « Les *sens* de l'homme social sont *autres* que ceux de l'homme non social ². »

L'« émancipation des sens » implique qu'ils deviennent pratiquement actifs dans la reconstruction de la société, qu'ils engendrent des rapports nouveaux (socialistes) d'homme à homme, de l'homme aux choses, entre l'homme et la nature. Mais les sens deviennent aussi les « sources » d'une *rationalité* nouvelle (socialiste), libérée de celle de l'exploitation. Les sens émancipés rejetteraient la rationalité instrumentaliste du capitalisme tout en conservant et développant ses réalisations. Ils atteindraient ce but de deux façons : *négativement*, dans la mesure où l'Ego, l'autre et le monde objectal ne seraient plus perçus dans le contexte de l'acquisition agressive, de la concurrence et de la possession défensive ; *positivement*, par « l'appropriation humaine de la nature », c'est-à-dire la transformation de la nature en un environnement, en un milieu pour l'être humain en tant qu'« être spécifique », libre d'épanouir ses facultés spécifiquement humaines : les facultés créatrices, esthétiques.

« C'est seulement grâce à la richesse déployée objectivement de l'essence humaine que la richesse

1. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Editions Sociales, Paris, 1969, trad. E. Bottigelli, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 93.

de la faculté subjective de sentir *de l'homme* est tout d'abord soit développée, soit produite, qu'une oreille devient musicienne, qu'un œil perçoit la beauté de la forme, bref que les *sens* deviennent capables de jouissance humaine, deviennent des sens qui s'affirment comme des forces essentielles *de l'homme*¹. »

Les sens émancipés, en conjonction avec une science naturelle partant de leur base, guideraient l' « appropriation humaine » de la nature. Celle-ci aurait alors « perdu sa simple utilité, l'utilité étant devenue l'utilité humaine² », elle cesserait d'apparaître comme un simple matériau — matière organique ou inorganique — pour devenir une force de vie ne devant rien à personne, un sujet-objet³ ; la lutte pour la vie est la substance commune à l'homme et à la nature. L'homme constituerait alors un objet vivant. Les sens pourraient alors « se rapporter à *la chose* pour la chose⁴... ». Et ils ne peuvent le faire que dans la mesure où la chose même est *Verhalten* [conduite] humaine objectivée, objectivation des rapports humains, et donc elle-même en relation humaine avec l'homme.

Cette conception outrageusement non scientifique, méta-

1. *Ibid.*, p. 93.

2. *Ibid.*, p. 92.

3. « Le soleil est l'objet de la plante, un objet qui lui est indispensable et confirme sa vie ; de même la plante est l'objet du soleil en tant qu'elle manifeste la force vivifiante du soleil... » (*ibid.*, p. 137).

4. *Ibid.*, p. 92. « A la chose pour la chose », une illustration : on vend en Yougoslavie des planches à découper qui sont peintes sur une de leurs faces de jolis motifs floraux très colorés ; l'autre côté est nu. Sur ces planches est imprimée la phrase : « N'abîmez pas ma jolie figure, servez-vous de l'autre côté. » Anthropomorphisme puéril ? Certes. Mais pourquoi ne pas se dire que les gens qui ont eu cette idée, et les usagers qui la respectent, ont une aversion tout à fait naturelle, instinctive, pour la violence et la destruction, qu'ils ont en vérité un « rapport humain » avec la matière, que la matière fait partie pour eux de l'environnement de vie, et revêt donc la qualité d'un objet vivant ?

physique, préfigure la maturité de la théorie matérialiste : elle appréhende le monde des choses en tant que labeur humain objectivé, en tant que façonné par ce labeur. En sens inverse, si cette activité humaine constitutive produit l'environnement naturel d'une société acquisitive et répressive, elle produit du même coup une nature déshumanisée ; et le changement social radical implique nécessairement une transformation radicale de la nature.

Implique-t-elle la même transformation de la *science* de la nature ? La nature en tant que manifestation de la subjectivité : cette idée semble inséparable de la téléologie, depuis longtemps tabou dans la science occidentale. La nature objet en soi ne collait que trop bien avec l'attitude capitaliste vis-à-vis de la matière pour permettre de se défaire de ce tabou, qui paraissait parfaitement justifié par la maîtrise de plus en plus efficace et profitable de la nature à laquelle on était parvenu sous son règne.

Est-il vrai que reconnaître la nature en tant que sujet relève d'une téléologie métaphysique incompatible avec l'objectivité scientifique ? Citons le point de vue de Jacques Monod sur la signification de l'objectivité dans la science :

« Ce que j'ai essayé de montrer... c'est que l'attitude scientifique implique ce que j'appelle le postulat d'objectivité, c'est-à-dire le postulat fondamental selon lequel l'univers est sans plan, sans intention préconçue ¹. »

1. Interview donnée au *New York Times*, 15 mars 1971. [N.d.E. : Dans *Le Hasard et la Nécessité*, Ed. du Seuil, Paris, 1970, Monod déclare (p. 55) : « La thèse que je présenterai ici, c'est que la biosphère ne contient pas une classe prévisible d'objets ou de phénomènes, mais constitue un événement particulier, compatible certes avec les premiers principes, mais non déductible de ces principes. Donc essentiellement imprévisible... La biosphère est à mes yeux imprévisible au même titre, ni plus ni moins, que la configuration particulière d'atomes qui constituent ce caillou que je tiens dans ma main... Cet objet n'a pas, selon

L'idée de libération de la nature ne stipule point de plan ni d'intention de cette sorte dans l'univers : la libération est le plan et l'intention possible des êtres humains, appliqués à la nature. Ce qu'elle stipule néanmoins, c'est que la nature peut être l'objet d'une telle entreprise et qu'elle comporte des forces qui ont été faussées et étouffées, des forces qui pourraient soutenir et exalter la libération de l'homme. Cette capacité de la nature, on peut l'appeler « hasard » ou « liberté aveugle », et peut-être donne-t-elle un sens heureux à l'effort humain pour compenser cet aveuglement ; selon Adorno, il s'agit d'aider la nature à « ouvrir les yeux », de l'aider « ici-bas à devenir ce que peut-être elle aimerait être ¹ ».

La nature en tant que sujet sans téléologie, sans « plan » ni « intention », voilà une idée qui cadre bien avec la « finalité sans fin » kantienne. On n'a pas encore exploré dans leur portée vraiment révolutionnaire les concepts les plus audacieux de la *Troisième Critique*. La forme esthétique en art a la forme esthétique dans la nature (*das Naturschöne*) pour corrélat, ou plutôt pour desideratum. Si l'idée de beauté appartient à la nature aussi bien qu'à l'art, ce n'est pas là une simple analogie, ni une conception humaine plaquée sur la nature, c'est apercevoir que la forme esthétique, en tant que marque de liberté, est un mode (ou un moment ?) d'existence de l'univers humain aussi bien que de l'univers naturel, une qualité objective. Ainsi Kant attribue-t-il le beau dans la nature « au pouvoir qu'elle a de se donner, sans fins spéciales, et suivant les lois de la chimie par dégagement de la matière utile à l'or-

la théorie, le devoir d'exister, mais il en a le droit. » Et il conclut, p. 194 : « L'ancienne alliance est rompue ; l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. »]

1. Theodor W. Adorno, *Aesthetische Theorie*, Suhrkamp, Francfort, 1970, p. 100 et 107.

ganisation, des formes manifestant une finalité esthétique¹ ».

La conception marxiste comprend la nature en tant qu'univers qui devient le moyen approprié de la jouissance humaine dans la mesure où les *propres* forces et qualités récompensantes de la nature se trouvent récupérées et délivrées par l'homme. Totalement opposée à l'exploitation capitaliste de la nature, son « appropriation humaine » serait non violente, non destructrice, orientée vers les qualités sensibles, esthétiques, amélioratrices de la vie, inhérentes à la nature. Ainsi transformée, « humanisée », la nature se prêterait à la lutte de l'homme pour son épanouissement, et bien plus, ce dernier ne serait pas possible sans une telle mutation de la nature. Les choses ont leur « juste mesure » (*inhärentes Mass*²) ; cette mesure est *en elles*, c'est le potentiel qu'elles recèlent ; seul l'homme peut le libérer et, ce faisant, libérer son propre potentiel humain. L'homme est le seul être qui peut « façonner d'après les lois de la beauté³ ».

Esthétique de la libération, beauté comme « forme » de la liberté : on dirait que Marx s'est ensuite dérobé à cette conception anthropomorphique, idéaliste. Mais cette perspective apparemment idéaliste ne serait-elle pas plutôt le *développement du point de départ matérialiste* ? Car « l'homme est immédiatement être de la nature ; ... [il est un] être naturel, en chair et en os, sensible, objectif » et « dire que l'homme est un être en chair et en os, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire qu'il a pour objet de son être, de la manifestation de sa vie, des objets réels, sensibles⁴... ». Et ses sens, « comme

1. Trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1942, § 58, p. 163.

2. Marx, *op. cit.*, p. 64.

3. *Ibid.*, p. 64.

4. *Ibid.*, p. 136.

les organes qui, dans leur forme, sont immédiatement des organes sociaux¹ », sont actifs, pratiques dans l' « appropriation » du monde objectif ; ils expriment l'existence sociale de l'homme, son « objectivation ». Ce n'est plus là le naturalisme de Feuerbach mais, au contraire, le matérialisme historique porté à une dimension qui est appelée à jouer un rôle vital dans la libération de l'homme.

Il y a cependant une limite interne précise à l'idée de libération de la nature par l' « appropriation humaine ». Certes, la dimension esthétique est une dimension vitale de la liberté ; certes, elle rejette la violence, la cruauté, la brutalité, et doit en conséquence faire figure de qualité essentielle d'une société libre, non pas en tant que domaine séparé de la « culture supérieure », mais en tant que force motrice et *mobile* de la *construction* d'une telle société. Pourtant, certains faits bruts, non dépassés et peut-être indépassables, invitent au scepticisme. L'appropriation humaine de la nature parviendra-t-elle jamais à éliminer la violence, la cruauté et la brutalité dans le sacrifice quotidien de la vie animale pour la reproduction physique de la vie humaine ? Traiter la nature « pour elle-même », quelle bonne idée, mais ce n'est certainement pas pour le bien de l'animal qu'on le mange, ni probablement pour le plus grand plaisir de la plante qu'on la consomme. La fin de cette guerre-ci, la paix parfaite dans le monde animal, relève du mythe orphique, non d'une réalité historiquement concevable. Au regard des souffrances infligées à l'homme par l'homme, il paraît terriblement « prématuré » de faire campagne pour le végétarisme universel ou pour les produits alimentaires synthétiques ; le monde étant ce qu'il est, il faut donner la priorité à la solidarité humaine avec les êtres humains. Sans négliger qu'on ne peut imaginer de société libre qui, selon sa « raison régulatrice », ne fasse un

1. *Ibid.*, p. 91.

effort concerté pour diminuer considérablement la souffrance imposée par l'homme au monde animal.

Il reste dans l'idée marxiste d'appropriation humaine de la nature quelque chose de l'insolence de la domination. L'« appropriation », si humaine qu'elle soit, reste l'appropriation d'un objet (vivant) par un sujet. Elle porte atteinte à ce qui est essentiellement autre que le sujet qui s'approprie, à ce qui existe précisément en tant qu'objet de son propre chef — c'est-à-dire en tant que sujet ! Ce dernier peut fort bien être hostile à l'homme, auquel cas la relation envisagée serait une lutte ; mais la lutte peut aussi régesser, faire place à la paix, à la tranquillité, à l'épanouissement. Dans ce dernier cas, la relation non exploiteuse ne serait pas l'appropriation mais plutôt son contraire : abdiquer, laisser vivre, accepter... Mais une telle abdication est confrontée à l'impénétrable résistance de la matière ; la nature n'est pas une manifestation de l'« esprit », mais plutôt sa *limite* essentielle.

III

Tout en n'impliquant point de téléologie et en n'attribuant pas de « plan » à la nature, la perspective historique qui voit en elle une dimension du changement social la conçoit effectivement comme un sujet-objet, comme un *cosmos* doté de ses potentialités, de ses nécessités et de ses risques propres. Et ces potentialités peuvent être, pas seulement au sens de leur fonction non valorisée dans la théorie et la pratique, mais aussi en tant qu'elles sont porteuses de *valeurs objectives*. C'est à celles-ci que renvoient des expressions telles que « violation de la nature »,

« étouffement de la nature ». On veut dire par là que l'action de l'homme contre la nature, les rapports de l'homme avec la nature, vont à l'encontre de *qualités* objectives déterminées de la nature, de qualités qui sont essentielles à l'exaltation et à l'épanouissement de la vie. Et c'est sur de tels fondements objectifs que la libération, pour l'homme, de ses propres facultés humaines est liée à celle de la nature — que l'on peut attribuer une « vérité » à la nature non seulement en termes mathématiques mais aussi en un sens existentiel. L'émancipation de l'homme passe par la reconnaissance d'une telle vérité dans les choses, dans la nature. La vision marxiste rejoint l'antique théorie de la connaissance comme *réminiscence* ; de la « science » comme *redécouverte* de la vraie *Forme* des choses, déformée et niée dans la réalité établie ; c'est-à-dire la *noyau matérialiste constant de l'idéalisme*. L' « idée », nom donné à cette *Forme*, n'est pas idée « pure », pas seulement idée, mais image qui éclaire le faux, le déformé dans la façon dont les choses sont « données », qui découvre la lacune dans leur perception habituelle, dans l'expérience mutilée qui est l'œuvre de la société.

La réminiscence n'est donc pas ici la souvenance d'un âge d'or (qui n'a jamais existé), de l'innocence enfantine, ou de l'homme primitif, etc. En tant que faculté épistémologique, elle est plutôt synthèse, rassemblement des pièces et des morceaux qu'on peut retrouver dans une humanité déformée et une nature déformée. Ce matériel récupéré est devenu le domaine de l'imagination, les sociétés répressives le sanctionnent sous les traits de l'art et de la « vérité poétique », d'une vérité seulement « poétique », c'est-à-dire ne valant pas grand-chose pour transformer concrètement la société. On pourrait fort bien appeler les images en question « idées innées » dans la mesure où elles ne sauraient vraisemblablement être le fruit de l'expérience immédiate habituelle aux sociétés répressives. Elles sont plutôt don-

nées comme *horizon* de l'expérience sous lequel les formes immédiatement données des choses apparaissent en « négatif », comme négation de leurs possibilités inhérentes, de leur vérité. Mais, en ce sens, ces idées sont « innées » chez l'homme en tant qu'être *historique* ; elles sont elles-mêmes historiques parce que les possibilités de libération sont partout et toujours des possibilités historiques. L'imagination, *comme connaissance*, comporte encore la tension insoluble entre idée et réalité, entre le potentiel et l'actuel. Tel est le *noyau idéaliste* du matérialisme dialectique : la liberté qui transcende les formes données. En ce sens aussi, la théorie marxiste porte le legs historique de l'idéalisme allemand.

La liberté devient donc « raison régulatrice », qui guide la pratique du changement de la réalité conformément à son « idée », c'est-à-dire à ses propres potentialités : elle veut rendre le champ de la réalité libre pour sa vérité. Le matérialisme dialectique voit dans la liberté une transcendance historique, empirique, une force de changement social, qui transcende également sa forme immédiate en une société socialiste, dirigée non vers une production sans cesse croissante, non vers le Ciel ou le Paradis, mais vers une lutte de plus en plus pacifique et réjouie avec la résistance inexorable de la société et de la nature. Tel est l'axe philosophique de la théorie de la révolution permanente.

En tant qu'elle est cette force, la liberté s'enracine dans les pulsions primaires des hommes et des femmes, elle est le besoin vital d'exalter leurs instincts de vie. Sa condition *sine qua non* est la capacité des sens de ressentir non seulement les qualités données des choses mais aussi leurs qualités « cachées » qui iraient dans le sens de l'amélioration de la vie. Redéfinir radicalement la sensibilité en la faisant « pratique » désublime l'idée de liberté sans lui faire perdre son contenu transcendant : les sens ne sont pas seulement le point de départ de l'élaboration *épistémologique* de la

réalité, mais aussi de sa *transformation*, de sa *subversion* dans l'intérêt de la libération.

La liberté humaine est ainsi enracinée dans la *sensibilité* humaine : les sens ne se contentent pas de « recevoir » ce qui leur est donné sous la forme dans laquelle cela se présente, ils ne « délèguent » pas la transformation du donné à une autre faculté (l'entendement) ; au contraire, ils découvrent ou *peuvent* découvrir par eux-mêmes, dans leur « pratique », de nouvelles, de plus réjouissantes possibilités et facultés, formes et qualités des choses, ils peuvent revendiquer et guider leur réalisation. L'émancipation des sens ferait de la réalité ce qu'elle n'est pas encore : un besoin sensuel, un objectif des Instincts de vie (*Eros*).

Dans une société fondée sur le travail aliéné, la sensibilité humaine est *émoussée* ; l'homme ne perçoit les choses que dans les formes et fonctions sous lesquelles elles sont présentées, données, fabriquées et utilisées par la société existante ; et il ne perçoit de possibilités de transformation que telles qu'elles sont définies par la société existante et arrêtées à ses fins¹. De sorte que la société existante est *reproduite* non seulement dans l'esprit, dans la conscience des hommes, mais aussi *dans leurs sens* ; on aura beau essayer de persuader, de théoriser ou de raisonner, impos-

1. A ce sujet, voir *Vers la libération*, Minuit, Paris, 1969, p. 37 s. [N.d.E. : Notamment ce passage : « 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... 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... 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... » (p. 45)]

sible de forcer cette prison tant que la *sensibilité* pétrifiée des individus n'est pas « dissoute », *ouverte à une nouvelle dimension de l'histoire*, tant que la familiarité oppressive avec le monde objectal donné n'est pas rompue, rompue par une *seconde aliénation*, l'aliénation à la société aliénée.

Aujourd'hui, dans la révolte contre la « société de consommation », la sensibilité lutte pour devenir praxis, véhicule d'une reconstruction radicale, de nouveaux modes de vie. Elle s'est faite force de la lutte *politique* pour la libération¹. Ce qui veut dire que l'émancipation individuelle des sens est censée être le point de départ, et même le fondement, de la libération *universelle*, que la société libre doit se nourrir de nouveaux besoins instinctuels. Comment est-ce possible ? Comment l' « humanité », la solidarité humaine comme *universel concret* (et non comme valeur abstraite), comme force réelle, comme praxis, peut-elle émerger de la sensibilité individuelle ; comment la liberté objective peut-elle trouver son origine dans les facultés les plus subjectives de l'homme ?

Nous voici devant la *dialectique* de l'universel et du particulier : comment la sensibilité humaine, qui est le *principium individuationis*, peut-elle aussi engendrer un principe d'*universalisation* ?

J'en reviens à l'approche philosophique de ce problème dans l'idéalisme allemand : là se trouve l'origine intellectuelle du point de vue marxiste. Pour Kant, c'est un *sensorium universel* (les pures formes de l'intuition) qui constitue le cadre unique et unitaire de l'expérience sensible, ce qui confirme les catégories universelles de l'entendement. Pour Hegel, la réflexion sur le contenu et le mode de *ma* certitude sensible immédiate, révèle le « nous » dans le « je » de l'intuition et de la perception. Lorsque la cons-

1. La lutte pour le Peoples Park de Berkeley, à laquelle a répondu le déploiement de force brutale des gardiens de l'ordre, montre comment la sensibilité explose en action politique.

cience encore non réfléchie atteint le point où elle devient consciente d'elle-même et de son rapport aux objets, point où elle éprouve la présence d'un monde « trans-sensible » « sous » l'apparence sensible des choses, elle découvre que nous sommes nous-mêmes sous le voile de l'apparence. Et ce « nous » se déploie comme réalité sociale dans la lutte pour la « reconnaissance mutuelle » entre Maître et Esclave.

Tel est le point crucial sur la voie qui va de l'effort kantien pour réconcilier l'homme et la nature, l'universel et le particulier, à la solution matérialiste de Marx ; la *Phénoménologie* de Hegel rompt avec la conception transcendantale de Kant : l'histoire et la société entrent dans la théorie de la connaissance (et dans sa structure même) et balayent la « pureté » de l'a priori ; l'idée de liberté commence à se matérialiser. Mais une étude plus attentive montre que la même tendance était déjà présente dans la philosophie de Kant, on la décèle dans l'évolution de la Première à la Troisième *Critique* :

1. Dans la Première *Critique*, la liberté du sujet ne se manifeste que dans les synthèses épistémologiques des données sensorielles ; la liberté est confinée aux pures synthèses de l'Ego transcendantal, c'est la puissance de l'a priori en vertu duquel le sujet transcendantal constitue le monde objectif de l'expérience ; la connaissance est théorique.

2. Dans la Deuxième *Critique*, l'autonomie stipulée de la personne morale permet d'atteindre le domaine de la *praxis* ; cette autonomie étant le pouvoir de produire une causalité universelle qui régit la nature : la nécessité. Son prix : la soumission de la sensibilité à l'impératif catégorique de la raison. Le rapport entre liberté humaine et nécessité naturelle reste obscur.

3. Dans la Troisième *Critique*, homme et nature se rejoignent par la dimension esthétique, l'« altérité » rigide de la nature diminue, et la Beauté apparaît comme « symbole

de moralité ». L'union du domaine de la liberté et de celui de la nécessité n'est pas conçue ici comme maîtrise de la nature, comme le fait de plier celle-ci aux desseins humains, on lui attribue au contraire une finalité idéale « qui lui est propre, une finalité sans fin ».

Mais seule la conception marxiste, tout en conservant la composante critique, transcendante, de l'idéalisme, met au jour le terrain matériel, historique, propre à la réconciliation de la liberté humaine et de la nécessité naturelle ; de la liberté subjective et de la liberté objective. Cette alliance suppose la libération, la *praxis* révolutionnaire destinée à abolir les institutions du capitalisme et à les remplacer par des institutions et des rapports socialistes. Mais dans cette transition, l'émancipation des sens doit accompagner celle de la conscience, ce qui englobe la *totalité* de l'existence humaine. S'ils veulent bâtir, associés, une société *qualitativement* différente, les individus eux-mêmes doivent changer dans leurs instincts et leur sensibilité. Mais pourquoi les besoins *esthétiques* revêtent-ils une telle importance dans cette reconstruction ?

IV

Ce n'est pas au passage et par simple exubérance que Marx voit dans la formation du monde-objet « selon les lois de la beauté » un trait de l'activité humaine libre. Les qualités esthétiques sont essentiellement non violentes, non dominatrices (j'y reviendrai dans la troisième partie) ; c'est seulement dans le domaine des arts, et dans l'emploi répressif du terme « esthétique » caractérisant une « culture supérieure » sublimée, que ces qualités sont étrangères à la réalité sociale et à la « pratique » en tant que telle. La

révolution viendrait à bout de cette répression et recouvrerait les besoins esthétiques en tant que force subversive, capable de contrecarrer l'agressivité générale qui a façonné l'univers naturel comme l'univers social. Etre capable de « réceptivité », de « passivité », est une condition préalable de la liberté, c'est la faculté de voir les choses de leur côté, de ressentir la joie qu'elles recèlent, l'énergie érotique de la nature — une énergie qui ne demande qu'à être libérée ; la nature, elle aussi, attend la révolution ! Cette réceptivité est d'ailleurs le terrain propice à la création, elle ne s'oppose pas à la productivité, mais seulement à la productivité *destructrice*.

Cette dernière est devenue le trait de plus en plus saillant de la domination masculine ; dans la mesure où le « principe mâle » a été la force mentale et physique faisant loi, une société libre serait « diamétralement opposée » à ce principe, elle serait *féminine*. Ce qui n'a strictement rien à voir avec quelque matriarcat que ce soit ; l'image de la femme comme mère est répressive en soi : elle transforme un fait biologique en une valeur éthique et culturelle, elle porte et justifie ainsi la répression sociale. Ce qui est en jeu, c'est au contraire l'ascendant de l'Eros sur l'agression, chez les hommes *et* les femmes ; ce qui veut dire, dans une société dominée par le mâle, la « féminisation » de l'homme. Il s'agirait d'un changement décisif de la structure instinctuelle, de l'affaiblissement de l'agressivité primaire qui a gouverné la culture patriarcale par la combinaison de facteurs biologiques et sociaux.

Pour cette transformation, le Mouvement de libération de la femme devient une force radicale dans la mesure où il transcende intégralement la sphère des besoins et activités répressives, l'ensemble de l'organisation sociale et sa répartition des rôles. En d'autres termes, ce mouvement devient radical dans la mesure où il vise non seulement à l'égalité *dans* l'emploi et la structure des valeurs

de la société *établie*, ce qui ne représenterait qu'une égale déshumanisation, mais aussi et surtout à une mutation de la structure elle-même, pour laquelle les revendications fondamentales de l'égalité des chances, de l'égalité de salaire et de la libération des tâches ménagères et puéricultrices à plein temps, constituent un préalable indispensable. A l'intérieur de la structure établie, ni les hommes ni les femmes ne sont libres, et la déshumanisation des hommes est peut-être bien pire encore que celle des femmes, car les premiers ne sont pas seulement victimes du travail à la chaîne et des cadences mais aussi des modèles et de l' « éthique » du « monde des affaires ».

Et pourtant, la libération de la femme serait un plus grand bouleversement encore que celle de l'homme, car l'usage social de la constitution physique de la femme a constamment renforcé sa répression. Porter des enfants, être mère n'est pas censé seulement être la fonction naturelle des femmes, mais aussi l'épanouissement de leur « nature » — de même que la situation d'épouse, la reproduction de l'espèce s'accomplissant dans le cadre de la famille monogamique patriarcale. En dehors de ce cadre, la femme est encore principalement un jouet ou l'exutoire temporaire de l'énergie sexuelle non consommée dans le mariage.

La théorie marxiste considère l'exploitation sexuelle comme l'exploitation première, originelle, et le Mouvement de libération de la femme combat la dégradation de la femme en « objet sexuel ». Mais on a du mal à vaincre l'impression que certains aspects répressifs caractéristiques de l'organisation capitaliste-bourgeoise de la société se retournent ici contre cette organisation, contribuent à l'attaquer. Historiquement, l'image de la femme comme objet sexuel et valeur d'échange sur le marché, corrode les anciennes images répressives de la femme comme mère et comme épouse. C'étaient des images essentielles de l'idéologie bourgeoise au cours de sa période de développement

maintenant dépassée, de la période où quelque « ascétisme intérieur » jouait encore favorablement dans la dynamique économique. A côté, l'image actuelle de la femme-objet-sexuel est une *désublimation* de la morale bourgeoise, caractéristique d'un stade plus avancé du développement capitaliste. On y voit une fois de plus l'universalisation de l'aspect marchandise, qui envahit maintenant des domaines jadis sacrés et protégés. Le corps (féminin), tel que le montre *Playboy* en idéalisant sa plastique devient une marchandise très demandée, dont la valeur d'échange est considérable. Désintégration de la morale bourgeoise, peut-être, mais à qui profite-t-elle ? Ce qui est sûr, c'est que cette nouvelle image du corps fait progresser les ventes, et peu importe que la beauté plastique n'en soit pas l'essentiel, elle stimule des besoins esthético-sensuels qui, pour s'affirmer, deviennent fatalement incompatibles avec le corps-instrument-de-travail-aliéné. On fait aussi du corps masculin le support de la création d'une image sexuelle — également plasticisée et déodorisée... (la valeur d'échange n'a pas d'odeur). Après la sécularisation de la religion, après la transformation de la morale en hypocrisie orwellienne, la « socialisation » du corps comme objet sexuel serait-elle un des tout derniers pas décisifs menant au plein accomplissement de la société d'échange : à cet accomplissement qui est le commencement de la fin ?

Il n'en reste pas moins que la publicité par le corps-objet (pour l'instant, le corps féminin) est déshumanisante, d'autant plus qu'elle flatte chez le mâle dominant le sujet agressif pour qui la femelle est là, à prendre, à baiser. Il est de la nature des relations sexuelles que mâle et femelle soient tous deux objets *et* sujets en même temps ; l'énergie érotique et agressive se fond dans le couple. Certes, l'excédent d'agression masculine est socialement déterminé, de même que l'excédent de passivité féminine. Mais sous les

facteurs sociaux de l'agressivité masculine et de la réceptivité féminine, il existe un contraste *naturel* : c'est la femme qui *incarne*, au sens littéral, la promesse de paix, de joie, la fin de la violence. La tendresse, la réceptivité, la sensualité sont devenues des traits (ou des traits mutilés) de son corps, des traits de son humanité (réprimée). Il est fort possible que ce soit le développement du capitalisme qui détermine socialement ces qualités féminines. Le processus est véritablement dialectique ¹. Même si la réduction des facultés individuelles concrètes à une force de travail abstraite a fondé une égalité abstraite entre hommes et femmes (l'égalité devant la machine), ce dessèchement a été moins complet dans le cas des femmes. On les a employées à moindre échelle que les hommes dans le processus matériel de la production. Les femmes ont été pleinement employées dans le ménage, la famille, dans la sphère où était censé se réaliser l'individu bourgeois. Si ce cadre, isolé du processus productif, contribuait à mutiler la femme, ce qui l'isolait ou la coupait du monde aliéné du travail en régime capitaliste lui a permis d'être moins brutalisée par le principe du rendement, de rester plus proche de sa sensibilité, c'est-à-dire plus humaine que l'homme. Qu'une telle image et une telle réalité de la femme aient été déterminées par une société agressive, dominée par le mâle, ce n'est pas une raison suffisante pour refuser le phénomène, ni pour que la libération de la femme doive étouffer la « nature » féminine. Il y aurait alors régression dans l'égalité de l'homme et de la femme, l'égalité ne constituerait qu'une nouvelle forme d'acceptation, par la femme, du principe mâle. Une fois de plus, le processus historique est dialectique : la société patriarcale a créé une

1. Cette dialectique préside à l'article d'Angela Davis, *Marxism and Women's Liberation* (inédit en France). Écrit en prison, il est l'œuvre d'une femme, d'une militante et d'une intellectuelle de grande classe.

CONTRE-RÉVOLUTION ET RÉVOLTE

image de la femme, une contre-force féminine, qui est peut-être encore à même de devenir un des fossoyeurs de la société patriarcale. C'est en ce sens aussi que la femme porte la promesse de libération. C'est une femme qui, dans le tableau de Delacroix, brandit le drapeau de la révolution et mène le peuple sur les barricades. Elle n'est pas en uniforme ; on la voit la poitrine nue, et son beau visage ne porte pas trace de violence. Mais elle tient un fusil — car la fin de la violence est encore un combat à mener...

3. ART ET RÉVOLUTION

« ... Certaines périodes d'extrême développement de l'art sont sans lien direct avec l'évolution générale de la société, ni avec la base matérielle et l'ossature de son organisation. »

MARX

I

La révolution culturelle : cette expression, dans son usage occidental, laisse d'abord entendre que certaines évolutions idéologiques sont en avance sur celles de la *base* de la société ; autrement dit, qu'il peut y avoir révolution culturelle *sans* (encore) de révolution politique et économique. Tandis qu'il s'est produit dans les arts, en littérature et en musique, dans la communication, dans les mœurs et les modes, des changements qui évoquent une nouvelle façon de sentir, une transformation radicale des valeurs, la structure sociale et sa traduction politique restent essentiellement inchangées, ou du moins se font distancer par les changements culturels. Mais la « révolution culturelle » suggère aussi l'idée que l'opposition radicale englobe aujourd'hui dans un sens nouveau la totalité de ce qui dépasse le domaine des besoins matériels — ou plutôt, qu'elle vise

à une transformation totale de l'ensemble de la culture traditionnelle.

Si ce radicalisme met fortement l'accent sur le potentiel politique des arts, c'est avant tout qu'il manifeste le besoin de *communiquer* efficacement sa mise en accusation de la réalité établie et ses objectifs de libération. Il s'agit d'un effort pour trouver des formes de communication qui puissent battre en brèche l'emprise oppressive, sur l'esprit et le corps de l'homme, du langage et des images établis — langage et images depuis longtemps devenus moyens de domination, d'endoctrinement et de duperie. La communication des nouveaux objectifs historiques, radicalement non conformistes, de la révolution, exige un langage (au sens le plus large) également non conformiste ; ce langage doit atteindre une population qui a introjecté et s'est approprié les besoins et les valeurs de ses maîtres et de ses manipulateurs, reproduisant ainsi dans son esprit, sa conscience, ses sens et ses instincts, le Système établi. S'il se veut politique, un tel langage ne saurait en aucune façon s'« inventer », il reposera par nécessité sur un usage subversif du matériau traditionnel, et l'on recherche normalement pareilles possibilités de subversion du côté où la tradition elle-même a permis, sanctionné et conservé un autre langage, d'autres images. Des langages « autres » de cette sorte se rencontrent principalement en deux domaines, à des pôles opposés de la société :

- dans les arts (arts plastiques, littérature, musique...),
- dans la tradition populaire (parler nègre, argot...).

Ce second domaine est dans une large mesure celui des êtres les plus opprimés, c'est pourquoi il a une affinité naturelle avec la protestation et le refus. Le parler nègre, que les Noirs d'aujourd'hui s'encouragent méthodiquement à pratiquer, renforce leur solidarité, la prise de conscience de leur identité et de leur tradition culturelle réprimée et adultérée. Du fait de sa fonction, il s'oppose à un emploi

généralisé. L'autre forme de rébellion langagière consiste dans l'emploi systématique d' « obscénités ». J'avais, dans *Vers la libération*, insisté sur son éventuel potentiel politique ; aujourd'hui, il est déjà tombé à l'eau. Adressé à un Système qui peut très bien se payer le luxe de l' « obscénité », un tel langage ne marque plus le radical, celui qui n'appartient pas au Système. De plus, l'obscénité stéréotypée représente une désublimation répressive, une satisfaction facile (quoique déléguée) de l'agressivité. Elle se retourne trop facilement contre la sexualité elle-même. La verbalisation du domaine génital et anal, qui est devenue un poncif du parler de la gauche radicale, l'emploi « obligatoire » de « baiser », « foutre » ou « merde », *rabaisent* la sexualité. Lorsqu'un radical dit : « baiser Nixon », il associe la terminologie de la plus éminente réjouissance génitale au plus éminent représentant du Système oppressif, et, lorsqu'il qualifie de « merde » les produits de l'Ennemi, il reprend à son compte le refus bourgeois de l'érotisme anal. On dirait que, par ce rabaissement — parfaitement inconscient — de la sexualité, le radical se punit lui-même de son impuissance ; son langage se vide de sa force de choc politique. Tout en servant de schibboleth identificateur, en permettant aux non-conformistes radicaux de montrer patte blanche, cette rébellion langagière porte atteinte à leur identité politique en ce qu'elle entérine verbalement des tabous petit-bourgeois.

A l'autre pôle de la société, dans le domaine des arts, la tradition de protestation, la négation du « donné », se perpétue dans son propre univers et sur sa lancée. Là, le langage autre, les images autres continuent à se communiquer, à se donner à entendre et à voir ; c'est de cet art que, sous une forme subvertie, l'on se sert maintenant comme arme dans la lutte politique contre la société établie — et sa résonance dépasse de loin tel groupe privilégié ou sous-privilégié. L'usage subversif de la tradition artistique vise

d'emblée à une *désublimation* systématique de la culture, c'est-à-dire à démolir la forme esthétique¹. La forme esthétique, c'est l'ensemble des qualités (harmonie, rythme, contraste, etc.) qui font d'une œuvre un tout autosuffisant, doté d'une structure et d'une ordonnance propres (le style). En vertu de ces qualités, l'œuvre d'art *transforme* l'ordre qui préside à la réalité. Cette transformation est une « illusion », mais une illusion qui confère au contenu représenté un sens et une fonction différents de ceux qu'il a dans l'univers habituel du discours. Mots, sons, images appartenant à une autre dimension, mettent « entre parenthèses » la réalité établie et annulent ses droits au profit d'une réconciliation encore à venir.

L'illusion harmonisatrice, la transfiguration idéaliste et, du même coup, le divorce des arts et de la réalité, caractérisaient la forme esthétique. Sa désublimation signifie le retour à un art « immédiat » qui, en les activant, se fasse l'écho non seulement de l'intellect et d'une sensibilité raffinée, « distillée », restreinte, mais aussi et avant tout d'une expérience sensible « naturelle », libérée des exigences d'une société d'exploitation anachronique. Ce que l'on recherche, ce sont des formes d'art qui expriment l'expérience du corps (*et de l' « âme »*), non en tant qu'instruments résignés de la force de travail mais en tant que véhicules de libération. C'est la quête d'une *culture sensuelle*, « sensuelle » dans la mesure où elle englobe la transfor-

1. Voir *Vers la libération*, p. 55-56. [N.d.E. : « La révolte contre la raison répressive (...) 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)... L'apparition de l'art contemporain (...) n'est pas simplement le remplacement traditionnel d'un style par un autre (...) 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... »]

mation radicale de l'expérience sensible et de la réceptivité humaines, l'émancipation de l'homme vis-à-vis d'une productivité auto-entretenu, mutilatrice et dirigée vers la recherche du profit. Mais la révolution culturelle dépasse de loin la simple réestimation des valeurs artistiques, elle s'attaque aux racines du capitalisme chez les individus eux-mêmes.

Au chapitre précédent, j'ai voulu donner une idée de la force matérielle, pratique, de cette émancipation. On ne peut plus interpréter correctement les changements culturels en restant dans le cadre du schéma abstrait : base/superstructure (idéologie). Au stade actuel, la désintégration de la « culture bourgeoise » affecte les valeurs *opérationnelles* du capitalisme. Une nouvelle perception de la réalité, de nouvelles valeurs relâchent le conformisme de la population sous-jacente. Plus efficacement que ses buts et ses mots d'ordre politiques, cette protestation « existentielle », difficile à cerner et à punir, menace la cohésion du système social. Et c'est elle aussi qui motive les efforts accomplis pour subvertir la culture « supérieure » du Système ; la lutte pour des modes de vie essentiellement différents semble largement reposer sur une libération de l'emprise de la « culture bourgeoise ».

Aujourd'hui, la rupture avec la tradition artistique bourgeoise, « sérieuse » aussi bien que populaire, paraît à peu près complète. Les formes nouvelles, « ouvertes » ou « libérées », ne manifestent pas seulement un nouveau style dans la succession historique, elles sont plutôt la négation de l'univers même dans lequel l'art évoluait, elles sont autant d'efforts pour changer la fonction historique de l'art. Ces efforts sont-ils réellement des pas en avant vers la libération ? Subvertissent-ils ce qu'ils sont censés subvertir ? Préalablement à toute réponse, éclairons d'abord la cible.

La *culture bourgeoise* : existe-il un dénominateur commun significatif (autre que vague et non historique) à toute

la culture dominante du XVI^e au XX^e siècle ? Le sujet historique de cette culture est la *bourgeoisie* : d'abord la classe moyenne urbaine, située entre la noblesse et les ouvriers des champs et des manufactures ; ensuite, la classe dirigeante face à la classe ouvrière industrielle du XIX^e siècle. *Mais* la bourgeoisie (censément) représentée par la culture de cette période, *n'est plus*, en ce qui concerne sa fonction sociale et son esprit, la classe dirigeante d'aujourd'hui, et sa culture n'est plus celle qui règne dans la société capitaliste avancée d'aujourd'hui, qu'il s'agisse de culture *matérielle* ou de culture *intellectuelle*, artistique ou « supérieure ».

Rappelons la distinction entre ces deux sphères culturelles :

— la culture matérielle comprend les types de comportement effectivement manifestés pour « gagner sa vie », le système des valeurs *opérationnelles* ; le principe de rendement ; la famille patriarcale en tant qu'unité éducative ; le travail comme appel ou vocation ;

— la culture intellectuelle comprend les « valeurs supérieures », la science et les « humanités », les arts, la religion.

Nous allons voir que ces deux dimensions de la culture bourgeoise, loin de former un ensemble unitaire, se sont développées dans une tension, voire en contradiction l'une avec l'autre.

Dans la *culture matérielle*, on peut relever comme typiquement bourgeois :

— le souci de l'argent, des affaires, du « commerce » comme valeur « existentielle », sanctionnée par la religion et la morale ;

— le rôle économique et « spirituel » dominant du père, comme chef de famille *et* d'entreprise ; et

— une éducation autoritaire conçue pour reproduire et introjecter ces buts utilitaires.

Tout ce « style de vie » du matérialisme bourgeois était pénétré d'une rationalité instrumentaliste qui s'élevait contre les tendances libertaires, rabaisait le sexe, pratiquait une discrimination à l'encontre des femmes et imposait sa répression au nom de Dieu et des affaires.

Dans le même temps, la *culture intellectuelle* n'attribuait aucune valeur à la culture matérielle ou même la reniait ; en grande partie idéaliste, elle sublimait les forces répressives en alliant indissolublement accomplissement et renonciation, liberté et soumission, beauté et illusion (*Schein*).

Or il est tout de même visible que le règne de cette culture est terminé. La classe dirigeante d'aujourd'hui n'a pas de culture propre (telle que les idées de la classe dirigeante puissent devenir les idées dirigeantes), et elle ne pratique pas non plus la culture bourgeoise qu'elle a héritée. La culture bourgeoise classique est maintenant démodée, elle est en train de se désagréger, non sous l'impact de la révolution culturelle et de la rébellion estudiantine, mais plutôt par l'effet de la dynamique du capitalisme de monopoles, qui l'a rendue incompatible avec les exigences de la survie et de la croissance capitalistes.

Je vais passer brièvement en revue les indices les plus généraux de la *désintégration* de la culture bourgeoise :

— le renversement de l' « ascétisme intérieur », mentalité classique du capitalisme, par la « révolution keynésienne », condition d'une accumulation renforcée du capital ;

— la classe dirigeante dépend de la reproduction de la société de consommation, laquelle entre de plus en plus en contradiction avec la perpétuation capitaliste du travail aliéné ;

— en accord avec le besoin social d'une intégration intensive des comportements à l'intérieur de l'orbe capitaliste, le discrédit des conceptions idéalistes, l'éducation

positiviste, l'irruption des méthodes des sciences « pures » dans les sciences sociales et les humanités ;

— la récupération de sous-cultures libertaires qui peuvent développer le marché des biens ; et

— la destruction de l'univers du langage, un sur-orwellianisme érigé en mode normal de communication (voir p. 139 ci-dessous) ;

— enfin, le déclin de l'image du père et du Surmoi dans la famille bourgeoise¹.

Et lorsque, par hasard, la classe dirigeante d'aujourd'hui adhère encore aux valeurs culturelles traditionnelles, c'est avec le même cynisme rituel qui fait parler tel ou tel de ses membres de la défense du monde libre, de l'entreprise privée, des droits de l'homme et de l'individualisme. Pourquoi est-ce du cynisme ? Parce que nulle idéologie ne peut prétendre un instant cacher le fait que la classe dirigeante a cessé de développer les forces productives contenues dans ces institutions pour, au contraire, les bloquer et les pervertir. L'idéologie fuit la superstructure (où un système de mensonges et d'absurdités flagrantes la remplace) pour s'incorporer aux biens et services de la société de consommation ; ce sont eux qui alimentent la fausse conscience du bien-être.

1. Voir *Eros et Civilisation*, p. 92-93 s. [N.d.E. : « Puisque la domination se pétrifie en un système d'administration objective, les images qui guident le développement du Surmoi se dépersonnalisent. Jadis, le Surmoi était "nourri" par le maître, le chef, le patron, qui représentaient le principe de réalité dans leur personnalité concrète... Mais ces images paternelles personnelles ont progressivement disparu derrière les institutions... L'instinct d'agression tourne à vide, ou plutôt la haine se heurte à des collègues souriants, à des concurrents affairés, à des fonctionnaires obéissants, à des aides dévoués qui font tout leur devoir et sont tous d'innocentes victimes... Ainsi rejetée, l'agression est de nouveau introjectée : ce n'est pas la répression mais celui qui en souffre qui est coupable. »] Voir aussi : Henry et Yela Lowenfeld : « Our Permissive Society and the Superego », in *The Psychoanalytic Quarterly*, octobre 1970.

Alors se pose la question suivante : si l'on assiste aujourd'hui à la désintégration de la culture bourgeoise, ouvrage de la dynamique interne du capitalisme, et à l'adaptation de la culture aux exigences de ce capitalisme, la révolution culturelle, dans la mesure où elle vise à la destruction de la culture bourgeoise, n'est-elle pas dans le sillage de l'adaptation et de la redéfinition capitalistes de la culture ? Est-ce qu'elle n'anéantit pas ainsi son propre objectif : préparer le terrain à une culture radicalement anticapitaliste et qualitativement différente ? N'y a-t-il pas une dangereuse divergence, voire contradiction, entre les buts politiques de la rébellion d'une part, et sa théorie et sa praxis culturelles d'autre part ? Et la rébellion ne doit-elle pas modifier sa « stratégie » culturelle afin de résoudre cette contradiction ?

C'est dans les efforts pour promouvoir un non-art, un « art vivant », par le rejet de la forme esthétique, que cette contradiction est la plus visible. Ces efforts sont destinés à servir l'objectif majeur à long terme : supprimer la dichotomie de la culture matérielle et de la culture intellectuelle, dichotomie qui est censée traduire le caractère de classe de la culture bourgeoise. Lequel caractère étant considéré comme faisant partie intégrante des œuvres les plus représentatives et les plus parfaites de la période bourgeoise.

D'abord, un bref examen critique de cette idée. Un panorama de ces œuvres, depuis le XIX^e siècle en tout cas, montrerait la prédominance d'une position foncièrement *antibourgeoise* : la culture supérieure inculpe, rejette la culture matérielle de la bourgeoisie, elle s'en désolidarise. Elle en est vraiment coupée ; elle *se dissocie* du monde des marchandises, de la brutalité de l'industrie et du commerce bourgeois, de la dénaturation des relations humaines, du matérialisme capitaliste, de la raison instrumentaliste. L'univers esthétique prend le *contre-pied* de la réalité, et c'est une contradiction « méthodique », intentionnelle.

Certes, cette opposition n'est jamais directe, immédiate, totale ; elle ne revêt pas la forme du roman, du poème ou de la peinture sociaux ou politiques ; ou, lorsque c'est le cas (chez Büchner, Zola, Ibsen, Brecht, Delacroix, Daumier ou Picasso), l'œuvre reste fidèle à la structure de l'art, à la forme-drame, roman, peinture, etc., par quoi elle prend ses distances avec la réalité. La négation est « endiguée » par la forme, il s'agit toujours d'une contradiction « amortie », « sublimée », qui transfigure, qui transsubstantie la réalité donnée — et la libération du joug de cette réalité. Par cette transfiguration se crée un univers replié sur lui-même ; il a beau être réaliste ou naturaliste, il reste *l'autre* de la réalité et de la nature. C'est dans cet univers esthétique que les contradictions sont en fait « résolues » dans la mesure où elles apparaissent à l'intérieur d'un ordonnancement universel dont elles font partie. Et celui-ci est d'abord fort concret, historique : c'est celui de l'Etat-cité grec, des cours féodales ou de la société bourgeoise. La destinée de l'individu (telle que la dépeint l'œuvre d'art) y est non pas seulement individuelle mais supra-individuelle. Il n'est point d'œuvre d'art qui ne proclame cet universel dans les physionomies, les actes ou les souffrances particulières. Qui ne le « proclame » sous une forme immédiate, sensible plutôt que « symbolique » : l'individu *incarne* l'universel ; il est ainsi promu au rang de héraut d'une vérité universelle, oraculaire en sa destinée et sa situation spécifiques.

L'œuvre d'art transforme d'abord un contenu particulier, individuel, en un ordre social universel auquel elle participe — mais la transformation s'arrête-t-elle à cet ordre ? La vérité, la « validité » de l'œuvre d'art se limite-t-elle à l'Etat-cité grec, à la société bourgeoise, etc. ? Evidemment non. Au cœur de la théorie esthétique se pose la sempiternelle question : qu'est-ce qui fait que la tragédie grecque, l'épopée médiévale sont encore vraies aujourd'hui,

qu'on peut non seulement les comprendre mais les savourer encore ? Il faut chercher la réponse à deux niveaux différents d' « objectivité » :

— premièrement, la transformation esthétique révèle la condition humaine en tant qu'elle appartient à la totalité de l'histoire (Marx dit : préhistoire) du genre humain, par-delà toute situation déterminée, et

— deuxièmement, la forme esthétique correspond à certaines propriétés constantes de l'intellect, de la sensibilité et de l'imagination humaines, propriétés dans lesquelles la tradition de l'esthétique philosophique a vu l'idée de beauté¹.

En vertu de cette transformation de l'univers historique déterminé — transformation qui a lieu dans la présentation du contenu particulier lui-même —, les œuvres d'art ouvrent dans la réalité établie une autre dimension, celle de la libération possible. A coup sûr, c'est une illusion (*Schein*), mais une illusion dans laquelle transparaît une autre réalité. Et tel n'est le cas que si l'art *se veut* illusion, monde irréel autre que le monde établi. Dans cette transfiguration, précisément, l'art conserve et *transcende* à la fois son caractère de classe. Il le transcende non pas en direction d'un royaume de fiction et de fantaisie pures, mais d'un univers de possibilités concrètes.

Je vais d'abord essayer de cerner les traits typiques du caractère de classe de la culture supérieure durant la période bourgeoise. On y reconnaît généralement la découverte et la célébration du *sujet* individuel, de la « personne autonome » qui doit se réaliser, devenir une entité, un Moi dans et contre le monde qui détruit le Moi. Cette subjectivité ouvre une dimension nouvelle dans la réalité bourgeoise, une dimension de liberté et d'épanouissement ; mais

1. Stefan Morawski, dans son article : « Artistic Value », *Journal of Aesthetic Education*, vol. V, n° 1, p. 36 s., en particulier, analyse le « point de vue objectiviste en esthétique ».

c'est finalement dans l'être *intérieur* (*Innerlichkeit*) que l'on trouve ce royaume de liberté, ainsi sublimé, sinon rendu irréel. Dans la réalité donnée, l'individu se débrouille, ou il reponce, ou il se détruit. La réalité donnée existe indépendamment, avec sa vérité propre ; elle a sa morale, son bonheur et ses plaisirs propres (et sur ceux-ci, il y en a long à dire !). L'autre vérité, c'est la musique, la chanson, la poésie, l'image, dans l'œuvre des maîtres : un domaine esthétique qui se suffit à lui-même, un royaume d'harmonie esthétique qui laisse la minable réalité « s'occuper de ses oignons ». Or c'est précisément cette « vérité intérieure », cette beauté sublime, profondeur ou harmonie de l'imagerie esthétique, qui apparaît aujourd'hui mentalement et physiquement intolérable et fausse, que l'on juge un élément de la culture-marchandise, un obstacle à la libération.

Je dois avouer que j'ai du mal à définir le caractère de classe spécifique de l'art bourgeois. Bien sûr, les œuvres de l'art bourgeois sont des marchandises ; elles ont même peut-être été créées comme marchandises offertes sur le marché. Mais ce fait en soi ne saurait suffire à changer leur substance, leur vérité. La « vérité » de l'art renvoie non seulement à la cohérence et à la logique internes de l'œuvre, mais aussi à la *validité* du dit, à ses images, sons et rythmes. Ceux-ci révèlent et communiquent des faits et des possibilités de l'existence humaine ; ils « voient » cette existence sous un éclairage très différent de celui sous lequel le langage et la communication ordinaires (et scientifiques) l'envisagent. En ce sens, l'œuvre authentique a en effet une signification qui revendique une validité, une objectivité générales. Après tout, il y a des choses comme le texte, la structure, le rythme d'une œuvre, qui sont là « objectivement », que l'on peut retrouver et identifier comme étant présentes et identiques, dans, à travers ou en dépit de toute interprétation particulière, de toute récep-

tion ou déformation particulières du message. Et il ne suffit pas non plus que les créateurs de ces œuvres soient issus de familles bourgeoises pour révoquer leur objectivité, leur validité générale : le prétendre, c'est confondre les domaines psychologique et ontologique. Certes, la structure ontologique de l'art est historique, mais l'histoire est celle de *toutes* les classes. Elles partagent toutes un environnement qui est semblable dans ses traits les plus généraux (ville, campagne, nature, saisons, etc.), et leur affrontement a lieu à l'intérieur de cet environnement universel objectif.

Qui plus est, la vision artistique embrasse encore une autre totalité, plus vaste et en quelque sorte « négative » : l'univers « tragique » de l'existence humaine et de sa quête incessante d'une rédemption ici-bas — l'espérance de libération. J'ai déjà avancé que l'art évoque cette espérance, et, en vertu de cette fonction, transcende, sans cependant l'éliminer, tout contenu de classe particulier. Certes, et de toute évidence, l'art bourgeois a un tel contenu de classe particulier : le bourgeois, son décor et ses problèmes tiennent le devant de la scène, de même que le chevalier, son décor et ses problèmes, dans l'art médiéval ; mais cela suffit-il à définir la vérité, le contenu et la forme de l'œuvre d'art ? Hegel a révélé la continuité de substance, la vérité qui unit roman moderne et épopée médiévale :

« Le romanesque n'est autre chose que la chevalerie, cette fois prise au sérieux et devenue un contenu réel. La vie extérieure, jusqu'alors soumise aux caprices des vicissitudes du hasard, s'est transformée en un ordre sûr et stable, celui de la société bourgeoise et de l'Etat, de sorte que ce sont maintenant la police, les tribunaux, l'armée, le gouvernement qui ont pris la place des buts chimériques poursuivis par les chevaliers. De ce fait,

la chevalerie des héros des romans modernes a subi, elle aussi, une profonde transformation. Ce sont des individus qui, avec leur amour, leur honneur, leurs ambitions, avec leurs aspirations à un monde meilleur, s'opposent à l'ordre existant et à la réalité prosaïque qui, de toute part, dressent des obstacles sur leur chemin. Impatients de ces obstacles, ils poussent leurs désirs et leurs exigences subjectifs jusqu'à l'exagération, chacun d'eux vivant dans un monde enchanté [*verzauberte*, littéralement « mystifié »] qui l'opprime [qui lui est *ungehörig*, inadéquat, étranger] et qu'il croit devoir combattre à cause de la résistance qu'il oppose à ses sentiments et passions, en lui imposant une conduite et un genre de vie dictés par la volonté d'un père, d'une tante, par les conditions et les convenances sociales¹. »

Sans aucun doute, il y a des conflits et des solutions spécifiquement bourgeois, étrangers aux périodes historiques précédentes (chez Defoe, Lessing, Flaubert, Dickens, Ibsen, Thomas Mann, par exemple), mais avec leur caractère spécial, ils sont lourds d'un sens universel. Ou bien Tristan, Parsifal, Siegfried ne sont-ils, eux aussi, que des chevaliers féodaux et qui doivent toute leur destinée au code féodal ? Visiblement, le contenu de classe est présent, mais à travers lui se dessinent la condition et le rêve de l'humanité, se profilent le conflit et la réconciliation entre l'homme et l'homme, entre l'homme et la nature — le miracle de la forme esthétique. Dans le contenu particulier apparaît une autre dimension telle qu'hommes et femmes féodaux ou bourgeois incarnent l'espèce humaine, l'être humain.

1. Hegel, *L'Esthétique*, chap. « L'art romantique », Ed. Aubier-Montaigne, 1964, vol. V.

Certes, la culture supérieure de la période bourgeoise fut (et demeure) une culture élitiste, uniquement disponible et significative pour une minorité privilégiée, mais c'est un trait commun à toutes les cultures depuis l'Antiquité. La situation d'infériorité (ou l'absence) des classes laborieuses dans cet univers culturel en fait certainement une culture de classe, mais pas spécialement bourgeoise. Et si c'est vrai, on ne se trompe pas en affirmant que la révolution culturelle s'attaque à beaucoup plus que la culture bourgeoise, qu'elle vise la forme esthétique en tant que telle, l'art en tant que tel, la littérature en tant que littérature. C'est bien d'ailleurs ce que confirment les arguments maniés par la révolution culturelle.

II

Quels sont les principaux chefs d'accusation que l'on relève contre la forme esthétique ?

— elle n'exprime pas de façon appropriée la condition humaine réelle ;

— elle est coupée de la réalité dans la mesure où elle crée un monde de beauté illusoire (*schöner Schein*), de justice poétique, d'ordre et d'harmonie artistiques, qui réconcilie l'irréconciliable, justifie l'injustifiable ;

— dans ce monde de réconciliation illusoire, l'énergie des instincts de vie, l'énergie sensuelle du corps, la créativité de la matière, toutes ces forces de libération sont réprimées ; et, en conséquence,

— la forme esthétique est un facteur de stabilisation de la société répressive, et elle est donc elle-même répressive.

A l'une des toutes premières manifestations de la révolution culturelle (la première exposition surréaliste de Lon-

dres), Herbert Read avait formulé comme position de principe ce rapport entre art classique et répression :

« Le classicisme, disons-le sans ambages, représente pour nous maintenant, et a toujours représenté les forces d'oppression. Le classicisme est le pendant intellectuel de la tyrannie politique: Tel il était dans le monde antique et dans les empires médiévaux ; on l'a rajeuni pour exprimer les dictatures de la Renaissance, et il a toujours été depuis lors le credo officiel du capitalisme...

• Les normes de l'art classique sont les critères bien connus d'ordre, de proportion, de symétrie, d'équilibre, d'harmonie, toutes qualités statiques et inorganiques. Ce sont des concepts intellectuels qui régissent ou répriment les instincts vitaux dont dépend la croissance de l'être, donc le changement ; ils ne représentent en aucune façon une préférence délibérée et ne sont qu'un idéal imposé de l'extérieur¹. »

La révolution culturelle actuelle étend ce refus à tous les styles presque sans exception, à l'essence même de l'art bourgeois.

Ce qui est visé, c'est le « caractère affirmatif » de la culture bourgeoise, en vertu duquel l'art servirait à embellir et justifier l'ordre établi². La forme esthétique fait écho au triste isolement de l'individu bourgeois en célébrant l'humanité universelle, à la frustration physique en exaltant la

1. Extrait de *Surrealism*, introduction de Herbert Read, Harcourt, Brace and C°, New York, 1963, p. 23 et 25.

2. Voir mon article, *Der affirmative Character der Kultur* (1937) ; traduction anglaise, in *Negations*, Beacon Press, Boston, 1968, p. 88 s., et en particulier, p. 98.

beauté de l'âme, à la servitude sociale en rehaussant la liberté intérieure.

Pourtant, cette affirmation a sa propre dialectique, il n'est point d'œuvre d'art qui ne clive sa position affirmative par la « puissance de la négativité », qui, dans sa structure même, n'évoque les mots, les images, la musique d'une réalité autre, d'un autre ordre que refoule l'ordre existant et qui vit pourtant de la vie de la mémoire et de l'attente, dans ce qui arrive aux hommes et aux femmes et dans leur rébellion contre les événements dont ils sont le jouet. Lorsque cette tension entre affirmation et négation, entre plaisir et peine, entre culture des idées et culture matérielle, s'efface, lorsque l'œuvre ne nourrit plus l'unité dialectique de ce qui est et de ce qui peut (et devrait) être, l'art perd sa vérité, il *se* perd. Or, c'est précisément dans la forme esthétique que résident cette tension et les aspects critiques, négateurs, transcendants de l'art bourgeois — ses propriétés antibourgeoises. Ce doit être une des tâches de la révolution culturelle que de les retrouver et de les transformer, de les sauver de l'élimination.

Le nouveau stade du processus historique où se situe la révolution culturelle, stade de désintégration accélérée du système capitaliste et de réaction intensifiée contre cette désintégration, c'est-à-dire d'organisation de la terreur contre-révolutionnaire, semble réclamer cette appréciation différente, positive, de la forme esthétique, la confiance en sa validité pour une reconstruction radicale de la société. Dans la mesure où la contre-révolution prime sur la désintégration, l'opposition est « renvoyée » aux domaines culturel et sous-culturel, pour y trouver les images et les accents susceptibles de forcer l'univers établi du discours et de ménager l'avenir.

La situation actuelle est pire que durant la période qui va des débuts de l'art moderne (dans le dernier tiers du XIX^e siècle) jusqu'à la montée du fascisme. La révolution

a été vaincue en Occident, le fascisme a montré comment institutionnaliser la terreur pour sauver le système capitaliste, et dans le pays industriel le plus avancé, qui continue de dominer le système à l'échelle mondiale, la classe ouvrière n'est pas une classe révolutionnaire. Bien que la culture bourgeoise classique soit défunte, le développement d'une culture indépendante post-bourgeoise (socialiste) a été bloqué. Sans terrain ni base sociale, la révolution culturelle apparaît comme un refus abstrait plutôt que comme l'héritière historique de la culture bourgeoise. Faute d'être menée par une classe révolutionnaire, elle cherche un appui dans deux directions différentes, et même opposées : d'un côté, elle voudrait donner parole, image et accent aux sentiments et aux besoins des « masses » (qui ne sont pas révolutionnaires) ; de l'autre, elle élabore des antifformes qui ne sont que la fragmentation et l'émiettement des formes traditionnelles : des poèmes qui ne sont que de la prose ordinaire découpée en « vers », de la peinture qui se contente d'un montage purement technique de pièces et de morceaux à la place d'une totalité significative, de la musique qui substitue à l'harmonie classique hautement « intellectuelle », « détachée du monde », une polyphonie extrêmement ouverte et spontanée. Mais les antifformes sont incapables de combler le fossé entre l'art et la « vie réelle ». A de telles tendances s'opposent celles qui, tout en régénérant radicalement l'art bourgeois, conservent ce qui en lui était progrès.

L'ordre, la proportion, l'harmonie ont été en effet les qualités esthétiques essentielles de cette tradition. Cependant, ces qualités ne sont pas des « concepts intellectuels » pas plus qu'elles ne représentent les « forces de répression ». Elles sont même plutôt le contraire, à savoir l'idée, l'idéation d'un monde reconquis, délivré, libéré des forces de répression. Ces qualités sont « statiques » parce que l'œuvre « contient » le mouvement destructeur de la réa-

lité, parce qu'elle a perpétuellement une « fin ¹ », mais c'est un statisme d'accomplissement, de repos : *la fin de la violence*, l'espérance toujours renouvelée qui conclut les tragédies de Shakespeare, l'espoir en la possibilité actuelle d'un monde différent. C'est le statisme de la musique d'Orphée qui arrête les combats du monde animal — et qui est peut-être une qualité commune à toute grande musique ². Les normes qui régissent l'ordonnance artistique ne sont pas celles qui gouvernent la réalité, mais plutôt celles de sa *négation* : c'est l'ordre qui régnerait au pays de Mignon, de *l'Invitation au voyage* de Baudelaire, des paysages de Claude Lorrain... ; l'ordre qui obéit aux « lois de la beauté », de la *forme*.

Bien sûr, la forme esthétique comporte *un autre ordre* qui peut fort bien représenter les forces oppressives, celui qui soumet hommes et choses à la *raison d'Etat*, ou à celle de la société établie. C'est un ordre qui réclame la résignation, l'autorité, la domination des « instincts vitaux », la reconnaissance du droit de ce qui est. Et le Destin, ou bien les dieux, les rois, les sages, la conscience ou le sentiment de culpabilité lui donnent force exécutoire, ou encore cet ordre est simplement là. C'est celui qui a raison d'Hamlet, du roi Lear, de Shylock, Antoine, Bérénice et Phèdre, de

1. Ceci pose la question de savoir si l'art ne comporte pas en soi des limites de *sujet* ; si l'on ne doit pas exclure *a priori* certains sujets comme incompatibles avec l'art. Par exemple la cruauté, la violence, etc., offertes sans marques négatrices. Il y a indubitablement d'importants tableaux de scènes de bataille, de torture, de crucifixion, qui ne suggèrent point de rébellion contre l'événement. Sans ce message de vérité qui est la vérité même de l'art, sont-ils vraiment des œuvres d'art en un sens autre que purement technique ? Dans le cas de telles œuvres, l'art devient effectivement pure affirmation ; même le plus parfait esthétisme n'empêche pas ces œuvres de sombrer dans le « décoratif » ; elles manquent de nécessité (profonde).

2. Nietzsche se demandait : « La musique n'appartient-elle pas à une culture où le règne de toute espèce de violence (*Gewaltmenschen*) a déjà pris fin ? », *Werke*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1911, vol. XVI, p. 260.

Mignon, de Madame Bovary, de Julien Sorel, de Roméo et Juliette, de Don Juan ou de Violetta — des dissidents, des victimes et des amants de tous les temps. Mais même lorsque la justice impartiale de l'œuvre absout du crime d'oppression la puissante réalité, la forme esthétique revient sur cette impartialité, elle la contredit et glorifie la victime ; sa vérité est dans la beauté, la tendresse et la passion des victimes, non pas dans la rationalité des oppresseurs.

Les normes qui régissent l'ordre esthétique *ne sont pas* des « concepts intellectuels ». Certes, il n'est pas d'œuvre authentique sans un extrême effort intellectuel, sans une extrême discipline intellectuelle dans l'élaboration du matériau. Il n'y a pas d'art « automatique », c'est une plaisanterie, pas plus que l'art n' « imite » : il appréhende le monde. L'immédiateté sensuelle à laquelle il atteint *implique* une synthèse préalable de la perception selon des principes universels, qui seule peut conférer à l'œuvre une signification autre que celle qu'elle a pour son auteur. C'est la synthèse de deux niveaux de réalité antagonistes : l'ordre des choses établi, et la libération possible ou impossible ; aux deux niveaux interagissent l'historique et l'universel. Dans la synthèse même, la sensibilité, l'imagination et l'intelligence se réunissent.

Résultat : la création d'un monde-objet autre que celui qui existe, et pourtant dérivé de celui-ci ; mais cette transformation ne fait pas violence aux objets (homme et choses) ; au contraire, elle parle pour eux, donne parole, accent et image à ce qui est silencieux, déformé, comprimé dans la réalité établie. Et ce pouvoir libérateur et cognitif, inhérent à l'art, se retrouve dans tous ses styles et toutes ses formes. Même dans le roman ou la peinture réalistes, qui racontent une histoire comme elle aurait bien pu arriver (comme elle est peut-être effectivement arrivée) en tel temps et en tel lieu, la forme esthétique change l'histoire. Peu importe que les personnages de l'œuvre parlent et

agissent comme ils l'ont fait « en réalité » ; peu importe que tout ait l'air « réel » dans l'œuvre, une autre dimension n'en est pas moins présente, dans la description de l'environnement, la structuration du temps et de l'espace (intérieurs et extérieurs), dans le silence articulé, dans ce qui n'est point là¹, et dans la vision microcosmique (ou macrocosmique) des choses. Ainsi peut-on dire que dans la forme esthétique, les choses sont mises à une place qui n'est pas celle qu'elles ont simplement de fait, par hasard, et que c'est par cette transformation qu'elles se signifient.

Certes, la transformation esthétique est *imaginaires* — il faut bien qu'elle le soit, car quelle autre faculté que l'imagination pourrait évoquer la présence sensible de ce qui n'est pas (pas encore) ? Cette transformation est plus sensible que conceptuelle ; elle doit procurer un plaisir (un « plaisir désintéressé ») ; elle reste fidèle à l'harmonie. Une telle fidélité fait-elle inévitablement de l'art traditionnel un agent de répression, une dimension du Système correspondant ?

III

Le caractère affirmatif de l'art ne consistait pas tant dans sa coupure de la réalité que dans sa facile réconciliation extérieure avec la réalité donnée : il lui servait de décor, on le présentait et le ressentait comme une valeur récompen-

1. Citons Merleau-Ponty, parlant de Stendhal, dans *La Prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, p. 124 : « On peut raconter le sujet du roman comme celui du tableau, mais la vertu du roman, comme celle du tableau, n'est pas dans le sujet. Ce qui compte, ce n'est pas tant que Julien Sorel, apprenant qu'il est trahi par Mme de Rênal, aille à Verrière et essaie de la tuer — c'est, après la nouvelle, le silence, cette chevauchée du rêve, cette certitude sans pensée, cette résolution éternelle... Or, cela n'est dit nulle part. »

sante, n'engageant à rien, dont la possession distinguait des masses la catégorie « supérieure » de la société, les gens ayant reçu de l'éducation. Mais la puissance affirmative de l'art est aussi celle qui renie cette affirmation. La féodalité et la bourgeoisie ont eu beau l'utiliser comme symbole de leur statut, comme un objet de consommation et de « standing », comme marque de raffinement, l'art n'en conserve pas moins l'aliénation à la réalité établie qui est à son origine. C'est une aliénation seconde, par laquelle l'artiste se désolidarise méthodiquement de la société aliénée pour créer l'univers irréel, « illusoire », où l'art seul possède, et communique, sa vérité. En même temps, cette aliénation *rattache* l'art à la société : elle maintient son contenu de classe, et le rend transparent. Comme idéologie, l'art infirme l'idéologie dominante. Le contenu de classe est idéalisé, stylisé, il devient par là le réceptable d'une vérité universelle dépassant le contenu de classe particulier. C'est ainsi que le théâtre classique stylise le monde des princes, des nobles et des « bourgeois » réels de la période correspondante. Cette classe dirigeante ne parlait et n'agissait guère comme les protagonistes qui l'incarnaient sur scène, mais elle pouvait du moins reconnaître en eux sa propre idéologie, son modèle (ou sa caricature)¹. La cour de Versailles pouvait encore comprendre le théâtre de Corneille et y reconnaître son code idéologique ; de même la cour de Weimar devait-elle retrouver son idéologie dans la cour de Thaos de *l'Iphigénie* de Goëthe, ou dans la cour de Ferrare de son *Torquato Tasso*.

Le plan de recouplement de l'art et de la réalité, c'était le style de vie. La noblesse parasite avait sa propre forme esthétique, qui exigeait un comportement rituel : honneur, dignité, étalage festif, voire culture des idées et éducation

1. Voir Leo Lowenthal, *Literature and Image of Man*, Beacon Press, Boston, 1957, en particulier l'introduction et le chapitre iv.

en faisaient partie. Le théâtre classique était tout à la fois *mimesis* et idéalisation critique de cet ordre. Mais avec tous ses compromis, et en dépit de tout ce qui le liait à la réalité établie, il proclamait encore qu'il s'en désolidarisait. Au théâtre, l'aliénation artistique ressort dans le décor historique, le langage, les « exagérations » et raccourcis.

Les modalités de l'aliénation changent à mesure des mutations fondamentales de la société. Avec l'industrialisation capitaliste et la démocratie bourgeoise, le classicisme a en effet beaucoup perdu de sa vérité — il a perdu son affinité, sa parenté avec le code et la culture de la classe dirigeante. Aujourd'hui, l'imagination la plus débridée ne parviendrait pas à trouver la moindre affinité entre le classicisme et la Maison-Blanche, et ce qui restait à la rigueur concevable de la France gaullienne devient unimaginable sous Pompidou.

L'aliénation artistique rend l'œuvre d'art, l'univers de l'art, essentiellement irréel. Elle crée un monde qui n'existe pas, un monde de *Schein*, d'apparence, d'illusion. Mais c'est dans cette transformation de la réalité en illusion, et seulement en elle, que se manifeste la vérité subversive de l'art.

Dans cet univers, chaque mot, couleur ou son, est « neuf », différent, ils rompent avec le contexte familier de la perception et de l'entendement, de la certitude des sens et de la raison qui cernent l'humanité et la nature. En devenant des composantes de la forme esthétique, mots, sons, formes et couleurs se trouvent « insularisés », isolés et à l'opposé de leur emploi et de leur fonction familiers ; ils sont ainsi libérés pour une nouvelle dimension de l'existence¹. C'est le « miracle » du *style*, qui est le poème, le

1. Citons, de Merleau-Ponty, le magnifique exposé de l'aliénation méthodique de Cézanne. Celui-ci rompt avec notre perception coutumière du monde : « [II] révèle le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe. C'est pourquoi ses personnages sont étranges et

roman, la toile, la composition musicale. En soumettant la réalité à un ordre autre, le style, incarnation de la forme esthétique, assujettit cette réalité aux « lois de la beauté ».

Vrai et faux, bien et mal, souffrance et plaisir, calme et violence, deviennent des catégories esthétiques dans le cadre de l'œuvre. Ainsi privés de leur réalité (immédiate), ils entrent dans un contexte différent où même la laideur, la cruauté, la morbidity font partie de l'harmonie esthétique qui gouverne l'ensemble. Par là, ces éléments ne sont pas « annulés » : l'horreur des gravures de Goya reste horreur, mais elle « éternise » en même temps l'horreur de l'horreur.

IV

Dans la deuxième partie, j'ai mentionné la survivance de l'antique théorie de la réminiscence dans la théorie marxiste. Cette notion se référait à une qualité réprimée chez les hommes et les choses, qui, une fois reconnue, pourrait entraîner à un changement radical dans la relation homme-nature. Le débat sur les premiers écrits de Marx a circonscrit le concept de réminiscence dans le contexte de l'« émancipation des sens » : l'esthétique en tant qu'elle relève de la sensibilité. Maintenant, au moment d'aborder la théorie critique de l'art, nous sommes de nouveau renvoyés

comme vus par un être d'une autre espèce. La nature elle-même est dépouillée des attributs qui la préparent pour des communions animistes : le paysage est sans vent, l'eau du lac d'Annecy sans mouvement, les objets gelés, hésitants, comme à l'origine de la terre. C'est un monde sans familiarité, où l'on n'est pas bien, qui interdit toute effusion humaine. »
 « Le doute de Cézanne », in *Sens et Non-Sens*, Nagel, Paris, 1948, p. 30.

à la notion de réminiscence : il s'agit de l' « esthétique » en tant que propre de l'art.

Au tout premier niveau, l'art est réminiscence, il fait appel à une expérience et à une intelligence préconceptuelles qui resurgissent dans le contexte du fonctionnement social de la perception et de l'entendement, et contre lui — contre la raison et la sensibilité instrumentalistes.

En atteignant ce premier niveau — le point final de l'effort intellectuel — l'art viole des tabous : il prête voix, vue et ouïe à des choses qui sont normalement réprimées : rêves, souvenirs, ardentes nostalgies — derniers retranchements de la sensibilité. Il n'y a plus ici de contention surimposée : la forme, loin de réprimer la plénitude du contenu, le fait apparaître dans son intégralité. Conformisme et rébellion ont également disparu, il n'y a plus que joie et souffrance. Ces extrêmes propriétés, ces points suprêmes de l'art semblent la prérogative de la musique (qui « offre le noyau le plus profond précédent toute forme, le cœur des choses ¹ »), et, au sein de la musique, de la mélodie. La mélodie — dominante, *cantabile* — en est l'unité de réminiscence fondamentale : elle revient à travers toutes les variantes, elle permance lorsqu'elle est suspendue et ne porte plus la composition, elle nourrit le point suprême, envers et contre la richesse et la complexité de l'œuvre. C'est la voix, la beauté, le calme d'un autre monde ici-bas, et c'est surtout la voix qui constitue la structure bidimensionnelle de la musique classique et romantique.

Dans le théâtre classique, la métrique est la voix dominante du monde bidimensionnel. Le vers défie la règle du langage ordinaire et se prête à l'expression de ce qui reste non dit dans la réalité établie. Ici encore, c'est le rythme du vers qui rend possible, avant tout contenu déterminé, l'ir-

1. Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, P.U.F., Paris, 1966, p. 336.

ruption de la réalité irréelle et de sa vérité. Les « lois de la beauté » façonnent la réalité pour la rendre transparente. C'est la parole « sublimée » des protagonistes du théâtre classique, et pas seulement leurs actes et leurs souffrances, qui évoque ce qui est, et en même temps le rejette.

Le théâtre bourgeois (on veut dire par là celui dont les protagonistes appartiennent à la bourgeoisie) évolue d'emblée dans un univers esthétique désublimé, désidéalisé. La prose remplace le vers ; le décor historique disparaît ; le réalisme est de rigueur. La forme classique cède le pas à des formes ouvertes (*Sturm und Drang*). Mais les idées égalitaires de la révolution bourgeoise éclatent l'univers réaliste : le conflit de classes entre noblesse et bourgeoisie revêt la forme d'une tragédie insoluble. Lorsque enfin ce conflit cesse d'occuper le premier plan, il y a transcendance du contenu spécifiquement bourgeois : chez Ibsen ou Gerhart Hauptmann par exemple, des personnages ou des situations symboliques qui se font messagers de catastrophe et de libération viennent détraquer le monde bourgeois.

Le roman n'est pas fermé à cette transcendance esthétique. Quels que soient l'« intrigue » ou le milieu particuliers qui en constituent le sujet, sa prose peut éclater l'univers établi. Kafka en est peut-être l'exemple le plus frappant. D'emblée, en appelant les choses par leurs noms, qui se révèlent tous « à côté », il rompt les liens avec la réalité donnée. L'écart entre ce que dit le nom et ce qui est, devient infranchissable. Ou bien est-ce au contraire la coïncidence, l'identité littérale qui fait l'horreur ? En tout cas, ce langage rompt avec la mascarade, il force ses lignes : c'est dans la réalité même, non dans l'œuvre d'art, qu'est l'illusion. L'œuvre est rebelle de par sa structure même ; toute réconciliation avec le monde qu'elle dépeint est inimaginable.

C'est cette aliénation seconde que font disparaître les efforts systématiques actuels pour réduire, sinon combler, le fossé entre art et réalité. Ces efforts sont voués à l'échec.

Bien sûr, le théâtre de guérilla, la poésie de la *free press*, le rock sont rebelles — mais ils continuent de relever de l'art tout en ayant perdu sa puissance négatrice. Dans la mesure où ils s'intègrent à la vie réelle, ils perdent la transcendance qui oppose l'art au Système — ils restent *immamentals* à l'ordre établi ; unidimensionnels, ils s'y font prendre. La « qualité de vie » immédiate est précisément la pierre d'achoppement de l'anti-art et de son appel. C'est ici et maintenant, au sein de l'univers existant, qu'il se meut et émeut, et il s'exténue à réclamer sa fin en un cri de révolte impuissant.

Certes, l'art classique et romantique inspire un profond malaise. Il paraît en quelque sorte périmé, comme s'il avait perdu son sens, sa vérité. Est-ce donc que cet art est trop « sublime », qu'il est répressif en ce qu'il échange l'âme réelle, vivante, contre une âme « intellectuelle », métaphysique ? Ou bien, ne serait-ce point par hasard *exactement le contraire* ?

L'extrémisme de cet art nous choque peut-être aujourd'hui parce qu'il exprime passion et douleur trop directement, sans retenue, *sans sublimation* — nous réagissons par une espèce de honte à cette sorte d'exhibitionnisme et d'« épanchement » de l'âme. Peut-être ne sommes-nous plus à la hauteur de ce *pathos* qui nous emporte aux limites de l'existence humaine — et nous fait dépasser celles de la contention sociale. Peut-être cet art suppose-t-il, de la part du destinataire, la distance de la réflexion et de la contemplation, un silence et une réceptivité délibérés que renie l'« art vivant » d'aujourd'hui.

L'atrophie des organes de l'aliénation artistique résulte de processus très matériels. L'organisation totalitaire de la société, sa violence et son agressivité ont envahi l'espace intérieur et extérieur où l'on pouvait encore ressentir et accepter de bonne foi l'extrémisme esthétique de l'art. Celui-ci contredit de façon trop éclatante les horreurs de

la réalité, contradiction qui semble une échappatoire à la réalité sans issue. Il réclame un degré d'émancipation de l'expérience immédiate, un degré d'ascèse « devenu quasiment impossible et faux ». Il s'agit là d'un art sans rapport avec les comportements usuels, non opérationnel, qui n' « incite » à rien d'autre qu'à la réflexion et à la remémoration — horizon du rêve. Mais au lieu de rêver la condition humaine, le rêve doit devenir force de changement, il doit devenir une force politique. Si l'art rêve la libération dans la gamme prismatique de l'histoire, la réalisation du rêve par la révolution doit être possible — le programme surréaliste doit avoir gardé sa valeur. La révolution culturelle donne-t-elle acte de cette possibilité ?

V

La révolution culturelle reste une force de progrès radicale. Cependant, son effort pour libérer le potentiel politique de l'art se heurte à une *contradiction non résolue*. Le potentiel subversif est de la nature même de l'art, mais comment le traduire dans la réalité actuelle, comment l'exprimer pour en faire un guide et un élément de la *praxis* du changement, sans que cela cesse d'être de l'art, sans lui faire perdre sa puissance subversive *interne* ? Comment traduire ce potentiel de façon à remplacer la forme esthétique par « quelque chose de *réel* », de vivant, mais qui transcende et renie encore la réalité établie ?

L'art ne peut exprimer son potentiel radical qu'en tant qu'il est art, dans son langage et ses images, qui *infirmant* le langage courant, la *prose du monde*. Le « message libérateur de l'art transcende aussi les objectifs effectivement atteignibles de la libération, tout comme il dépasse la

critique effective de la société. L'art reste fidèle à l'Idée (dans le vocabulaire de Schopenhauer), à l'universel dans le particulier ; et comme la tension entre idée et réalité, entre universel et particulier perdurera vraisemblablement jusqu'à l'impossible millenium, l'art doit rester *aliénation*. Si, du fait de cette aliénation, l'art ne parle pas aux masses, la faute en est à la société de classe qui crée et perpétue les masses. Le jour où une société sans classes réussirait à transformer les masses en individus « librement associés », l'art perdrait son caractère élitiste, mais non son détachement, son extranéité à la société. La tension entre affirmation et négation exclut d'avance toute identification de l'art à la praxis révolutionnaire. L'art ne peut représenter la révolution¹, il ne peut que l'évoquer dans une autre « sphère », sous une forme esthétique telle que le contenu politique y devienne *métapolitique*, régi par la nécessité interne de l'art. Et le but de toute révolution (un monde de tranquillité et de liberté) apparaît dans une sphère entièrement apolitique, où règnent les lois de la beauté, de l'harmonie. C'est ainsi que Stravinsky percevait la révolution dans les quatuors de Beethoven :

« Personnellement, j'ai la profonde conviction que les quatuors sont une déclaration des droits de l'homme, et perpétuellement séditeuse, au sens platonicien de la subversivité de l'art...

Les quatuors incarnent une haute idée de la liberté... recouvrant et dépassant ce qu'indiquait

1. Il y a bien sûr de grandes fresques de la Révolution française : *la Mort de Danton* de Büchner, ou de la révolution de 1848 : *L'Éducation sentimentale* de Flaubert ; or elles sont critiques, sinon hostiles —, hostiles à la pratique révolutionnaire concrète de l'époque et à ses exigences. Il y a le magnifique fragment épique de William Blake — qui se termine avant la réunion des états généraux : c'est une transfiguration cosmique de la Révolution, dans laquelle montagnes, fleuves et vallées participent au combat politique.

Beethoven lui-même en écrivant [au prince Galitzine] son espoir d' " aider l'humanité souffrante " par sa musique. L'homme s'y mesure... ils font partie de l'inventaire de la qualité d'être humain, dont leur existence est une garantie ¹. »

Un événement symbolique annonce le passage de la vie quotidienne à une sphère essentiellement différente, le « saut » de l'univers social établi à l'univers détaché, « étrangé » de l'art, c'est l'événement du *silence* :

« Le moment où commence un morceau de musique fournit un indice de la nature de tout art. L'incongruité de ce moment-là, comparé au silence innombrable et imperçu qui le précédait, est le secret de l'art... il réside dans la distinction du réel et du désirable. Tout art est une tentative visant à cerner et à rendre innaturelle cette distinction ². »

Et ce n'est pas dans la seule musique que ce silence s'intègre à la forme esthétique : toute l'œuvre de Kafka en est imprégnée ; il est omniprésent dans *Fin de partie* de Beckett ; on le trouve semblablement dans un tableau de Cézanne.

« L'art est une harmonie parallèle à la nature (...) Toute [la] volonté [du peintre] doit être de silence. Il doit faire taire en lui toutes les voix des préjugés, oublier, oublier, faire silence, être un écho parfait ³. »

1. Igor Stravinsky, in *The New York Review of Books*, 24 avril 1969, p. 4.

2. John Berger, *The Moment of Cubism*, Pantheon, New York, 1969, p. 31 s.

3. Propos de Cézanne rapportés par Gasquet, in *Cézanne*, Bernheim-Jeune, Paris, 1921, p. 80-81 ; cités in Max Raphael : *The Demands of Art*, tr. Norbert Guterman, Princeton, 1968, p. 8.

« Echo » non de ce qu'est la nature immédiate, la réalité, mais de la réalité qui jaillit de l'ascèse séparant l'artiste de la réalité immédiate — y compris celle de la révolution.

Le rapport entre art et révolution est une unité des contraires, une unité antagonique. L'art obéit à une nécessité, la sienne, il a une liberté, la sienne ; ce ne sont pas celles de la révolution. L'art et la révolution se rejoignent pour « changer le monde », pour la libération. Mais dans la pratique, l'art ne renonce pas à ses exigences propres, il ne quitte pas sa dimension propre : il reste non opérationnel. Dans l'art, le but politique n'apparaît que par la transfiguration en quoi consiste la forme esthétique. La révolution peut fort bien être absente de l'œuvre, alors même que l'artiste est « engagé », qu'il est concrètement un révolutionnaire.

André Breton rappelle le cas de Courbet et de Rimbaud. En 1871, on le sait, Courbet était membre du conseil de la Commune, et on le tint pour responsable de l'abattage de la colonne Vendôme. Il combattit pour un « art libre et non privilégié ». Pourtant, ses toiles (au contraire de ses dessins) ne contiennent pas de témoignage direct de la révolution ; elles sont vides de « contenu politique ». Après la défaite de la Commune et le massacre de ses héros, Courbet peint des natures mortes.

« ... Certaines de ses pommes..., prodigieuses, colossales, d'un poids et d'une sensualité extraordinaires, sont plus puissantes et plus " contestataires " que toute peinture politique ¹. »

1. André Fernigier, cité par Robert Fernier, *Gustave Courbet*, bibliothèque des Arts, Paris, 1969, p. 110.

Toujours à propos de Courbet, Breton écrit :

« Force est de reconnaître que tout se passe comme s'il avait estimé que la foi profonde en l'amélioration du monde qui l'habitait devait trouver moyen de se réfléchir en toute chose qu'il entreprenait d'évoquer, apparaître indifféremment dans la lumière qu'il faisait descendre sur l'horizon ou sur un ventre de chevreuil ¹... »

Quant à Rimbaud, sympathisant de la Commune, il rédige une constitution pour une société communiste, mais la teneur de ce qu'il écrit dans le contexte immédiat de la Commune « est aussi peu différente que possible de celle des autres poèmes ». La révolution, présente dès le début dans ses poèmes, y demeure jusqu'à la fin : en tant que préoccupation d'ordre technique, celle de « traduire le monde dans un langage nouveau ² ».

L'« engagement » politique devient affaire de technique artistique, il s'agit non pas de traduire l'art (la poésie) en réalité, mais la réalité en une forme esthétique neuve. Le refus, la contestation radicale apparaissent dans la façon dont les mots sont groupés et agencés, libérés de leur usage et de leur abus familiers. *Alchimie du verbe* ; image, son, création d'une réalité autre tirée de la réalité existante — révolution imaginaire permanente, émergence d'une « histoire seconde » au sein du continuum historique.

La subversion esthétique permanente : telle est la voie de l'art.

L'abolition de la forme esthétique, l'idée que l'art pourrait devenir partie intégrante de la *praxis* révolutionnaire et

1. *Position politique du surréalisme*, Ed. du Sagittaire, Paris, 1935, p. 31.

2. *Ibid.*, p. 33.

prérévolutionnaire, et se traduire un jour enfin de façon pertinente dans la réalité (ou être absorbé par la « science ») sous un socialisme pleinement abouti, cette idée est fautive et oppressive : ce serait la fin de l'art. Martin Walser a bien dénoncé cette erreur en ce qui concerne la littérature :

« La métaphore de la " mort de la littérature " arrive une éternité trop tôt : c'est seulement lorsque les objets et leurs noms se confondraient (*in eins verschmelzen*) que la littérature serait morte. Tant que cet état de choses paradisiaque n'est pas advenu, il faudra aussi mener, avec l'aide des mots, la lutte pour les objets (*Streit um die Gegenstände*)¹. »

Et le sens des mots continuera à déprécier leur acception ordinaire ; ils poursuivront — de même que les images et les notes — la transformation imaginaire du monde-objet, de l'homme et de la nature. La coïncidence des mots et des choses ! Il faudrait pour cela que toutes les potentialités des choses soient réalisées, que la « puissance du négatif » ait cessé d'agir ; il faudrait que l'imagination soit devenue parfaitement fonctionnelle, esclave de la Raison instrumentaliste.

J'ai parlé de « l'art en tant que forme de la réalité² » dans une société libre. Cette expression était ambiguë. Elle voulait rendre compte d'un aspect essentiel de la libération, la transformation radicale de l'univers technique et naturel selon la sensibilité — et la rationalité — humaines émancipées. Je n'ai pas changé d'avis. Mais cet objectif

1. In *Kursbuch*, 20 mars 1970, Suhrkamp, Francfort, p. 37.

2. In *On the Future of Art*, essais d'Arnold J. Toynbee, Louis I. Kahn, et al., publiés par Edward Fry, Viking Press, New York, 1970, p. 123 s.

est permanent ; je veux dire que l'art ne peut jamais, quelque forme qu'il revête, éliminer la tension entre art et réalité. On aurait là l'impossible unité finale du sujet et de l'objet, la version matérialiste de l'idéalisme absolu. Elle nie l'infranchissable limite à la mutabilité de la nature humaine, limite biologique et non théologique. Il est imbécile de voir en l'irréductible aliénation de l'art une marque de la société de classes bourgeoise (ou de toute autre).

Ce non-sens a une source factuelle : que la représentation esthétique de l'Idée, de l'universel dans le particulier, conduit l'art à transformer des situations particulières (historiques) en situations universelles, à présenter comme la destinée tragique ou cosmique de l'homme ce qui est seulement sa destinée dans la société établie. La tradition occidentale comporte la célébration d'une tragédie non nécessaire, d'un destin non nécessaire — et qui le sont dans la mesure où ils relèvent non de la condition humaine mais plutôt d'institutions et d'idéologies sociales déterminées. J'ai déjà fait allusion à une œuvre dont la substance semble on ne peut plus clairement faite d'un contenu de classe : or, si la catastrophe de *Madame Bovary* est évidemment la conséquence de la situation spécifique de la petite bourgeoisie dans la province française, on peut néanmoins, dans notre imagination, éliminer (ou plutôt « mettre entre parenthèses »), à la lecture de cette histoire, le contexte « extérieur », « hors du sujet », et y lire un rejet et une négation du monde de la petite bourgeoisie française, de ses valeurs, de sa moralité, de ses aspirations et de ses désirs, c'est-à-dire la destinée d'hommes et de femmes pris dans la catastrophe de l'amour. Les « lumières », la démocratie ou la psychanalyse peuvent tempérer les conflits typiquement féodaux ou bourgeois, la substance tragique demeure quand même. Ce jeu, cette interaction de l'universel et du particulier, du contenu de classe et de la forme transcendante, est l'histoire de l'art.

Peut-être y a-t-il à cet égard une « échelle » des arts selon laquelle le contenu de classe ressort le mieux en littérature, et le moins en musique, en admettant qu'il y soit discernable — c'est la hiérarchie des arts selon Schopenhauer ! Le mot communique quotidiennement la société aux membres de celle-ci ; il sert à nommer des objets tels que la société établie les fabrique, les façonne et s'en sert. Couleurs, formes et notes ne véhiculent pas ce genre de « sens », elles sont en quelque sorte plus universelles, plus « neutres » en ce qui concerne leur usage social. Au contraire, le mot est capable de *perdre* à peu près complètement son sens transcendant, et il tend d'autant plus à le faire que la société approche davantage d'un stade de totale mainmise sur l'univers du discours. On est bien alors en droit de parler de « coïncidence entre le nom et l'objet » — mais c'est une coïncidence fautive, imposée, arbitraire et trompeuse, un instrument de domination.

J'en reviens à l'emploi du langage orwellien comme moyen de communication normal. L'empire de ce langage sur l'esprit et le corps des hommes est plus que du lavage de cerveau complet, plus que l'exercice systématique du mensonge comme moyen de manipulation. En un sens, ce langage est juste ; il exprime en toute innocence les contradictions omniprésentes dont la société est tissée. Sous le régime qu'elle s'est donné, *combattre* pour la paix, c'est en fait mener la guerre (contre les « communistes » du monde entier) ; *conclure* la guerre, c'est exactement ce que fait le gouvernement belliqueux — à moins que ce ne soit encore tout le contraire et qu'au lieu de généraliser le massacre on ne l'intensifie¹ ; la liberté, voilà bien tout ce qui reste au peuple sous le règne de l'administration — à moins que ce ne soit en fait l'exact opposé ; les gaz lacry-

1. Voir le rapport Cornell sur l'intensification des bombardements en Indochine, *New York Times*, 6 novembre 1971.

mogènes et les herbicides sont en effet « légitimes et humains », appliqués aux Vietnamiens, puisqu'ils les font « moins souffrir » que « de les brûler à mort au napalm ¹ » — ce qui est apparemment le seul choix laissé au gouvernement américain. Ces contradictions grossières ont beau se dessiner dans la conscience des gens, il n'en reste pas moins que le mot, *tel que le définit* l'administration (publique ou privée), garde sa solidité, demeure efficace, opérationnel, incite au comportement, aux actions souhaités. Le langage retrouve sa *magie* : qu'un porte-parole du gouvernement prononce les mots « sécurité nationale » et cela lui suffit pour obtenir — tôt ou tard — ce qu'il veut.

VI

A ce stade, justement, l'effort radical pour entretenir et intensifier la « puissance de négation », le potentiel subversif de l'art, doit entretenir et intensifier la puissance *d'aliénation* de l'art, la forme esthétique, seul moyen de rendre communicable la force radicale de l'art.

Dans son essai intitulé *Die Phantasie im Spätkapitalismus und die Kulturrevolution*, Peter Schneider appelle « fonction de propagande de l'art » ces retrouvailles avec la transcendance esthétique :

« L'art de propagande rechercherait les images utopiques dans les annales du rêve de l'humanité (*Wunschgeschichte*), il les libérerait des formes déviées imposées par les conditions de vie matérielles,

1. G. Warren Nutter, Assistant Secretary of Defense for International Security, *New York Times*, 23 mars 1971.

et indiquerait à ces rêves (*Wünschen*) le chemin d'une réalisation, enfin possible maintenant... L'esthétique de cet art devrait être la stratégie de la réalisation du rêve¹. »

Une telle stratégie de réalisation, précisément parce qu'elle doit porter sur un rêve, ne saurait jamais être « complète », elle ne peut être une traduction dans la réalité, qui transformerait l'art en procédure psychanalytique. La réalisation signifie plutôt la découverte de formes *esthétiques* capables de communiquer les possibilités de transformation libératrice de l'environnement naturel et technique. Mais dans cette perspective aussi demeure la distance de l'art à la pratique, la dissociation des deux.

Durant l'entre-deux-guerres, alors que la contestation paraissait directement traduisible dans l'action, comme si elle allait de pair avec elle, et que le démantèlement de la forme esthétique semblait solidaire de l'action des forces révolutionnaires, Antonin Artaud formula dans *En finir avec les chefs-d'œuvre* un programme d'abolition de l'art : celui-ci doit devenir la chose des masses (de la foule), l'affaire de la rue, et surtout de l'organisme, du corps, de la nature. Il ferait ainsi bouger les hommes, et les choses, car « il faut que les choses crèvent pour repartir et recommencer ». Si le serpent s'agite aux accents de la musique, ce n'est pas à cause de leur « contenu spirituel » mais parce que les vibrations se communiquent à tout son corps à travers le sol. L'art a interrompu cette communication, « faire de l'art, c'est priver un geste de son retentissement dans l'organisme » ; or il faut restaurer l'unité avec la nature : « sous la poésie du texte, il y a la poésie tout court, sans forme et sans texte ». Il faut retrouver la poésie naturelle encore présente dans les mythes éternels de l'humanité

1. *Kursbuch* 16, 1969, p. 31.

(« sous le texte », dans l'*Œdipe* de Sophocle, par exemple) et dans la magie des primitifs ; cette redécouverte est une condition préalable de la libération de l'homme. Car « nous ne sommes pas libres, et le ciel peut encore nous tomber sur la tête. Et le théâtre est fait pour nous apprendre d'abord cela ». Pour atteindre ce but, le théâtre doit quitter la scène, descendre dans la rue, vers les masses. Et il doit *choquer*, cruellement, et *démolir* la complaisance de la conscience et de l'inconscient ; ce qu'il faut, c'est :

« [Un théâtre] où des images physiques violentes broient et hypnotisent la sensibilité du spectateur, pris dans le théâtre comme dans un tourbillon de forces supérieures. »

Même à l'époque d'Artaud, les « forces supérieures » étaient d'une tout autre sorte, et elles prenaient l'homme non pour le libérer mais pour l'asservir et le détruire plus efficacement. Et aujourd'hui, quel langage, quelles images pourraient donc broyer et hypnotiser des esprits et des corps qui vivent en coexistence pacifique avec le génocide, la torture et l'empoisonnement — et en profitent même. Artaud veut « une sonorisation constante : les sons, les bruits, les cris (...) d'abord pour leurs qualités vibratoires, ensuite pour ce qu'ils représentent¹ » ; alors, nous lui demandons : l'auditeur, même l'auditeur « naturel » des rues, n'est-il pas depuis longtemps familiarisé avec les bruits violents et les cris qui sont le lot quotidien des *media*, des terrains de sport, des routes nationales et des lieux de loisir ? Loin de faire perdre la familiarité oppressive avec la destruction, ils la reproduisent.

L'écrivain allemand Peter Handke a flétri l'« *ekelhafte Unwahrheit von Ernsthaftigkeiten im Spielraum* », l'écœu-

1. Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double* (Gallimard, Paris, 1964), successivement p. 113, 124, 123, 119, 121, 126, 124.

rante fausseté du sérieux dans le spectacle ¹. Cette accusation ne vise pas à tenir la politique éloignée du théâtre mais à indiquer sous quelle forme elle peut s'y exprimer. Il n'est pas question d'incriminer ainsi la tragédie grecque, Shakespeare, Racine, Kleist, Ibsen, Brecht ou Beckett : grâce à la forme esthétique, la pièce crée chez eux *son propre univers de sérieux qui n'est pas celui de la réalité donnée, mais plutôt sa négation*. La mise en cause vaut au contraire pour le théâtre de guérilla d'aujourd'hui : c'est une *contradictio in adjecto* ; il s'agit de quelque chose d'entièrement différent du théâtre chinois (avant ou après la Longue Marche) : celui-ci ne se produisait pas dans un « univers de jeu », mais faisait partie de la révolution réellement en cours, établissait, en tant qu'épisode, l'identité des acteurs et des combattants, l'unité de l'espace de la pièce et de celui de la révolution.

Le Living Theatre est sans doute un bon exemple de recherche qui se retourne contre elle-même ². Il s'efforce d'unir systématiquement théâtre et révolution, jeu et bataille, libération corporelle et spirituelle, changement interne individuel et changement social à l'extérieur. Mais en enveloppant de mysticisme cette union : « la Kabbale, les enseignements tantrique et hassidique, le I Ching et autres sources ». Ce mélange de marxisme et de mysticisme, de Lénine et du D' R.D. Laing, n'est pas détonant ; il altère l'élan révolutionnaire. La libération du corps, la révolution sexuelle, lorsqu'elle devient un rituel à exécuter (« le rite de l'accouplement universel »), n'a plus sa place dans la révolution politique : si le sexe est un voyage vers Dieu, l'ordre établi peut le tolérer même sous ses formes extrêmes. La révolution de l'amour, la révolution non vio-

1. Cité par Yark Karsunke dans « Die Strasse und das Theater », in *Kursbuch* 20, *op. cit.*, p. 67.

2. Voir *Paradise Now*, création collective du Living Theatre, rédaction de Judith Malina et Julian Beck, Random House, New York, 1971.

lente n'est pas une menace sérieuse ; quel que soit le pouvoir en place, il a toujours été capable d'affronter les forces de l'amour. La désublimation radicale qui a lieu au théâtre, *en tant que* théâtre, est de la désublimation organisée, calculée, jouée — elle n'est pas loin de se transformer en son contraire¹.

Le défaut de vérité est fatal dans la représentation directe, non sublimée. Au lieu de cesser d'être « illusoire », l'art l'est deux fois plus : les acteurs ne font que jouer l'action qu'ils veulent manifester, et cette action elle-même est irréaliste, est un jeu.

Le clivage entre révolution interne de la forme esthétique et destruction de celle-ci, entre immédiateté authentique et controuée (distinction fondée sur la tension entre art et réalité), a également joué un rôle décisif dans l'évolution (et la fonction) de la « musique vivante », de la « musique naturelle ». On dirait que la révolution culturelle a satisfait la requête d'Artaud qui voulait que la musique remue le corps, pour entraîner la nature dans la rébellion. En fait, cette « life music » a un point de départ authentique : la *musique noire*, cri et chanson des esclaves et des ghettos². Cette musique revit la vie et la mort des hommes

1. Durant l'été 1971, le groupe du Living, qui avait joué au Brésil devant les damnés de la terre, fut incarcéré par le gouvernement fasciste. C'était au cœur de la terreur qui est la vie de ce peuple, et qui excluait quelque intégration que ce fût à l'ordre établi ; même ce jeu de libération mystifiée avait fait au régime l'effet d'une menace. Je tiens à exprimer ici ma solidarité avec Judith Malina, Julian Beck et leur groupe ; ma critique est fraternelle, car notre combat est le même.

2. Dans son article : « Free jazz : évolution ou révolution », in *Revue d'esthétique*, vol. III-IV, 1970, p. 320-321, Pierre Lere a donné une analyse de la dialectique de la musique noire : « ... La liberté des formes musicales n'est que la traduction esthétique d'une volonté de libération sociale... En dépassant le cadre tonal du thème, le musicien se retrouve en position de liberté. Cette recherche libertaire se traduisant par une musicalité atonale définit un climat modal où le Noir exprime un ordre nouveau. La ligne mélodique devient le moyen de communication entre un ordre initial rejeté et un ordre final espéré. La possession

et des femmes noirs : elle *est* corps ; la forme esthétique y est le geste de la douleur, de la peine et de l'accusation. Une fois reprise par les Blancs, elle change de façon significative : le rock blanc *est* représentation, spectacle, ce que son modèle noir *n'est pas*. On dirait que cris et appels, sauts et mimiques s'insèrent maintenant dans un espace artificiel, organisé ; qu'ils s'adressent à un *auditoire* (sympathisant). Ce qui faisait partie de la vie de chaque instant se transforme en concert, en festival, en disque sous presse. Le « groupe » devient une identité figée (*verdinglicht*) qui absorbe les individus ; il est « totalitaire » dans sa façon de submerger la conscience individuelle et de mobiliser un inconscient collectif qui reste sans fondement social.

En même temps qu'elle perd son impact radical, cette musique tend à se massifier : auditeurs et coparticipants sont des masses qui affluent à un spectacle, à une représentation. Certes, l'auditoire y participe activement : la musique fait bouger les corps, les rend « naturels ». Mais l'excitation — littéralement — électrique revêt souvent l'aspect de l'hystérie. La répétition agressive d'un rythme indéfiniment martelé (dont les variations n'ouvrent pas une autre dimension de la musique), les dissonances abruptes, les déformations stéréotypées, sclérosées, le niveau de bruit en général, tout cela n'illustre-t-il pas la force de la frustration¹ ? Ces gestes identiques, ces corps

frustrante de l'un jointe à l'obtention libératrice de l'autre établit un déchirement dans la trame harmonique qui fait place à une esthétique du cri. Ce cri, élément sonore caractéristique de la free music, né d'une tension exaspérée, annonce la rupture violente avec l'ordre établi blanc et traduit la violence promotrice d'un nouvel ordre noir. »

1. C'est très clairement, sous cette agression bruyante, la frustration que révèle une déclaration de Grace Slick, du groupe Jefferson Airplane, citée dans le *New York Times Magazine* du 18 octobre 1970 : « Notre but permanent dans la vie, dit Grace, sérieuse comme un pape, c'est d'aller sans cesse plus fort (*louder*). »

secoués et contorsionnés mais sans pour ainsi dire jamais se toucher — n'est-ce pas faire du sur-place ? Cela ne mène nulle part, sinon à entrer dans une foule qui ne tardera pas à se disperser. Cette musique est — littéralement — *imitation, mimesis* de l'agression effective ; et c'est en outre un cas de plus de *catharsis*, de thérapie de groupe qui débarrasse — temporairement — des inhibitions. La libération reste l'affaire de chacun.

VII

La tension entre art et révolution paraît insurmontable. Ce n'est pas l'art qui peut lui-même, en pratique, changer la réalité, et il ne saurait se soumettre aux exigences concrètes de la révolution sans se renier. Mais il peut tirer et tire en effet son inspiration, sa forme même, du mouvement révolutionnaire prédominant, car la révolution fait partie de la substance de l'art. La substance historique de l'art s'affirme en tout mode d'aliénation, elle exclut que reconquérir aujourd'hui la forme esthétique puisse signifier en aucun cas faire revivre le classicisme, le romantisme ou toute autre forme traditionnelle. Peut-on déceler, à partir d'une analyse de la réalité sociale, quelles formes artistiques correspondraient au potentiel révolutionnaire du monde contemporain ?

Selon Adorno, l'art se fait, par une aliénation totale, l'écho du totalitarisme de la répression et de l'administration. La musique extrêmement intellectuelle et constructiviste, en même temps que spontanée et informelle, d'un John Cage, d'un Stockhausen ou d'un Pierre Boulez, en offrirait des exemples limites.

Mais cet effort a-t-il d'ores et déjà atteint le point de non-retour, celui où l'œuvre s'éclipse de la dimension d'alié-

nation, de la négation et de la contradiction *en forme*, pour n'être plus qu'un jeu sonore, un jeu langagier, inoffensif et sans mission, un choc qui ne choque plus, un coup d'épée dans l'eau ? L'œuvre est-elle perdue ?

La littérature radicale qui s'exprime informellement sur un mode direct et plus ou moins spontané, perd son contenu politique en même temps que la forme esthétique ; en sens inverse, ce contenu jaillit des poèmes les plus concertés et formels d'Allan Ginsberg ou de Ferlinghetti. Dans une œuvre qui, précisément à cause de son radicalisme, écarte le domaine politique, la mise en accusation la plus extrême a trouvé son expression idoine : chez Samuel Beckett, point d'espoir traductible en termes politiques ; la forme esthétique repousse tout compromis ; reste la littérature en tant que telle, qui ne porte qu'un seul message : en finir avec les choses telles qu'elles sont. De même est-ce plutôt dans le lyrisme le plus parfait de Brecht que dans ses pièces politiques, et dans *Wozzeck* d'Alban Berg plutôt que dans l'opéra antifasciste d'aujourd'hui, que l'on trouve la révolution.

L'anti-art est éphémère, la forme resurgit et s'impose. Et c'est une nouvelle expression des propriétés naturellement subversives de la dimension esthétique, nommément de la beauté comme présence sensible de l'idée de liberté. Le délice de la beauté et l'horreur de la politique, Brecht les a résumés en cinq lignes :

« En moi fait rage un combat :
C'est la merveille d'un pommier en fleurs
Contre l'horreur d'un discours d'Hitler.
Mais, des deux, seul le discours
M'astreint à ma table d'écriture. »

L'image de l'arbre reste présente dans le poème « astreint » par le discours d'Hitler. L'horreur de ce qui est

marque le moment de la création, elle est la source du poème qui célèbre la beauté du pommier en fleurs. La dimension politique reste subordonnée à la dimension esthétique, laquelle à son tour revêt une valeur politique. Et c'est le cas non seulement de l'œuvre de Brecht (déjà considérée comme « classique ») mais aussi de certaines chansons de protestation radicale d'aujourd'hui — ou d'hier, notamment de la poésie et de la musique de Bob Dylan. La beauté revient, l'« âme » revient : pas celle qu'on trouve dans les produits alimentaires et « sur la glace ¹ », mais l'ancienne beauté frustrée, celle du lied, de la mélodie : la beauté *cantabile*. Si elle devient la forme du contenu subversif, ce n'est pas qu'on la fasse artificiellement revivre mais que resurgit l'objet de la répression. La musique, dans son évolution propre, conduit la chanson au point de rébellion où la voix, par sa parole et son accord, met un point d'arrêt à la mélodie, au chant, et se transforme en exclamation, en cri.

Réunion de l'art et de la révolution dans la dimension esthétique ², en l'art même. L'art maintenant capable d'être politique même en l'absence (apparente) de tout contenu

1. *N.d.E.* : cf. le titre du célèbre livre d'Eldridge Cleaver, *Soul on ice* (publié en France aux Editions du Seuil, *Un Noir à l'ombre*, 1969).

2. Il suffit de lire quelques poèmes de bon aloi de jeunes activistes (ou anciens activistes) pour se rendre compte combien la poésie qui reste poésie peut être politique de nos jours aussi. Ces poèmes d'amour sont politiques en tant que poèmes d'amour : non pas lorsqu'ils sont désuublimes selon la mode, simple soulagement verbal de la sexualité, mais au contraire lorsque l'énergie érotique trouve son expression sublimée, poétique — langage poétique qui se fait cri de protestation contre ce qu'on fait dans notre société aux hommes et aux femmes qui aiment. A l'inverse, la jonction de l'amour et de la subversion, la libération sociale inhérente à l'Eros, disparaît lorsque le langage poétique cède le pas à la cochonnerie versifiée (ou pseudo-versifiée). Ce qu'on appelle pornographie existe bien en réalité, c'est la publicité à base de sexe, autour d'un Eros exhibitionniste et négociable. La cochonnerie et la photographie sexuelle sur papier glacé ont aujourd'hui une valeur d'échange — ce qui n'est pas le cas du poème d'amour « romantique ».

politique, en lequel ne demeure que le poème — mais sur quel thème ? Brecht accomplit le miracle de faire dire l'indicible au langage courant le plus simple ; son poème évoque, pour un éphémère instant, les images d'un monde libéré, d'une nature libérée :

DIE LIEBENDEN

*Sieh jene Kraniche in grossem Bogen !
 Die Wolken, welche ihnen beigegeben
 Zogen mit ihnen schon, als sie entflohen
 Aus einem Leben in ein andres Leben.
 In gleicher Höhe und mit gleicher Eile
 Scheinen sie alle beide nur daneben.
 Dass so der Kranich mit der Wolke teile
 Den schönen Himmel, den sie kurz befliegen
 Dass also keiner länger hier verweile
 Und keines andres sehe als das Wiegen
 Des andern in dem Wind, den beide spüren
 Die jetzt im Fluge beieinander liegen
 So mag der Wind sie in das Nichts entführen
 Wenn sie nur nicht vergehen und sich bleiben
 So lange kann sie beide nichts berühren
 So lange kann man sie von jedem Ort vertreiben
 Wo Regen drohen oder Schüsse schallen.
 So under Sonn und Monds wenig verschiedenen Scheiben
 Fliegen sie hin, einander ganz verfallen.
 Wohin, ihr ? — Nirgend hin. — Von wem davon ? —
 Von allen.
 Ihr fragt, wie lange sind sie schon beisammen ?
 Seit kurzem. — Und wann werden sie sich trennen ?
 — Bald.
 So scheint die Liebe Liebenden ein Halt.*

LES AMANTS

Vois l'ample boucle de ce vol de grues,
 Vois les nues en leur chance d'être à son côté,
 Compagnes de route au départ déjà
 — D'une vie essor en une autre vie —
 Voguant à pareille altitude et vitesse égale,
 Oiseaux et nue semblent rencontre de hasard.
 Puissest-tu grue partager avec la nue
 Le beau ciel parcouru de ton vol étincelle,
 Puissiez-vous ici ne point vous attarder
 Oiseau et nue et ne voir l'un de l'autre
 Que la courbe au vent par vous deux partagé
 Qui vous berce en votre vol de concert.
 O pourvu que ne périssez pas et vous restiez fidèles,
 Peut-être que le vent au néant vous conduira
 Retirés de tout lieu où menace la pluie et crépitent
 Les plombs : là rien ne saurait vous atteindre.
 Ainsi nuage et grue sous l'orbe du soleil
 Et celle de la lune presque invariables volent perdus
 Mais ils s'appartiennent :
 Où vas-tu, toi ? — Nulle part. Et qui fuis-tu ? Tout le
 [monde.
 Tient-on à savoir depuis quand il vont ensemble ?
 Depuis peu. Et quand ils se quitteront ? — Bientôt.
 Ainsi semblent les amants trouver force en leur amour ¹.

C'est dans le passage des grues à travers ce beau ciel,
 en compagnie des nuages, que réside l'image de la libé-

1. *Gedichte*, vol. II, Suhrkamp, Francfort, 1960, p. 210 [cf. *Poèmes de Brecht*, Editions de l'Arche, dans une autre traduction française]. Erich Kahler et Theodor W. Adorno ont révélé la signification de ce poème (cf. Adorno, *Aesthetische Theorie*, op. cit., p. 123).

ration : ciel et nuages appartiennent aux oiseaux, sans hiérarchie ni domination. L'image, c'est leur capacité de fuir les espaces de menace : pluie et coups de fusils. Oiseaux et nuages sont à l'abri tant qu'ils restent eux-mêmes, et entièrement donnés les uns aux autres. Et l'image est fugace : le vent peut les emporter dans le néant, mais oiseaux et nues seraient encore à l'abri, ils fuient d'une vie en une autre vie. Même le temps ne compte plus : il n'y a pas longtemps que les oiseaux se sont rencontrés, et ils vont bientôt se quitter. L'espace n'est plus une limite, car les oiseaux vont nulle part et ils fuient tout et tout le monde. A la fin, l'illusion : l'amour *semble* accorder la durée, conquérir le temps et l'espace, échapper à la destruction. Mais l'illusion ne saurait abolir la réalité qu'elle sous-tend : les grues *sont* dans le ciel, avec leurs nuages. La fin du poème nie en même temps l'illusion qu'elle énonce, elle souligne sa réalité, sa réalisation. Et cette marque réside dans le langage du poème qui est prose se faisant poésie au milieu de la brutalité et de la corruption de la *Netzestadt (Mahagonny)*, dans le dialogue d'une putain et d'un saoulard. Pas un mot de ce poème qui ne soit prose. Mais ces mots s'unissent en phrases ou en fragments de phrases qui disent et montrent ce que ne dit ni ne montre jamais le langage courant. Les « procès-verbaux » apparents qui ont l'air de décrire choses et mouvements, tels qu'en une perception directe, s'avèrent en fait images de ce qui dépasse toute perception directe : la fuite au royaume de la liberté qui est aussi le royaume de la beauté.

Curieux phénomène que la beauté, qualité présente dans une chanson de Bob Dylan aussi bien que dans un opéra de Verdi, dans une toile d'Ingres comme dans une toile de Picasso, dans une phrase de Flaubert comme dans une phrase de Joyce, en un geste de la duchesse de Guermantes ainsi que dans celui d'une fille hippie ! Ce qui est com-

mun à tout cela, c'est, à l'opposé de la désérotisation plastique, l'expression de la beauté en tant que négation du monde des marchandises et du rendement, en tant que négation des attitudes, des apparences et des gestes qu'il réclame.

La forme esthétique continuera à se modifier au fur et à mesure que la pratique politique réussira, ou échouera, à bâtir une société meilleure. Dans le meilleur des cas, on peut envisager un univers commun à l'art et à la réalité, mais l'art y conserverait sa transcendance. Selon toute vraisemblance, les gens ne parleraient ni n'écriraient en vers ; la *prose du monde* demeurerait. On ne peut concevoir la « fin de l'art » que du jour où les hommes auraient perdu la faculté de distinguer le vrai du faux, le bien du mal, le beau du laid, le présent de l'avenir. Tel serait un état de barbarie parfaite au comble de la civilisation — état qui est en fait une possibilité historique.

L'art ne peut rien faire pour empêcher la montée de la barbarie. Il est incapable, à lui seul, de conserver, dans et contre la société, la disponibilité de son domaine. Pour sa protection et son développement, l'art dépend de la lutte pour l'abolition du système social qui engendre la barbarie comme étape potentielle, comme forme potentielle de son progrès. Le sort de l'art reste lié à celui de la révolution. En ce sens, c'est vraiment une exigence interne de l'art qui fait descendre l'artiste dans la rue — pour défendre la cause de la Commune, de la révolution bolchevique, de la révolution allemande de 1918, des révolutions chinoise ou cubaine, de toutes les révolutions qui portent une chance de libération historique. Mais, ce faisant, l'artiste quitte le domaine de l'art pour entrer dans le plus vaste univers dont l'art fait antagoniquement partie, l'univers de la pratique radicale.

La révolution culturelle actuelle remet à l'ordre du jour les problèmes d'une esthétique marxiste. Dans les précédentes sections, je me suis efforcé d'apporter une modeste contribution personnelle à ce thème qu'il faudrait un autre livre entier pour aborder sérieusement. Mais, dans notre contexte, il nous reste à soulever une fois de plus une question particulière : quel peut être le sens d'une « littérature prolétarienne » (ou d'une littérature de la classe ouvrière), une telle littérature est-elle même possible ? Autant que je sache, le débat n'a plus jamais été porté au niveau théorique qu'il avait atteint entre 1920 et 1935 environ, avec, en particulier, la controverse entre Georg Lukács, Johannes R. Becher et Andor Gabor d'une part, et Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Hanns Eisler et Ernst Bloch, d'autre part. L'excellent ouvrage de Helga Gallas, *Marxistische Literaturtheorie*¹, le retrace durant cette période et en donne une nouvelle analyse.

Tous les participants sont d'accord sur l'idée que l'art (on ne s'intéresse pratiquement ici qu'à la littérature) est déterminé, tant dans son « contenu véridique » que dans sa forme, par la situation de classe de son auteur (entendue non pas au sens restreint de situation et de conscience personnelles, mais pour englober le rapport objectif de l'œuvre à la position matérielle et idéologique de la classe en question). On en conclut qu'au stade historique où seul le prolétariat est en situation d'avoir une vue d'ensemble du procès social et d'apercevoir la nécessité et l'orientation du changement radical (c'est-à-dire la « vérité »), seule

1. Luchterhand, Neuwied, 1971.

une littérature prolétarienne peut assumer la fonction progressiste de l'art et développer une conscience révolutionnaire, arme indispensable de la lutte de classe.

Une telle littérature peut-elle emprunter les formes artistiques traditionnelles, ou bien doit-elle promouvoir des formes et des techniques nouvelles ? C'est là le sujet de la controverse : tandis que Lukács, représentant la ligne communiste « officielle » de l'époque, défend la validité de la tradition, une fois amendée, et en particulier celle du grand roman réaliste du XIX^e siècle, Brecht réclame des formes radicalement différentes — telles que le « théâtre épique » par exemple — et Benjamin souhaite que l'on passe de la forme artistique proprement dite à de nouveaux moyens techniques tels que le film, opposant « les formes majeures, fermées, aux formes mineures, ouvertes ».

En un sens, cette dernière opposition ne paraît plus traduire exactement les termes de la question : comparées à l'anti-art actuel, les « formes ouvertes » brechtien-nes ont tout de la « littérature traditionnelle ». Ce qui fait problème, c'est plutôt la notion sous-jacente d'une *conception du monde* prolétarienne qui constituerait, en vertu de son caractère de classe particulier, la vérité à communiquer par l'art s'il se veut authentique. On

« suppose l'existence d'une conception du monde prolétarienne. Mais c'est une hypothèse qui ne résiste pas à l'examen, même sommaire (*annähernde*)¹ ».

Ce qui est à la fois un constat de fait et un point de vue théorique. Si l'expression « conception du monde prolétarienne » est censée désigner celle généralement partagée

1. Gallas, *op. cit.*, p. 73.

par la classe ouvrière, alors elle l'est aussi, dans les pays capitalistes avancés, par une bonne partie des autres classes, notamment par les classes moyennes. Et la terminologie marxiste ritualisée l'appelle esprit réformiste petit-bourgeois. Si, au contraire, elle est censée désigner la conscience *révolutionnaire*, latente ou effective, celle-ci n'est à coup sûr aujourd'hui ni exclusivement ni même principalement « prolétarienne », non seulement parce que la révolution contre le capitalisme monopoliste mondial dépasse une révolution simplement prolétarienne et s'en distingue, mais aussi parce que l'on ne saurait formuler correctement en termes de révolution prolétarienne ses conditions, ses perspectives et ses objectifs (se reporter à la première partie). Etant posé que la révolution doit, sous une forme quelconque, représenter un objectif de la littérature, celle-ci ne saurait donc être typiquement prolétarienne.

Telle est du moins la conclusion suggérée par la théorie marxiste. Rappelons une fois de plus la dialectique de l'universel et du particulier dans le concept de prolétariat : en tant que classe de la société capitaliste, mais étrangère à celle-ci, son intérêt particulier (sa propre libération) coïncide avec l'intérêt général ; il ne peut se libérer sans s'abolir en tant que classe et sans abolir avec lui les autres classes. Il ne s'agit pas d'un « idéal » mais de la dynamique même de la révolution socialiste. D'où le fait que les objectifs du prolétariat *en tant que classe révolutionnaire* sont autotranscendants ; tout en demeurant historiques et concrets, leur contenu de classe dépasse celui de la classe particulière à laquelle ils correspondent. Et si une telle transcendance est une propriété essentielle de tout art, il s'ensuit que les objectifs révolutionnaires peuvent s'exprimer sous la forme de l'art bourgeois ou sous toute autre forme.

Il n'y a donc ni paradoxe ni exception dans le fait que ce soit la « littérature bourgeoise » qui accueille les thèmes

lès plus spécifiquement prolétariens. Ils s'accompagnent souvent d'une espèce de révolution langagière qui substitue — sans faire éclater la forme traditionnelle, roman ou drame — le style du prolétariat à celui de la classe dirigeante. Ou bien, à l'inverse, le contenu révolutionnaire prolétarien revêt la forme du langage soutenu, stylisé, de la poésie dite traditionnelle ; tel est le cas de l'*Opéra de quat'sous*, de *Mahagonny* et de la prose « artiste » du *Galilée* de Brecht.

Les défenseurs d'une littérature spécifiquement prolétarienne ont essayé de sauvegarder cette idée en formulant un critère général grâce auquel écarter les radicaux bourgeois « réformistes » : à savoir la manifestation, dans l'œuvre d'art, des lois fondamentales régissant la société capitaliste. Lukács lui-même y a vu le moyen d'identifier la littérature révolutionnaire authentique. Mais c'est précisément aller à l'encontre de la nature de l'art que de lui demander cela. Il est hors de question que la structure et la dynamique fondamentales de la société trouvent jamais un mode d'expression sensuel, esthétique ; elles constituent, d'après la théorie marxiste, l'essence sous-jacente aux apparences, que seule une analyse scientifique permet d'atteindre et de formuler. L'« ouverture » de la forme ne saurait permettre de franchir le fossé entre vérité scientifique et apparence esthétique. On aura beau introduire, dans la pièce ou le roman, le montage, les documents, le reportage, et en faire (comme c'est le cas de Brecht) une partie essentielle de la forme esthétique, cette part restera toujours subordonnée.

L'art peut certes, en contribuant à modifier la conscience régnante, être une arme de la lutte de classe. Les cas de rapport transparent entre l'œuvre d'art et la conscience de classe correspondante n'en sont pas moins fort rares (Molière, Beaumarchais, Defoe). Par sa propre subversivité, l'art est en rapport avec la conscience révolutionnaire, mais

dans la mesure où la conscience régnante d'une classe est affirmative, intégrée, terne, l'art révolutionnaire s'y oppose. Lorsque le prolétariat n'est pas révolutionnaire, la littérature révolutionnaire ne saurait être littérature prolétarienne. Pas plus qu'elle ne saurait « s'ancrer » dans la conscience régnante, non révolutionnaire : la *rupture*, le *saut*, est seul à même d'empêcher la résurrection d'une « fausse » conscience en société socialiste.

La révolution culturelle actuelle aggrave encore les sophismes dont s'entoure normalement l'idée de littérature révolutionnaire. L'anti-intellectualisme endémique de la Nouvelle Gauche contribue à réclamer une littérature de classe ouvrière qui traduise les intérêts et les émotions réels des travailleurs. On blâme, par exemple, les « pontifes intellectuels de gauche » pour leur « esthétique révolutionnaire » ; on prend à partie « une certaine coterie d'exécutés » à qui l'on reproche d'être « plus experts à apprécier les moindres reflets et nuances d'un mot qu'engagés dans la révolution qui se fait ¹ ». L'anti-intellectualisme archaïque abhorre l'idée que la première attitude puisse participer essentiellement de la seconde, puisse participer à la traduction du monde en un langage neuf capable de faire passer le message de revendications libératrices radicalement nouvelles.

Ces porte-parole de l'idéologie prolétarienne voient dans la révolution culturelle un amusement de la classe moyenne. Au comble du philistinisme, ils vont jusqu'à proclamer que « cette révolution n'aura de sens » que « lorsqu'elle commencera à saisir la valeur culturelle bien réelle, par exemple, d'une machine à laver pour une famille ouvrière avec des enfants en bas âge ». Toujours dans le même esprit, on demande aux artistes de la révolution de « capter les émotions de cette famille le jour où on

1. Irvin Silber, dans le *Guardian* du 13 décembre 1969.

lui livre la machine à laver, depuis des mois qu'elle en discute et prend ses dispositions pour pouvoir l'acheter¹ »...

Propos réactionnaires du point de vue artistique mais aussi du point de vue politique. Ce ne sont pas les émotions de la famille ouvrière qui sont régressives, mais l'idée d'en faire le modèle d'une littérature authentiquement radicale et socialiste : ce qu'on proclame comme pivot d'une nouvelle culture révolutionnaire, n'est en fait que l'adaptation à la culture établie.

La révolution culturelle doit bien sûr reconnaître et subvertir cette atmosphère du foyer ouvrier, mais ce n'est pas en « se mettant à l'écoute » de l'émotion suscitée par la livraison d'une machine à laver qu'elle y parviendra. Une telle adhésion perpétue au contraire l'« atmosphère » dominante.

L'identification de la littérature révolutionnaire à une littérature prolétarienne reste contestable, même si on la dispense de « se mettre à l'écoute » des émotions dominantes et qu'on la lie au contraire à la conscience de la partie *la plus avancée* de la classe ouvrière. Il s'agirait là d'une conscience politique partagée seulement par une minorité de la classe ouvrière : si l'art et la littérature voulaient refléter cette conscience avancée, ils devraient exprimer les conditions réelles de la lutte des classes et les perspectives réelles de subversion du système capitaliste. Mais un contenu aussi brutalement politique *milité* naturellement contre sa transformation esthétique — d'où l'objection bien fondée contre l'« art pur ». Mais ce contenu s'oppose aussi à une traduction moins pure dans l'art, autrement dit à sa traduction dans un art évoquant le concret de la vie et de la pratique quotidiennes. C'est sur cette base que Lukács critiquait un roman ouvrier représentatif

1. Irvin Silber, dans le *Guardian* du 6 décembre 1969, p. 17.

de l'époque, ses personnages parlant le soir autour de la table familiale le langage des délégués à une réunion du Parti ¹.

Une littérature révolutionnaire dont la classe ouvrière soit le sujet-objet, et qui soit l'héritière historique, la parfaite négation de la littérature « bourgeoise », voilà qui appartient encore à un avenir incertain.

Mais ce qui est vrai de l'idée d'art révolutionnaire si l'on considère les classes ouvrières des pays capitalistes avancés, ne vaut pas pour la situation des minorités raciales des mêmes pays, ni pour les masses du tiers monde. J'ai déjà cité la musique noire ; il y a aussi une littérature, et en particulier une poésie noire, que l'on a tout lieu de qualifier de révolutionnaire, car elle prête sa voix à une rébellion totale exprimée par la forme esthétique. Ce n'est pas une littérature « de classe », son contenu particulier coïncide avec son contenu universel ; ce qui est en jeu dans la situation spécifique des minorités raciales opprimées, c'est le plus général de tous les besoins : l'existence même de l'individu et de son groupe en tant qu'*êtres humains*. Si absolument politique que soit un tel contenu, il ne s'oppose pas aux formes traditionnelles.

1. Gallas, *op. cit.*, p. 121. Un communiste qui participait au débat fit remarquer à juste titre qu'il vaudrait mieux appeler les choses par leur nom et parler ici non pas d'art ou de littérature mais de propagande.

CONCLUSION

Le radicalisme mal placé qui entache une partie de la révolution culturelle a pour dénominateur commun l'anti-intellectualisme qu'elle partage avec les représentants les plus réactionnaires du Système établi ; sa révolte contre la Raison n'est pas seulement dirigée contre la Raison du capitalisme, de la société bourgeoise, etc., mais contre la Raison *en soi*. Et tout comme la lutte effectivement urgente contre la formation de cadres du Système *dans* les universités dévie en lutte *contre l'Université*, la destruction de la forme esthétique aboutit à la destruction de l'art. Dans l'une et l'autre branche de la culture intellectuelle, l'isolement et l'ascèse vis-à-vis de la réalité établie risquent bien sûr de susciter des « tours d'ivoire », mais ils peuvent aussi conduire et conduisent en effet à quelque chose que le Système est de moins en moins capable de tolérer : je veux dire, à l'indépendance de la pensée et de la sensibilité.

Mais, en dépit de tout son radicalisme mal venu, le mouvement reste la force d'opposition la plus avancée. Il a développé la poussée de la rébellion dans deux grands domaines nouveaux : jetant d'une part dans la lutte politique la gamme des besoins autres que matériels (d'autodétermination, de relations humaines non aliénées), et d'autre part la dimension physiologique de l'existence, le domaine de la nature. L'émancipation de la sensibilité en est le champ commun. Elle provoque la perception nouvelle d'un monde

violé par les exigences de la société établie et permet d'apprécier le besoin vital d'une transformation totale. Ce qui est devenu intolérable en ce monde, c'est l'implacable unité des contraires : le plaisir allié à l'horreur, le calme à la violence, la jouissance à la destruction, le beau au laid, et cela nous blesse et nous atteint de façon tangible dans l'environnement de notre vie quotidienne. Le mépris général pour le « snobisme esthète » ne devrait pas plus longtemps nous détourner de formuler ce que nous sentons : que l'odieuse unité des contraires (la manifestation la plus concrète et la moins sublimée de la dialectique capitaliste) est devenue l'élément moteur du Système ; il faut faire une arme politique de la protestation contre cet état de choses.

On aura remporté la victoire le jour où sera démolie l'obscène symbiose des contraires : celle du jeu érotique de la mer (aux vagues se pressant en avant comme une troupe de mâles, se brisant d'elles-mêmes et se féminisant, se caressant mutuellement et léchant les rochers) et des florissantes industries de mort sur ses côtes ; celle du vol blanc des mouettes et du gris des avions de l'armée ; celle du silence de la nuit et de la pétarade des motos... Alors seulement hommes et femmes seront à même de résoudre le conflit entre Champs-Élysées et bidonvilles, entre procréation et génocide. A long terme, il n'est plus possible de perpétuer la dichotomie du politique et de l'esthétique, de la raison et de la sensibilité, de l'action sur les barricades et des gestes de l'amour. Bien sûr, les barricades sont une manifestation de haine, mais de la haine de tout ce qui est inhumain, et cette haine venue « du bas du ventre » est une composante essentielle de la révolution culturelle.

Elle est parfaitement impopulaire, les gens la détestent, les « masses » la méprisent. Peut-être sentent-elles que la rébellion part réellement en guerre contre l'ensemble du Système, contre tous les tabous pourris, qu'elle met en danger la nécessité, la valeur de leurs activités, de leurs amu-

sements, de la prospérité qui les entoure. On retrouve sans cesse et partout ce ressentiment contre la nouvelle morale : contre les attitudes féminines, contre le mépris des rôles distribués par le système ; ressentiment qui s'adresse aux rebelles parce qu'ils se permettent ce que les autres doivent s'interdire et réprimer.

Wilhelm Reich avait raison de voir dans la répression instinctuelle une source importante du fascisme ; il avait tort, par contre, de considérer la libération sexuelle comme un atout pour venir à bout du fascisme. La libération sexuelle peut être poussée fort loin sans menacer le système capitaliste à son stade avancé (celui où l'on peut réduire progressivement la quantité de force de travail physique et la durée de la journée de travail). Une fois ce stade atteint, la libération instinctuelle n'est une force de libération sociale que dans la mesure où l'énergie sexuelle se transforme en énergie érotique, orientée vers le changement du mode de vie à l'échelle sociale, à l'échelle politique. A l'heure actuelle en tout cas, l'esprit de soumission, l'agressivité et l'identification du peuple avec ses dirigeants a un fondement plus rationnel qu'instinctuel : les chefs distribuent les biens, et, périodiquement, exhibent les cadavres des ennemis qui risquent d'attenter à la distribution régulière de ces mêmes biens. Tel est le fondement sur lequel se formule et s'organise la haine, l'agressivité contre les rebelles. Et la rébellion instinctuelle ne deviendra une force politique que du jour où elle ira de pair avec la rébellion de la raison et se laissera guider par elle, en un refus absolu, pour l'intelligence — et l'intelligentsia —, de prêter leur concours au système, la puissance de la raison théorique et de la raison pratique étant mobilisée au profit du changement.

Le fétichisme des marchandises paraît se renforcer de jour en jour, et seuls pourront en venir à bout des hommes et des femmes qui auront démoli la façade technologique

et idéologique cachant ce qui se passe, se trame et se poursuit, couvrant la rationalité morbide de l'ensemble ; des hommes et des femmes devenus libres d'épanouir leurs besoins propres et de construire, solidairement, un monde fait pour eux. Là où finit la réification commence l'individu, le Sujet nouveau de la reconstruction radicale. Et la genèse de ce sujet est un processus qui fracasse le cadre traditionnel de la théorie et de la pratique radicales. Les idées et les objectifs de la révolution culturelle ont leur fondement dans la réalité de la situation historique. Ils ont une chance de se concrétiser vraiment et d'affecter l'ensemble, pourvu que les rebelles réussissent à assujettir la nouvelle sensibilité (la libération personnelle de chacun) à une rigoureuse discipline de l'esprit (*Anstrengung des Begriffs*). Celle-ci est seule capable de protéger le mouvement contre l'industrie des loisirs, de lui éviter l'asile d'aliénés, par la canalisation des énergies en manifestations socialement appropriées. Et plus la puissance insensée de l'ensemble a l'air de justifier la spontanéité de n'importe quel acte d'opposition, si autodestructeur soit-il, plus le désespoir et le défi doivent s'astreindre à une discipline et à une *organisation* politiques. La révolution n'est rien sans sa rationalité propre. Le rire libérateur des Yippies¹, leur radicale inaptitude à prendre au sérieux le jeu sanglant de la « justice » de « la loi et l'ordre », peuvent éventuellement aider à arracher le voile idéologique, mais laissent intacte la structure qu'il cache. Cette dernière ne peut être abattue que par ceux qui alimentent encore le processus établi du travail, qui constituent sa base humaine, qui reproduisent son profit et sa puissance. Ils comprennent une fraction sans cesse croissante des classes moyennes et de l'intelligentsia. A présent, une faible partie seulement

1. *N.d.E.* : cf. l'édition française de *Do it* de Jerry Rubin, Ed. du Seuil, 1971.

de cette énorme population proprement sous-jacente est en mouvement et consciente. C'est le rôle permanent des petits groupes radicaux encore isolés que de contribuer à élargir ce mouvement et cette prise de conscience.

L'émancipation de la *conscience* reste la tâche première. Sans quoi toute émancipation des sens, tout activisme radical demeure aveugle et voué à l'échec. La pratique politique continue de dépendre de la théorie : éducation, persuasion, Raison ; seul le Système peut s'en passer !

On oppose encore un argument à cet « intellectua- lisme », discutons-le. En voici le fond : qu'en mettant l'accent sur la théorie et l'éducation, on détournerait les énergies mentales et physiques de l'arène où se jouera la partie décisive contre la société existante, c'est-à-dire de l'arène politique. Ce serait transfigurer les données économiques et sociales en données culturelles ; se concentrer sur des problèmes intellectuels abstraits, au moment où la force brutale est sur le point d'exterminer les mouvements de résistance désespérée du monde entier. Il n'y aurait donc rien sous la prétentieuse expression de « révolution culturelle », empruntée à un pays où elle est un mouvement de masse, qu'une révolte privée, particulière, idéologique : ce serait une insulte aux souffrances des masses.

La formule « asseyons-nous et dialoguons » (*let's sit down and reason together*) est devenue à juste titre un objet de plaisanterie. Peut-on dialoguer avec le Pentagone sur autre chose que l'efficacité comparée des engins de mort et leur prix ? Le ministre de l'Intérieur peut dialoguer avec le ministre des Finances, et celui-ci avec un troisième ministre et ses conseillers ; tous peuvent dialoguer avec les administrateurs des grandes sociétés. C'est un dialogue incestueux, car tous ces gens sont d'accord sur le postulat fondamental, qu'il convient de renforcer la structure du pouvoir établi. Essayer de raisonner « de l'extérieur » la structure du pouvoir est une idée naïve. On ne vous écou-

tera que dans la mesure où les voix peuvent se traduire en suffrages, susceptibles de mettre en place, à la tête de la même structure, un autre personnel ayant exactement les mêmes préoccupations.

Voilà un argument irrésistible. Pour Bertolt Brecht, nous vivions à une époque où parler d'un arbre avait tout l'air d'un crime. Mais depuis lors, les choses ont bien empiré. Aujourd'hui, c'est un crime d'évoquer seulement la possibilité d'un changement, alors que notre société s'est transformée en violence institutionnalisée, qui termine par l'Asie le génocide commencé avec la liquidation des Indiens d'Amérique. La pure puissance de cette brutalité n'est-elle pas hors d'atteinte de la parole orale ou écrite qui la met en accusation ? Et les mots que l'on adresse à ceux qui la pratiquent ne sont-ils pas les mêmes dont ils se servent pour la défendre ? Il y a un stade où toute action déclenchée contre eux, même inintelligente, paraît justifiée. Car l'action ébranle, ne fût-ce qu'un bref instant, l'univers confiné de l'oppression. L'escalade fait naturellement partie du Système et accélère la contre-révolution si l'on n'y met à temps le holà.

Pourtant, même dans ce système, il y a un temps pour le débat et un temps pour l'action ; ils sont définis (désignés) par la constellation concrète des forces sociales. En l'absence d'action de masse radicale, et alors que la Gauche est d'une incomparable faiblesse, elle doit savoir limiter elle-même ses actions. Sur la base de ce que l'intensification de la répression et la concentration des forces destructrices aux mains de la structure du pouvoir impose à la rébellion, elle doit se regrouper, procéder à un nouvel examen de ses méthodes. Il faut élaborer une stratégie adaptée à la lutte contre la contre-révolution. L'issue dépend dans une large mesure de la ténacité de la jeune génération et des compromis qu'elle saura accepter ; les jeunes devraient apprendre à se regrouper après la défaite, à élaborer, de

CONCLUSION

pair avec la nouvelle sensibilité, une rationalité neuve, à poursuivre cette longue affaire qu'est l'éducation, préalable *sine qua non* d'une action politique à grande échelle. Car la prochaine révolution est l'affaire de plus d'une génération, et la « crise finale du capitalisme » peut prendre près d'un siècle.

TABLE

1. La gauche sous la contre-révolution	9
2. Nature et révolution	81
3. Art et révolution	105
Conclusion	161

IMP. AUBIN, LIGUGÉ (VIENNE)
D. L. 1^{er} TR. 1973. N° 3130 (6980).