

La liberté et l'ordre social

HERBERT MARCUSE né en 1898 à Berlin, est actuellement professeur à l'Université de San Diego.

Ayant vécu intensément la Révolution allemande au cours de ses études, alors qu'il militait dans le parti social-démocrate, il quitte Berlin pour achever ses études à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Il y est l'élève d'Edmond Husserl, puis de Martin Heidegger, qui « patronne » sa thèse de doctorat sur Hegel, *L'Ontologie de Hegel et le Fondement d'une théorie de l'historicité* (1932).

C'est l'époque où il voit la révolution allemande de son adolescence sombrer dans l'aventure hitlérienne ; il n'est pour lui d'autre issue que l'exil.

Réfugié d'abord à Genève, où il fréquente l'Institut de Recherches sociales (1933-1934), puis à Paris, Marcuse émigre aux Etats-Unis pour y faire une brillante carrière dans les universités de ce pays, tout en obtenant une notoriété mondiale par de nombreux ouvrages écrits en anglais et en allemand.

Ce sont surtout deux de ses livres, *Eros et Civilisation* (1955) et *L'Homme unidimensionnel* (1964) qui ont établi son influence. Le premier, rapprochant Marx et Freud, s'oppose à l'identification progressive, dans le monde moderne, du « principe de réalité » freudien au principe de rendement ; le second, démontrant l'abolition par la technologie de toute forme d'opposition et de contradiction, est un vigoureux réquisitoire contre l'asservissement et la neutralisation de la culture dans les sociétés industrielles avancées.

LA LIBERTÉ ET LES IMPÉRATIFS DE L'HISTOIRE ¹

@

p.129 « Impératifs de l'histoire » : cette expression laisse entendre qu'il existe des lois historiques gouvernant l'évolution de la civilisation, et, liée au concept de liberté, elle suggère l'idée de progrès dans l'histoire. Je tenterai d'aborder le problème, sans faire miennes les présuppositions très discutables impliquées dans la formulation du sujet.

Les impératifs apparaissent tout d'abord dans l'histoire comme des nécessités de l'action, d'ordre individuel et personnel, liées à l'acceptation de certains buts, de certaines fins spécifiques. Ils ne sont jamais catégoriques, puisque leur validité dépend de l'acceptation de ces buts. Pour reprendre l'exemple bien connu : Si

¹ Conférence du 8 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

César voulait vaincre Pompée, c'était pour lui un *impératif* de franchir le Rubicon. Cette conduite était dictée à l'estimation de César par le but à atteindre et par les circonstances du moment. Celles-ci étaient données », de sorte que l'impératif — une norme conditionnelle — se dégageait des faits eux-mêmes, le « il faut » du « c'est ainsi ».

Mais le même exemple peut servir à illustrer un impératif tout différent, qui, tout en contenant le but individuel et la norme conditionnelle, les transcende vers une « fin » supra-individuelle, qui devra ^{p.130} être atteinte par une action supra-individuelle : la *praxis*. Les institutions de l'Etat romain n'étaient plus en mesure de faire face aux conflits qui s'étaient développés à l'intérieur de la société romaine, ni de traduire dans la réalité les possibilités de croissance offertes par cette société. La conservation et la croissance contraignaient à modifier radicalement les institutions existantes, à transformer l'Etat-cité en empire, la république en monarchie.

C'est là le sens de la « ruse de la raison » chez Hegel : dans et à travers les ambitions personnelles et les actions de César, la transition s'opère à un stade « supérieur » du développement historique, c'est-à-dire de la liberté. Le Sujet individuel, sans rien perdre de la liberté, qu'il a pu avoir auparavant, devient l'Objet de la nécessité historique.

Je reviendrai sur les concepts de « stade supérieur », de « progrès », tels qu'ils sont explicitement formulés par Hegel : il existe de bonnes raisons de *rejeter* ces concepts, des raisons qui deviennent chaque jour plus évidentes. Pour l'instant, je me propose d'examiner la question de savoir s'il faut repousser la théorie de Hegel parce qu'elle n'est fondée que sur un simple

La liberté et l'ordre social

« jugement de valeur », à savoir que le progrès de la liberté, son accroissement tant quantitatif que qualitatif, est une nécessité historique. Tout en refusant le concept hégélien de la Raison comme force motrice de l'histoire, nous pouvons supposer quelque impulsion, quelque tendance instinctive vers la liberté comme absence de répression (par exemple, l'Eros de la théorie freudienne), et y joindre la Raison, superposée à cet instinct par les exigences du Principe de Réalité. Pour justifier le concept d'impératif historique, il nous suffit de reconnaître un seul fait (ou une seule valeur) comme une donnée historique, à savoir, le fait que la dynamique de l'existence humaine est conservation et croissance, c'est-à-dire non seulement satisfaction des besoins biologiques, mais encore développement de ces besoins eux-mêmes dans le contexte de la lutte constante avec la nature (et avec l'homme).

Et c'est également un fait que cette lutte avec la nature a conduit à des possibilités toujours plus nombreuses et plus vastes de satisfaction des besoins. Si tel est le cas, nous pouvons à juste p.131 titre parler de la croissance (dans le sens que nous venons d'indiquer) comme d'une force agissant dans l'histoire (sans aucune connotation téléologique et morale, et sans nous soucier de savoir si ce genre de progrès est bon ou mauvais, et s'il implique ou non une libération progressive). Et nous avons alors le droit de parler d'impératifs historiques dans la mesure où cette force ne s'exerce que dans la transformation des conditions sociales et naturelles données, qui déterminent les possibilités de la praxis : le fait *contient* la norme. L'existence humaine doit alors être libérée de l'emprise qu'ont sur elle des formes vieilles, dépassables, de la réalité.

La liberté et l'ordre social

Nous sommes maintenant en mesure de nous demander si la liberté est impliquée ou postulée par ces impératifs. En un sens elle l'est certainement : l'individu doit être libre d'acquiescer les moyens d'atteindre ses fins : la conservation de soi et la croissance. Cependant, cette sorte de liberté est variable au plus haut point : dans l'histoire, elle s'étend de la simple capacité physique d'accepter les moyens de subsistance et d'en faire usage jusqu'au pouvoir de domination et d'exploitation. Cela implique une liberté de choix très large à l'intérieur d'un cadre puissant de répression, de non-liberté. Il existe un fait brut dont toute discussion non idéologique sur la liberté doit tenir compte : depuis le commencement de l'histoire jusqu'à ce jour, la liberté des uns s'est toujours fondée sur la servitude des autres. Par conséquent, le concept de liberté « intérieure » était le seul concept de liberté qui correspondait à la réalité de sociétés où l'existence était contrôlée par une minorité privilégiée. Dans ces sociétés, la liberté intérieure était vraiment la seule liberté inaliénable, dont on disposait encore en prison et jusque sur le bûcher. Qu'elle se soit appelée liberté chrétienne ou liberté de conscience — telle a été jusqu'à ce jour la seule liberté dont ait disposé l'homme en tant qu'homme : la liberté humaine « essentielle ». Essentielle, certes, si le corps est inessentiel, et si cette liberté est la seule qui puisse être revendiquée comme accordée à tous les hommes et leur appartenant, sans distinction de classe, de race ou de religion.

La liberté de pensée est déjà d'un autre ordre, et beaucoup moins « réelle » : elle n'est liberté que si elle peut être traduite en expression, et celle-ci a été, tout au long de l'histoire, sujette à des restrictions ^{p.132} politiques : censure directe ou, à défaut de cela, privation, pour la plus grande partie de la population, des

La liberté et l'ordre social

moyens intellectuels et matériels qui l'auraient rendue capable de développer et d'exprimer une pensée libre. Aujourd'hui, dans les pays industriels les plus avancés, les contrôles technologiques et politiques pervertissent même les libertés les plus fortement institutionnalisées (comme le suffrage universel) — dans la mesure où ces contrôles créent et perpétuent une majorité populaire conservatrice qui est presque immunisée contre tout changement du système social.

Mais à travers toutes ces notions répressives de la liberté, l'histoire de l'Occident a gardé la conscience d'une idée plus heureuse de la liberté, à savoir : la puissance de déterminer sa propre vie — l'autonomie. Et si la liberté est la faculté de décider de sa propre vie sans priver les autres de cette faculté, alors la liberté n'a jamais été une réalité historique — jusqu'à ce jour même.

Cela veut-il dire que la « nature de l'homme » empêche la liberté de se réaliser sous une forme qui ne serait pas partielle, répressive, idéologique ? La réponse affirmative selon laquelle une telle liberté est en contradiction avec l'essence de l'homme est un dogme pur et simple. Toutefois, il y a une réponse plus rationnelle qui s'appuie sur les données historiques elles-mêmes. Selon la théorie marxienne, c'est l'histoire de la civilisation comme histoire de la lutte des classes qui a empêché la réalisation d'une liberté plus vraie et plus généralisée. Cependant, les forces de production développées à l'intérieur des sociétés de classes ont atteint au stade où elles tendent à faire exploser l'organisation de classe elle-même : à ce stade, la liberté devient une possibilité objective ; à ce stade également, le Sujet historique apparaît capable de construire une société, dans laquelle les impératifs de conservation

La liberté et l'ordre social

et de croissance peuvent devenir les impératifs de la liberté : réconciliation de la nécessité et de la liberté. Encore une fois, le fait implique la norme, le *statu quo* appelle son abrogation : les conditions matérielles et intellectuelles régnantes réclament une force de société radicalement différente afin d'entretenir le progrès humain.

Si j'ai retracé à grands traits la conception marxienne de la question, c'est pour montrer comment ses limitations même, et p.133 jusqu'à son caractère désuet, témoignent de sa validité. S'il est un cas où la formule : « Si les faits contredisent la théorie, tant pis pour les faits » a un sens, c'est bien celui-ci. On pourrait imaginer Marx, considérant le monde d'aujourd'hui, et disant : « je vous l'ai bien dit, non dans mes prédictions, mais dans mon analyse de votre société ». Cette analyse montrait que tout développement des forces de production par la société établie perpétuerait et augmenterait, en même temps, la destruction et la répression. Cette chaîne fatale ne pourrait être brisée que par la praxis d'une classe dont le besoin vital ne serait pas la perpétuation et l'amélioration de la société établie, mais son abolition. Et cette abolition serait le début de la libération. La liberté apparaît d'abord comme négation : la définition « positive » de la liberté demeure un X, une variable ouverte — seule une société libre pourra définir le contenu de l'autodétermination.

Il convient de remarquer que, dans cette conception, la liberté n'apparaît pas comme un impératif historique, au sens où les conditions régnantes la « prescriraient » comme constituant nécessairement l'étape suivante (ou supérieure) du développement. Le socialisme *ou* la barbarie : les conditions régnantes sont objectivement ambivalentes : elles offrent la

La liberté et l'ordre social

possibilité de la libération, et aussi celle d'une servitude profonde de cette vaste prison confortable dont parle Max Weber. Telle est l'ambivalence du progrès : le progrès technique peut aggraver la servitude s'il ne se transforme pas en progrès qualitatif — à savoir en une rationalité et une sensibilité nouvelles. Il est possible que le progrès qualitatif entraîne non seulement une réorientation, mais aussi une réduction du développement des forces de production lorsque celles-ci favorisent le gaspillage et l'agression et réclament la sujétion de l'homme à la machine. La transition de la servitude à la liberté exige une transvaluation totale des valeurs, mais elle n'exige pas ce progrès quantitatif automatique dont dépend, pour survivre, le capitalisme.

Le progrès quantitatif, en tant qu'impératif historique, fait partie de l'idéologie et de la praxis de domination. Cette praxis devra nécessairement stimuler et développer la production de marchandises, dans la mesure où elle dépend de l'accroissement p.134 technologique de la productivité du travail et de l'appropriation privée de la plus-value. Et plus le niveau de productivité du travail sera élevé, plus grande sera la quantité de produits de luxe qui deviennent des nécessités vitales et doivent être acquis au prix d'un travail aliéné. Sous le régime de l'impératif technologique, la société, d'une part, crée tous les moyens pour une satisfaction des besoins, n'exigeant plus qu'un minimum de travail, tandis que d'autre part elle assujettit la satisfaction des besoins à l'expansion continue de l'appareil de travail. En d'autres termes, dans le cadre du capitalisme, au moment même où le progrès technique crée les conditions de la liberté, il en sape les fondements. Car, dans ce cadre, le progrès exige l'augmentation constante des besoins et des marchandises : l'abondance toujours plus abondante — il n'y a

La liberté et l'ordre social

jamais assez. Mais la libération ne dépend pas du règne de l'abondance (notion toujours fuyante qui permet l'« ajournement » indéfini de la liberté), et la formule « à chacun selon ses besoins » n'implique pas l'insatiabilité de la nature humaine.

Ce concept d'insatiabilité appartient lui aussi à l'arsenal de la domination : il justifie la perpétuation du travail aliéné et la soumission des hommes à ce travail. La liberté présuppose que la conquête de la nature ait atteint un stade où les produits de nécessité vitale puissent être acquis en un minimum de temps et par un minimum de travail, de sorte que la production des biens au-delà de la limite des nécessités vitales puisse devenir affaire d'auto-détermination.

Marx croyait que ce stade était en vue, dans les pays industriels avancés, déjà vers 1860. Faisaient défaut alors, non les conditions matérielles, mais la conscience politique de la classe ouvrière et son organisation. « La racine des choses est l'homme » : l'analyse des perspectives de libération doit faire éclater la réification, qui mystifie aussi bien la société établie que celles qu'on envisage pour la remplacer. La réification considère le Sujet historique du changement comme quelque chose qui existe à la façon d'un objet, tandis qu'en fait ce Sujet — (la classe ouvrière de Marx) — ne vient à l'être que dans le processus même du changement. Et ce Sujet est l'homme pour lequel les satisfactions accordées par la société ^{p.135} répressive ne sont plus des besoins vitaux — l'homme qui ne peut plus tolérer ces satisfactions parce qu'il a reconnu la brutalité et l'aliénation qui les rendent possibles.

Le Sujet apparaît comme le facteur décisif : ce sont les *hommes* qui, en dernière analyse, donnent les impératifs historiques. Car les conditions objectives qui définissent ces impératifs ne sont

La liberté et l'ordre social

jamais « unilatérales », et demeurent toujours ambiguës : elles offrent toujours, non pas une, mais plusieurs alternatives. Le choix historique : socialisme ou barbarie, chacun des deux sous différentes formes. Le Sujet est libre de choisir : c'est dans ce choix d'une praxis historique, transcendant la praxis établie, que réside l'essence de la liberté humaine. Et cette liberté n'est pas un « fait », ni un fait transcendantal, ni un fait historique — c'est la faculté (et l'activité) humaine de refuser l'univers donné de l'expérience comme cadre de toutes les transformations — la faculté de développer une rationalité et une sensibilité différentes de la rationalité et de la sensibilité régnantes. C'est la faculté de comprendre les données de l'expérience de telle sorte qu'elles révèlent leur propre négativité, c'est-à-dire jusqu'à quel point elles sont les données de la domination. C'est la synthèse radicale qui se trouve à l'origine des grands mouvements progressistes de l'histoire — la Réformation populaire, la Révolution française, la révolution socialiste. Et cette synthèse radicalement critique de l'expérience a lieu à la lumière de la possibilité réelle d'un « monde meilleur », à la lumière d'une réduction possible de la souffrance, de la cruauté, de l'injustice, de la stupidité.

Dans la mesure où cette double expérience s'est emparée de la conscience et de la sensibilité de l'homme, dans cette mesure il s'est soumis à l'impératif historique par excellence : l'impératif révolutionnaire. Soulignons qu'il ne s'agit pas ici seulement d'un impératif politique, mais aussi (et peut-être avant tout) d'un impératif intellectuel et moral. Car l'intelligence et la moralité elles-mêmes deviennent des facteurs révolutionnaires lorsqu'elles cessent d'être les servantes de la répression. On peut vivre fort heureux, apparemment, dans la stupidité, et dans un monde où le

La liberté et l'ordre social

génocide, la torture et la famine vont de soi comme autant de « modes de vie » ; il y a un bonheur objectivement réactionnaire, immoral.

p.136 « Comprendre le monde afin de le changer » : cette formulation de l'impératif révolutionnaire est un postulat empirique, découlant de l'expérience fort banale (et pas du tout « scientifique ») de la souffrance inutile — inutile dans la mesure où elle n'est pas exigée par la lutte pour l'existence, mais imposée par la façon dont cette lutte est organisée et dirigée. Etant donné qu'il n'existe aucune logique scientifique selon laquelle cet impératif puisse être déclaré valable, il s'agit bien d'un impératif *moral*. Il a toujours existé une double moralité dans l'histoire : celle du *statu quo*, et celle de son renversement : affirmation et négation — non pas négation pour la négation, mais afin de « sauver » les valeurs humaines invalidées par l'affirmation. Cette moralité révolutionnaire est réprimée chez tous ceux qui ont appris à vivre (ou ont été contraints de vivre) avec cette souffrance — aisément, lorsque cette souffrance est le lot d'autres gens que l'on ne voit pas. La réalisation du progrès technique en régime de capitalisme avancé a étendu cette immoralité — propre aux bénéficiaires des hauts standards de vie — à une grande partie et probablement à la majorité de la population.

C'est aussi que cette immoralité est devenue un élément vital dans la cohésion et la perpétuation du *statu quo* et de sa productivité répressive. Dans ces conditions, la validité de l'impératif révolutionnaire paraît manquer singulièrement d'universalité : et il convient de soulever la question : quels sont la structure et le contenu de la liberté dans l'impératif révolutionnaire ?

La liberté et l'ordre social

J'ai suggéré que l'essence de la liberté humaine se trouve dans les synthèses théoriques et pratiques qui constituent et reconstituent l'univers de l'expérience — synthèses des faits donnés à la lumière de leurs possibilités réelles. Ces synthèses ne se réduisent jamais à des activités (ou actes) individuelles, mais elles sont l'œuvre d'une Subjectivité historique supra-individuelle *dans* l'individu — exactement comme les catégories kantienne sont les synthèses d'un Ego transcendantal *dans* l'Ego empirique. J'ai utilisé à dessein la construction kantienne de l'expérience, c'est-à-dire sa théorie de la connaissance, plutôt que sa philosophie morale, en vue d'élucider le concept de liberté comme impératif historique : c'est bien dans l'esprit de l'homme que la liberté a son origine, dans sa capacité ^{p.137} (ou plutôt dans son besoin et son désir) de comprendre, de saisir son monde, et cette saisie est *praxis* dans la mesure où elle établit un ordre spécifique dans les faits, une organisation spécifique des données de l'expérience. L'esprit humain est constitué de telle sorte qu'il soumet les données reçues par les sens à certains concepts d'un ordre universel dans l'espace et le temps, et cet acte est la condition première de toute activité, qu'elle soit pratique ou théorique.

Pour Kant, l'organisation de l'expérience est universelle parce qu'elle se trouve être précisément la structure même de l'esprit humain : l'*a priori* transcendantal repose sur la connaissance d'un fait. L'universalité de cette structure est formelle : l'espace et le temps, les catégories, constituent le cadre général de toute expérience. Or, je suggère que la construction transcendantale de l'expérience chez Kant pourrait bien fournir le modèle pour la construction historique de l'expérience. Cette dernière se

La liberté et l'ordre social

distinguera de la construction kantienne en ceci, que les formes de l'intuition, dans lesquelles apparaissent les données des sens, y seront l'espace *politique* et le temps *politique*, et que leur synthèse s'opérera dans des catégories politiques. Une telle synthèse politique est la première rupture avec l'univers donné, et le premier pas vers la reconstitution radicale de l'expérience. Il ne s'agit pas de l'expérience de la politique comme branche spéciale de la division sociale du travail, mais plutôt de l'expérience du monde tout entier comme un monde politique.

Dans l'univers de cette expérience, toutes choses apparaissent comme les données d'une hiérarchie : un ordre constitué par des relations de domination et de subordination. Sans doute, les choses sont appréhendées immédiatement dans l'expérience comme valeurs d'usage spécifiques, comme objets esthétique, sexuels, etc. Cependant, à la réflexion, il se montre que leur valeur est déterminée par la structure du pouvoir régnant dans une société donnée. Si Marx définit la richesse sociale d'une société capitaliste comme une masse de marchandises, c'est qu'il fait de cette réflexion le principe méthodologique. En tant que marchandises, les choses expriment et perpétuent l'exploitation, l'absence de liberté : elles sont à disposition selon le pouvoir d'achat, lequel, à son tour, est déterminé par le caractère de classe du processus de production.

^{p.138} La synthèse des données dans des catégories politiques est une synthèse empirique, son universalité est relative, historique, mais valable pour la société entière dans toutes ses ramifications, dans sa culture matérielle et intellectuelle. Elle transforme la conscience quotidienne et le sens commun en conscience politique et en sens politique. Et c'est dans cette transformation que

La liberté et l'ordre social

L'impératif historique de la liberté a son origine : il ne s'agit pas seulement d'une libération en vue d'obtenir une plus large part du gâteau, ou en vue de participer activement à l'administration et à la gestion du système établi ; il s'agit du remplacement du système lui-même par un système d'autodétermination sur la base d'un contrôle collectif des moyens de production. L'application de cette formule socialiste n'est pas limitée aux sociétés industrielles avancées : l'autodétermination et le contrôle collectif ont toujours été des alternatives possibles à l'organisation de la lutte pour l'existence ; *mutatis mutandis* : l'impératif de la liberté a toujours été l'impératif réprimé de l'histoire.

Aujourd'hui, cette répression (matérielle, intellectuelle, psychologique) a atteint une intensité et une efficacité telles qu'on peut se demander si l'impératif de la liberté se traduira jamais dans la réalité. Aujourd'hui, il s'agit plus que jamais d'un impératif, au sens où il exprime un « il faut » qui s'impose à l'individu *contre* ses penchants (*Neigung*), ses besoins personnels, son intérêt immédiat. Ces besoins, ces satisfactions, ces intérêts militent contre l'impératif du changement, ou, du moins, lui donnent l'aspect d'une idée abstraite, relique d'une tradition politique antérieure, dépassée et démentie par la réalité des sociétés industrielles avancées. Dans ces sociétés la libération peut facilement apparaître comme la dislocation et même la destruction d'un bien-être matériel (et culturel) dans lequel les conditions de travail régnantes elles-mêmes, dans toute leur inhumanité, peuvent sembler un moindre mal (et un mal réparable) lorsqu'on les compare aux incertitudes terrifiantes et aux horreurs de la révolution.

La culture intellectuelle et matérielle qui est la marque de

La liberté et l'ordre social

l'oppression dans ces sociétés peut bien continuer à intégrer la population dans le système capitaliste, et ce dernier peut bien être p.139 capable de se reproduire sur une échelle plus vaste, par les moyens de l'exploitation néo-coloniale à l'extérieur et de la militarisation à l'intérieur — à quoi l'on peut ajouter la conquête lucrative de l'espace et la collaboration avec l'Union soviétique. Certes, ce genre de progrès manifeste l'aggravation des contradictions internes du système, mais il peut durer fort longtemps, ravageant le peuple, la campagne, la mer et l'air, polluant les corps et les esprits — ceux-ci s'adaptant à la situation. De sorte que l'explosion finale de ces contradictions sera la transition, non à un stade historique supérieur, mais bien plutôt à une barbarie achevée dans laquelle coïncident liberté et automatisme.

Conflit entre liberté actuelle et libération : celle-ci, c'est-à-dire l'autodétermination, réduirait et peut-être même supprimerait ces libertés de choix et d'expression qui reproduisent, chez les individus qui en jouissent, le système établi. Car l'autodétermination présuppose qu'on se libère de ce système lui-même. Vue à la lumière de ce système et de ses avantages matériels même, la libération apparaît comme une utopie, non seulement subversive, mais encore extrêmement abstraite et « intellectuelle ». Triomphe de la moralité de l'affirmation, du positivisme.

Il ne s'agit pas de blâmer le « matérialisme » des gens, ou le haut niveau de bien-être. Le mal est que ce soit précisément cette sorte de bien-être qui convienne à la reproduction et à la protection de la structure du pouvoir existant : les satisfactions sont agressives, et pourtant agréables, administrées, et pourtant

La liberté et l'ordre social

spontanées, uniformisées, et pourtant individuelles. Cette unité des opposés pénètre la structure tout entière : elle trouve son expression suprême dans le fait que les gens élisent librement les gouvernants qui perpétuent la non-liberté.

Et pourtant, l'argument contre la libération reste très fort. Au nom de qui et de quelle autorité l'impératif révolutionnaire peut-il être imposé à des millions de gens, à des générations d'hommes qui mènent une vie bonne, confortable et raisonnable ? Je crois qu'il existe une réponse, à savoir que le droit est du côté des victimes du système de bien-être, les victimes qui paient une si large part de ce que coûte le système et n'ont aucune part à ses avantages, p.140 les objets de la colonisation interne et externe. Pour eux, la liberté signifie tout d'abord la possibilité de se libérer de régimes d'exploitation brutaux et corrompus, étrangers et indigènes. Ce processus ne peut pas manquer de menacer la cohésion des sociétés de bien-être. Face à cette menace, elles mobilisent et se militarisent afin de protéger le bon ordre par la force et par l'endoctrinement, prouvant par là leur hypothèse, selon laquelle la liberté exige la répression. Ce que ces sociétés prouvent, en fait, c'est que *leur propre* liberté est incompatible avec celle des autres.

Dans ces sociétés, le processus de changement prend des formes nouvelles, exigées par les conditions régnantes de cohésion et d'intégration. Dans les secteurs les plus avancés de l'orbite capitaliste, l'impératif de libération apparaît comme un impératif de *contestation*. C'est là tout d'abord un signe de faiblesse, dû à l'absence d'une situation révolutionnaire. Une classe révolutionnaire ne conteste pas, elle se bat pour la prise du pouvoir. Mais la contestation révèle un trait que l'on découvre

La liberté et l'ordre social

rarement dans les révolutions historiques : le caractère total de sa revendication. Refus total, parce que c'est la culture tout entière qui est marquée par l'aliénation : le bien et le mal — la culture intellectuelle et la culture matérielle. Refus afin de reconstruire sur la base des accomplissements de la civilisation ; mais ces accomplissements, on ne peut les récupérer qu'en changeant radicalement les institutions et les autorités régnautes. Le concept dialectique du développement lie la récupération au dépassement de la société établie.

Cela explique l'isolement fondamental de ces groupes, leur caractère foncièrement minoritaire, et leurs efforts désespérés pour rattacher leur cause à celle des « masses », sans lesquelles on ne peut imaginer de changement radical. Cela rend compte aussi du caractère « abstrait » et souvent bizarre de la contestation : la difficulté pour elle de concentrer l'action sur des problèmes concrets et spécifiques, susceptibles d'engager de larges couches de la population intégrée.

Le caractère abstrait et total de la protestation reflète la condition actuelle d'une intégration qui s'étend concrètement à toutes les classes de la population. Le Grand Refus vise à rompre la ^{p.141} chaîne fatale qui rattache la satisfaction des besoins à la reproduction du système capitaliste. Cette chaîne est fixée dans les individus eux-mêmes ; les besoins d'une société répressive sont devenus les leurs ; la contrainte sociale prend le visage de la liberté de l'individu. En conséquence, l'impératif révolutionnaire prend la forme d'une négation : il s'agit de refuser les besoins et les valeurs qui, en augmentant la richesse sociale, renforcent la « servitude volontaire » chez les populations privilégiées des métropoles, et facilitent une servitude imposée dans leurs

La liberté et l'ordre social

colonies, dans le tiers monde. L'idée que ce dernier puisse libérer le premier monde est tout à fait fantaisiste : on sous-estime alors la force de la base matérielle et technique du capitalisme avancé. Une telle force ne peut être ébranlée que de l'intérieur, et des indices certains montrent qu'un tel processus s'est déjà amorcé. Ses manifestations sont peu orthodoxes : émergence d'un sous-prolétariat (ou plutôt d'un nouveau prolétariat), rébellion des minorités opprimées, protestation parmi les couches de l'intelligence desquelles le système dépend de plus en plus pour sa reproduction, affaiblissement de la fibre sociale par le discrédit jeté sur les valeurs, dont le fonctionnement est indispensable au système ; énorme décharge d'agressivité ; diffusion des troubles mentaux — superstructure recouvrant une économie politique toujours plus instable, axée sur le gaspillage et la violation de l'homme et de la nature.

Après la mort de Dieu, la mort de l'Homme : la conquête de l'espace, la compétition planétaire et l'agression sont l'œuvre de robots et de machines — qui restent encore programmés et dirigés par des hommes, mais par des hommes dont les buts sont limités par la puissance réelle et potentielle de leurs machines. Et cette puissance, à son tour, est projetée et utilisée en accord avec les exigences d'une compétition lucrative à l'échelle mondiale. La compétition devient l'œuvre des machines : machines techniques, politiques ; les esprits qui dirigent les machines traitent les hommes comme des objets et cette réification transforme leurs esprits eux-mêmes en machines. Ainsi la libération implique que la machine, la technique et la science soient elles-mêmes libérées de l'usage effroyable qu'on en fait — qu'elles soient libérées des hommes qui ^{p.142} aujourd'hui décident de leur usage. Car une

La liberté et l'ordre social

société libre est inconcevable si l'automatisation ne remplace pas progressivement un travail socialement nécessaire mais déshumanisant. Sur la base du mode de production capitaliste, la déshumanisation est irréversible. Le progrès quantitatif dans la compétition agressive constitue l'impératif historique imposé par la conservation et la croissance du système, et imposant, à son tour, cette conservation et cette croissance. Le progrès quantitatif se transformerait en progrès qualitatif dans la mesure où le potentiel de destruction lui-même serait détruit : usage de la science et de la technique en vue de la reconstruction totale de la réalité, axé en priorité sur l'abolition de la pauvreté et de l'exploitation, et se donnant pour fin la création d'un environnement à la mesure de l'homme.

Ce but implique l'autodétermination du monde de production. Les conditions objectives (ressources techniques et matérielles) sont là, leur usage libérateur dépend de l'émergence d'un nouveau Sujet : une conscience et une sensibilité décidées à ne pas reproduire le *statu quo*. Une telle conscience devrait émerger des classes sociales qui jouent un rôle toujours plus essentiel dans le processus de production, à savoir les cadres de l'intelligentsia technique et scientifique, qui, à leur tour, activeraient la prise de conscience des classes travailleuses traditionnelles. Les écoles et les universités, la jeunesse non intégrée, apparaissent comme les catalyseurs d'une telle évolution.

Son caractère non traditionnel (priorité accordée au facteur subjectif, déplacement du potentiel révolutionnaire de l'ancienne classe ouvrière à des groupes minoritaires de l'intelligentsia et à des travailleurs non manuels), correspond à une situation historique nouvelle et unique. Cette situation est réalisée dans une

La liberté et l'ordre social

société industrielle très avancée, dont le fonctionnement est efficace, pourvue d'un appareil militaire et policier bien organisé et constamment amélioré, et dont la population est en grande partie satisfaite. Dans cette situation, l'idée de liberté apparaît sous un jour nouveau. Pour les bénéficiaires de la prospérité du grand capitalisme industriel, la liberté, c'est ce dont ils disposent de toute façon (en particulier lorsqu'ils se comparent aux pays socialistes) : une liberté de ^{p.143} choix assez considérable, dans les domaines de la politique, de la culture, du marché. Cette liberté est réelle et peut s'exercer à l'intérieur d'un système social dont la structure est rigide : elle dépend (ou paraît dépendre) du fonctionnement continu d'une administration toujours plus totale.

En conclusion :

Les libertés « données » militent contre la liberté, conçue comme autodétermination. Celle-ci paraît de moins en moins impérative, elle perd de plus en plus son « prix » et devient toujours moins essentielle à l'existence humaine ; le choix suprême, origine et condition première de tous les autres, le choix, pour chacun, de son mode de vie n'apparaît plus comme un besoin vital. A moins que ce choix ne devienne un besoin vital — restructurant la pensée et l'action, la rationalité et la sensibilité des individus — et tant qu'il ne le sera pas devenu, la chaîne de l'exploitation ne sera pas brisée, quelque « satisfaisante » que puisse être la vie.

Il n'existe aucune « loi de progrès » historique qui puisse imposer une telle rupture : elle demeure l'impératif ultime de la raison théorique et pratique, de l'homme en tant qu'il se donne à lui-même ses lois. Au stade de l'évolution où nous sommes, cette

La liberté et l'ordre social

autonomie est devenue une possibilité réelle, et cela à une échelle sans précédent dans l'histoire. Sa réalisation réclame l'émergence d'une conscience politique radicale, capable de pulvériser une mystification répressive des faits également sans précédent. Il s'agit de reconnaître les traits d'une politique d'exploitation dans les bienfaits de la domination. Je suis convaincu que, dans la jeunesse militante d'aujourd'hui, cette prise de conscience est en cours — peut-être est-ce le premier pas vers la libération.

@