

<https://collectiflieuxcommuns.fr/?103-racines-subjectives-et-logique-du>



Racines subjectives et logique du projet révolutionnaire

- Documents extérieurs - Autonomie sociale : Démocratie directe - Éléments pour une démocratie radicale -



Date de mise en ligne : mercredi 1er avril 2009

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

Ce texte fait partie de la brochure n°3 « Racines subjectives et logique du projet révolutionnaire ».

Il est possible de la télécharger [dans la rubrique brochures](#).

Elle comporte deux textes : Racines subjective et logique du projet révolutionnaire, ci dessous, ainsi que [« L'exigence révolutionnaire »](#)

Ce texte est aujourd'hui réédité par les édition du Sandre, dans *Ecrits politiques 1945-1997*, Tome III & IV, *Quelle démocratie ?*, 2013, au prix sacrifié de 32Euros.

<http://www.editionsdusandre.com/hom...>

Racines subjectives du projet révolutionnaire

Pourquoi je suis révolutionnaire

Extraits de « L'institution imaginaire de la société », 1975, Seuil Chap. Marxisme et théorie révolutionnaire pp. 135 - 141

On entend parfois dire : cette idée d'une autre société se présente comme un projet, mais n'est en fait que projection de désirs qui ne s'avouent pas, vêtement de motivations qui restent cachées pour ceux qui les portent. Elle ne sert qu'à véhiculer, chez les uns, un désir du pouvoir ; chez d'autres, le refus du principe de réalité, le phantasme d'un monde sans conflit où tous seraient réconciliés avec tous et chacun avec soi-même, une rêverie infantile qui voudrait supprimer le côté tragique de l'existence humaine, une fuite permettant de vivre simultanément dans deux mondes, une compensation imaginaire.

Lorsque la discussion prend une telle tournure, il faut d'abord rappeler que nous sommes tous embarqués sur le même bateau. Personne ne peut assurer que ce qu'il dit est sans rapport avec des désirs inconscients ou des motivations qu'il ne s'avoue pas à lui-même. Lorsqu'on entend même des « psychanalystes » d'une certaine tendance qualifier en gros tous les révolutionnaires de névrosés, on ne peut que se féliciter de ne pas partager leur « santé » de Monoprix et il ne serait que trop facile de décortiquer le mécanisme inconscient de leur conformisme. Plus généralement, celui qui croit déceler à la racine du projet révolutionnaire tel ou tel désir inconscient devrait simultanément se demander quel est le motif que sa propre critique traduit, et dans quelle mesure elle n'est pas rationalisation.

Mais, pour nous, ce retournement a peu d'intérêt. La question existe, en effet, et même si personne ne la posait, celui qui parle de révolution doit se la poser à soi-même. Aux autres de décider à combien de lucidité sur leur propre compte leurs positions les engagent ; un révolutionnaire ne peut pas poser des limites à son désir de lucidité. Et il ne peut pas refuser le problème en disant : ce qui compte, ce ne sont pas les motivations inconscientes, mais la signification et la valeur objective des idées et des actes, la névrose et la folie de Robespierre ou de Baudelaire ont

été plus fécondes pour l'humanité que la « santé » de tel boutiquier de l'époque. Car la révolution, telle que nous la concevons, refuse précisément d'accepter purement et simplement cette scission entre motivation et résultat, elle serait impossible dans la réalité et incohérente dans son sens si elle était portée par des intentions inconscientes sans rapport avec son contenu articulé ; elle ne ferait alors que rééditer, une fois de plus, l'histoire précédente, elle resterait dominée par des motivations obscures qui imposeraient à la longue leur propre finalité et leur propre logique.

La vraie dimension de ce problème est la dimension collective ; c'est à l'échelle des masses, qui seules peuvent réaliser une nouvelle société, qu'il faut examiner la naissance de nouvelles motivations et de nouvelles attitudes capables de mener à son aboutissement le projet révolutionnaire. Mais cet examen sera plus facile si nous tentons d'explicitier d'abord ce que peuvent être le désir et les motivations d'un révolutionnaire. Ce que nous pouvons dire à ce sujet est par définition éminemment subjectif. Il est aussi, également par définition, exposé à toutes les interprétations qu'on voudra. S'il peut aider quelqu'un à voir plus clairement dans un autre être humain (fût-ce dans les illusions et les erreurs de celui-ci), et par là, en lui-même, il n'aura pas été inutile de le dire.

J'ai le désir, et je sens le besoin, pour vivre, d'une autre société que celle qui m'entoure. Comme la grande majorité des hommes, je peux vivre dans celle-ci et m'en accommoder - en tout cas, j'y vis. Aussi critiquement que j'essaye de me regarder, ni ma capacité d'adaptation, ni mon assimilation de la réalité ne me semblent inférieures à la moyenne sociologique. Je ne demande pas l'immortalité, l'ubiquité, l'omniscience. Je ne demande pas que la société « me donne le bonheur » ; je sais que ce n'est pas là une ration qui pourrait être distribuée à la mairie ou au Conseil ouvrier du quartier, et que, si cette chose existe, il n'y a que moi qui puisse me la faire, sur mes mesures, comme cela m'est arrivé et comme cela m'arrivera sans doute encore. Mais dans la vie, telle qu'elle est faite à moi et aux autres, je me heurte à une foule de choses inadmissibles, je dis qu'elles ne sont pas fatales et qu'elles relèvent de l'organisation de la société. Je désire, et je demande, que tout d'abord mon travail ait un sens, que je puisse approuver ce qu'il sert et la manière dont il est fait, qu'il me permette de m'y dépenser vraiment et de faire usage de mes facultés autant que de m'enrichir et de me développer. Et je dis que c'est possible, avec une autre organisation de la société, pour moi et pour tous. Je dis que ce serait déjà un changement fondamental dans cette direction, si on me laissait décider, avec tous les autres, ce que j'ai à faire, et, avec mes camarades de travail, comment le faire.

Je désire pouvoir, avec tous les autres, savoir ce qui se passe dans la société, contrôler l'étendue et la qualité de l'information qui m'est donnée. Je demande de pouvoir participer directement à toutes les décisions sociales qui peuvent affecter mon existence, ou le cours général du monde où je vis. Je n'accepte pas que mon sort soit décidé, jour après jour, par des gens dont les projets me sont hostiles ou simplement inconnus, et pour qui nous ne sommes, moi et tous les autres, que des chiffres dans un plan ou des pions sur un échiquier et qu'à la limite, ma vie et ma mort soient entre les mains de gens dont je sais qu'ils sont nécessairement aveugles. Je sais parfaitement que la réalisation d'une autre organisation sociale et sa vie ne seront nullement simples, qu'elles rencontreront à chaque pas des problèmes difficiles. Mais je préfère être aux prises avec des problèmes réels plutôt qu'avec les conséquences du délire de De Gaulle, des combines de Johnson ou des intrigues de Khrouchtchev. Si même nous devons, moi et les autres, rencontrer l'échec dans cette voie, je préfère l'échec dans une tentative qui a un sens à un état qui reste en deçà même de l'échec et du non-échec, qui reste dérisoire.

Je désire pouvoir rencontrer autrui comme un être pareil à moi et absolument différent, non pas comme un numéro, ni comme une grenouille perchée sur un autre échelon (inférieur ou supérieur peu importe) de la hiérarchie des revenus et des pouvoirs. Je désire pouvoir le voir, et qu'il puisse me voir, comme un autre être humain, que nos rapports ne soient pas un terrain d'expression de l'agressivité, que notre compétition reste dans les limites du jeu, que nos conflits, dans la mesure où ils ne peuvent être résolus ou surmontés, concernent des problèmes et des enjeux réels, charrient le moins possible d'inconscient, soient chargés le moins possible d'imaginaire. Je désire qu'autrui soit libre, car ma liberté commence là où commence la liberté de l'autre et que, tout seul, je ne peux être au mieux que « vertueux dans le malheur ». Je ne compte pas que les hommes se transformeront en anges, ni que leurs âmes deviendront pures comme des lacs de montagne - qui m'ont du reste toujours profondément ennuyé.

Mais je sais combien la culture présente aggrave et exaspère leur difficulté d'être, et d'être avec les autres, et je vois qu'elle multiplie à l'infini les obstacles à leur liberté. Je sais, certes, que ce désir ne peut pas être réalisé aujourd'hui ; ni même, la révolution aurait-elle lieu demain, se réaliser intégralement de mon vivant. Je sais que des hommes vivront un jour, pour qui le souvenir même des problèmes qui peuvent le plus nous angoisser aujourd'hui n'existera pas. C'est là mon destin, que je dois assumer, et que j'assume. Mais cela ne peut me réduire ni au désespoir, ni à la rumination catatonique. Ayant ce désir qui est le mien, je ne peux que travailler à sa réalisation. Et déjà dans le choix que je fais de l'intérêt principal de ma vie, dans le travail que j'y consacre, pour moi plein de sens (même si j'y rencontre, et j'accepte, l'échec partiel, les délais, les détours, les tâches qui n'ont pas de sens en elles-mêmes), dans la participation à une collectivité de révolutionnaires qui tente de dépasser les rapports réifiés et aliénés de la société présente - je suis en mesure de réaliser partiellement ce désir. Si j'étais né dans une société communiste, le bonheur m'eût-il été plus facile je n'en sais rien, je n'y peux rien. Je ne vais pas sous ce prétexte passer mon temps libre à regarder la télévision ou à lire des romans policiers.

Est-ce que mon attitude revient à refuser le principe de réalité ? Mais quel est le contenu de ce principe ? Est-il qu'il faut travailler - ou bien qu'il faut nécessairement que le travail soit privé de sens, exploité, contredise les objectifs pour lesquels il a prétendument lieu ? Ce principe vaut-il, sous cette forme, pour un rentier ? Valait-il, sous cette forme, pour les indigènes des îles Trobriand ou de Samoa ? Vaut-il, encore aujourd'hui, pour les pêcheurs d'un pauvre village méditerranéen ? Jusqu'à quel point le principe de réalité manifeste-t-il la nature, et où commence-t-il à manifester la société ? Jusqu'où manifeste-t-il la société comme telle, et à partir d'où telle forme historique de la société ? Pourquoi pas le servage, les galères, les camps de concentration ? Où donc une philosophie prendrait-elle le droit de me dire : ici, sur ce millimètre précis des institutions existantes, je vais vous montrer la frontière entre le phénomène et l'essence, entre les formes historiques passagères et l'être éternel du social ? J'accepte le principe de réalité, car j'accepte la nécessité du travail (aussi longtemps du reste qu'elle est réelle, car elle devient chaque jour moins évidente) et la nécessité d'une organisation sociale du travail. Mais je n'accepte pas l'invocation d'une fausse psychanalyse et d'une fausse métaphysique, qui importe dans la discussion précise des possibilités historiques des affirmations gratuites sur des impossibilités sur lesquelles elle ne sait rien.

Mon désir serait-il infantile ? Mais la situation infantile, c'est que la vie vous est donnée, et que la Loi vous est donnée. Dans la situation infantile, la vie vous est donnée pour rien ; et la Loi vous est donnée sans rien, sans plus, sans discussion possible. Ce que je veux, c'est tout le contraire : c'est faire ma vie, et donner la vie si possible, en tout cas donner pour ma vie. C'est que la Loi ne me soit pas simplement donnée, mais que je me la donne en même temps à moi-même. Celui qui est en permanence dans la situation infantile, c'est le conformiste ou l'apolitique : car il accepte la Loi sans la discuter et ne désire pas participer à sa formation. Celui qui vit dans la société sans volonté concernant la Loi, sans volonté politique, n'a fait que remplacer le père privé par le père social anonyme. La situation infantile c'est, d'abord, recevoir sans donner, ensuite faire ou être pour recevoir. Ce que je veux, c'est un échange juste pour commencer, et le dépassement de l'échange par la suite. La situation infantile c'est le rapport duel, le phantasme de la fusion - et, en ce sens, c'est la société présente qui infantilise constamment tout le monde, par la fusion dans l'imaginaire avec des entités irréelles : les chefs, les nations, les cosmonautes ou les idoles. Ce que je veux c'est que la société cesse enfin d'être une famille, fausse de surcroît jusqu'au grotesque, qu'elle acquière sa dimension propre de société, de réseau de rapports entre adultes autonomes.

Est-ce que mon désir est désir du pouvoir ? Mais ce que je veux, c'est l'abolition du pouvoir au sens actuel, c'est le pouvoir de tous. Le pouvoir actuel, c'est que les autres sont choses, et tout ce que je veux va à l'encontre de cela. Celui pour qui les autres sont choses est lui-même une chose, et je ne veux pas être chose ni pour moi ni pour les autres. Je ne veux pas que les autres soient choses, je ne saurais pas quoi en faire. Si je peux exister pour les autres, être reconnu par eux, je ne veux pas l'être en fonction de la possession d'une chose qui m'est extérieure - le pouvoir ; ni exister pour eux dans l'imaginaire. La reconnaissance d'autrui ne vaut pour moi qu'autant que je le reconnais moi-même. Je risque d'oublier tout cela, si jamais les événements m'amenaient près du « pouvoir » ? Cela me paraît plus qu'improbable ; si cela arrivait, ce serait peut-être une bataille de perdue, mais non la fin de la guerre ; et vais-je régler toute ma vie sur la supposition que je pourrais un jour retomber en enfance ?

Poursuivrais-je cette chimère, de vouloir éliminer le côté tragique de l'existence humaine ? Il me semble plutôt que je veux en éliminer le mélodrame, la fausse tragédie - celle où la catastrophe arrive sans nécessité, où tout aurait pu se passer autrement si seulement les personnages avaient su ceci ou fait cela. Que des gens meurent de faim aux Indes, cependant qu'en Amérique et en Europe les gouvernements pénalisent les paysans qui produisent « trop », c'est une macabre farce, c'est du Grand-Guignol où les cadavres et la souffrance sont réels, mais ce n'est pas de la tragédie, il n'y a là rien d'inéluctable. Et si l'humanité périt un jour à coups de bombes à hydrogène, je refuse d'appeler cela une tragédie. Je l'appelle une connerie. Je veux la suppression du Guignol et de la transformation des hommes en pantins par d'autres pantins qui les « gouvernent ». Lorsqu'un névrosé répète pour la quatorzième fois la même conduite d'échec, reproduisant pour lui-même et pour ses proches le même type de malheur, l'aider à s'en sortir c'est éliminer de sa vie la farce grotesque, non pas la tragédie ; c'est lui permettre de voir enfin les problèmes réels de sa vie et ce qu'ils peuvent contenir de tragique - que sa névrose avait pour fonction en partie d'exprimer mais surtout de masquer.

Lorsqu'un disciple du Bouddha est venu l'informer, après un long voyage en Occident, que des choses miraculeuses, des instruments, des médicaments, des méthodes de pensée, des institutions, avaient transformé la vie des hommes depuis le temps où le Maître s'était retiré sur les hauts plateaux, celui-ci l'arrêta après les premiers mots. Ont-ils éliminé la tristesse, la maladie, la vieillesse et la mort ? demanda-t-il. Non, répondit le disciple. Alors, ils auraient pu tout aussi bien rester tranquilles, pensa le Maître. Et il se replongea dans sa contemplation, sans prendre la peine de montrer à son disciple qu'il ne l'écoutait plus.

Logique du projet révolutionnaire

La révolution socialiste vise la transformation de la société par l'action autonome des hommes, et l'instauration d'une société organisée en vue de l'autonomie de tous. C'est un projet. Ce n'est pas un théorème, la conclusion d'une démonstration indiquant ce qui doit inéluctablement arriver ; l'idée même d'une telle démonstration est absurde. Mais ce n'est pas non plus une utopie, un acte de foi, un pari arbitraire.

Le projet révolutionnaire trouve ses racines et ses points d'appui dans la réalité historique effective, dans la crise de la société établie et sa contestation par la grande majorité des hommes qui y vivent. Cette crise n'est pas celle que le marxisme avait cru déceler, la « contradiction entre le développement des forces productives et le maintien des rapports de production capitalistes ». Elle consiste en ceci, que l'organisation sociale ne peut réaliser les fins qu'elle se propose qu'en mettant en avant des moyens qui les contredisent, en faisant naître des exigences qu'elle ne peut satisfaire, en posant des critères qu'elle est incapable d'appliquer, des normes qu'elle est obligée de violer. Elle demande aux hommes, comme producteurs ou comme citoyens, de rester passifs, de se cantonner dans l'exécution de la tâche qu'elle leur impose ; lorsqu'elle constate que cette passivité est son cancer, elle sollicite l'initiative et la participation, pour découvrir aussitôt qu'elle ne peut davantage les supporter, qu'elles mettent en question l'essence même de l'ordre existant. Elle doit vivre sur une double réalité, diviser un officiel et un réel qui s'opposent irréductiblement. Elle ne souffre pas simplement d'une opposition entre des classes qui resteraient extérieures l'une à l'autre, elle est conflictuelle en soi, le oui et le non coexistent comme intentions de faire dans le noyau de son être, dans les valeurs qu'elle proclame et qu'elle nie, dans son mode d'organiser et de désorganiser, dans la socialisation extrême et l'atomisation extrême de la société qu'elle crée. De même, la contestation dont nous parlons n'est pas simplement la lutte des travailleurs contre l'exploitation, ni leur mobilisation politique contre le régime. Manifeste dans les grands conflits ouverts et les révolutions qui jalonnent l'histoire du capitalisme, elle est constamment présente, d'une façon implicite et latente, dans leur travail, dans leur vie quotidienne, dans leur mode d'existence.

On nous dit parfois : vous inventez une crise de la société, vous baptisez crise un état qui a toujours été là. Vous voulez coûte que coûte découvrir une nouveauté radicale dans la nature ou l'intensité des conflits sociaux actuels, car cela seul vous permettrait de prétendre qu'un état radicalement nouveau se prépare. Vous nommez contestation

de l'essence des rapports sociaux quelque chose qui a toujours existé, du fait des intérêts différents et opposés des groupes et des classes. Toutes les sociétés, du moins les sociétés historiques, ont été divisées et cela ne les a conduites qu'à produire d'autres sociétés, également divisées. Nous disons en effet qu'une analyse précise montre que les éléments profonds de la crise de la société contemporaine sont spécifiques et qualitativement uniques. Il y a, sans doute, des pseudo-marxistes naïfs qui, encore aujourd'hui, ne savent qu'invoquer la lutte des classes et se gargariser avec elle, oubliant que la lutte des classes dure depuis des millénaires et qu'elle ne pourrait nullement fournir, en elle-même, un point d'appui au projet socialiste. Mais il y a aussi des sociologues pseudo-objectifs - et tout autant naïfs - qui, ayant appris qu'il faut se méfier des projections ethnocentriques et « épocho-centriques » et refuser notre tendance à privilégier notre époque comme quelque chose d'absolument à part, en restent là, aplatissent la réalité historique, et enterrent sous une montagne de méthodologie en papier le problème central de la réflexion historique, à savoir la spécificité de chaque société en tant que spécificité de sens et de dynamique de ce sens, le fait incontestable, même s'il reste mystérieux, sans lequel il n'y aurait pas d'histoire, que certaines sociétés introduisent des dimensions inexistantes auparavant, du nouveau qualitatif, dans un sens autre que descriptif. Il n'y a pas d'intérêt à discuter ces arguments pseudo-philosophiques. Celui qui ne peut pas voir qu'entre le monde grec et le monde égypto-assyro-babylonien ou même entre le monde médiéval et le monde de la Renaissance il y a, quelles que soient les continuités et les causations évidentes, une autre différence, un autre type, degré et sens de différence qu'entre deux arbres ou même deux individus humains de la même époque - celui-là est infirme d'un sens essentiel pour la compréhension de la chose historique, et ferait mieux de s'occuper d'entomologie ou de botanique. C'est une telle différence que l'analyse montre entre la société contemporaine et celles qui l'ont précédée, prises globalement. Et cela, c'est précisément tout d'abord l'aboutissement d'une description sociologique rigoureuse qui respecte son objet et le fait vraiment parler, au lieu de l'écraser sous une métaphysique à bon marché affirmant que tout revient toujours au même. Que l'on considère le problème du travail : c'est une chose que l'esclave ou le serf s'oppose à son exploitation, c'est-à-dire refuse un effort supplémentaire ou demande une plus grande part du produit, combatte les ordres du maître ou du seigneur sur le plan pour ainsi dire de la « quantité ». C'en est une autre, et radicalement différente, que l'ouvrier soit obligé de combattre les ordres de la direction pour pouvoir les appliquer, que non plus la quantité seule du travail ou du produit, mais aussi son contenu et la façon de le faire soient l'objet d'une lutte incessante - bref, que le processus du travail ne fasse plus surgir un conflit extérieur au travail lui-même, mais doive s'appuyer sur une contradiction interne, l'exigence simultanée d'exclusion et de participation à l'organisation et à la direction du travail.

Que l'on considère, de même, le problème de la famille et de la structure de la personnalité. Que l'organisation familiale ait toujours contenu un principe répressif, que les individus aient toujours été obligés d'intérioriser un conflit entre leurs pulsions et les exigences de l'organisation sociale donnée, que chaque culture, archaïque ou historique, ait présenté, dans sa « personnalité de base », une teinte « névrotique » particulière, c'est certain. Mais ce qui est radicalement différent, c'est qu'il n'y ait plus de principe discernable à la base de l'organisation ou plutôt de la désorganisation familiale actuelle, ni de structure intégrée de la personnalité de l'homme contemporain. Il est certes stupide de penser que les Florentins, les Romains, les Spartiates, les Mundugumor ou les Kwakiutl étaient « sains », et que nos contemporains sont « névrosés ». Mais il n'est guère plus intelligent d'oublier que le type de personnalité du Spartiate, ou du Mundugumor, quelles qu'aient pu être ses composantes « névrotiques », était fonctionnellement adéquat à sa société, que l'individu lui-même se sentait adapté à elle, qu'il pouvait la faire fonctionner d'après ses exigences et former une nouvelle génération qui fasse de même ; tandis que les ou la « névrose » des hommes d'aujourd'hui se présentent essentiellement, du point de vue sociologique, comme des phénomènes d'inadaptation, non seulement vécus subjectivement comme un malheur, mais surtout entravant le fonctionnement social des individus, les empêchant de répondre adéquatement aux exigences de la vie telle qu'elle est, et se reproduisant comme inadaptation amplifiée à la deuxième génération. La « névrose » du spartiate était ce qui lui permettait de s'intégrer à sa société - la « névrose » de l'homme moderne est ce qui l'en empêche. Il est superficiel de rappeler, par exemple, que l'homosexualité a existé dans toutes les sociétés humaines - et d'oublier qu'elle a été chaque fois quelque chose de socialement défini : une déviance marginale tolérée, ou méprisée, ou sanctionnée ; une coutume valorisée, institutionnalisée, possédant une fonction sociale positive ; un vice largement répandu -, et qu'elle est aujourd'hui - quoi au fait ? Ou de dire que les sociétés ont pu s'accommoder d'une immense variété de différents rôles de la femme - pour oublier et faire oublier que la société actuelle est la première où il n'y ait pour la femme aucun rôle défini - et par voie de conséquence directe et immédiate, pour l'homme non plus.

Que l'on considère, enfin, la question des valeurs de la société. Explicite ou implicite, il y a eu dans toute société un système de valeurs - ou deux, qui se combattaient mais étaient présents. Aucune coercition matérielle n'a jamais pu être durablement - c'est-à-dire socialement - efficace sans ce « complément de justification » ; aucune répression psychique n'a jamais joué de rôle social sans ce prolongement au grand jour, un sur-moi exclusivement inconscient n'est pas concevable. L'existence de la société a toujours supposé celle de règles de conduite, et les sanctions à ces règles n'étaient ni seulement inconscientes, ni seulement matérielles-juridiques, mais toujours aussi des sanctions sociales informelles, et des « sanctions » méta-sociales (méta-physiques, religieuses, etc. - bref, imaginaire, mais cela n'en diminue en rien l'importance). Dans les cas, rarissimes, où ces règles étaient ouvertement transgressées, elles ne l'étaient que par une petite minorité (au XVIII^{ème} siècle français par exemple, par une partie de l'aristocratie). Actuellement, les règles et leurs sanctions sont presque exclusivement juridiques et les formations inconscientes ne correspondent plus à des règles, au sens sociologique, soit que, comme certains psychanalystes l'ont dit, le sur-moi subisse un affaiblissement considérable, soit que la composante (et donc la fonction) proprement sociale du sur-moi s'effrite dans la pulvérisation et le mélange des situations et des « types de personnalité » qui croissent dans la société moderne. Au-delà des sanctions juridiques, ces règles ne trouvent, la plupart du temps, aucun prolongement de justification dans la conscience des gens. Mais le plus important n'est pas l'affaiblissement des sanctions entourant les règles-interdits : c'est la disparition presque totale de règles et de valeurs positives. La vie d'une société ne peut se fonder seulement sur un réseau d'interdits, d'injonctions négatives. Les individus ont toujours reçu de la société où ils vivaient des injonctions positives, des orientations, la représentation de fins valorisées - à la fois formulées universellement et « incarnées » dans ce qui était, pour chaque époque, son « Idéal collectif du Moi ». Il n'existe, à cet égard, dans la société contemporaine, que des résidus de phases antérieures chaque jour mités davantage et réduits à des abstractions sans rapport avec la vie (la « moralité » ou une attitude « humanitaire »), ou bien des pseudo-valeurs plates dont la réalisation constitue en même temps l'autodénouement (la consommation comme fin en soi, ou la mode et le « nouveau »)

On nous dit : même en admettant qu'il y a cette crise de la société contemporaine, vous ne pouvez pas poser légitimement le projet d'une nouvelle société ; car d'où pouvez-vous en tirer un contenu quelconque, sinon de votre tête, de vos idées, de vos désirs - bref, de votre arbitraire subjectif ? Nous répondons : si vous entendez par là que nous ne pouvons pas « démontrer » la nécessité ou l'excellence du socialisme comme on « démontre » le théorème de Pythagore ; ou que nous ne pouvons pas vous montrer le socialisme en train de croître dans la société établie comme on peut montrer un poulain en train de grossir le ventre d'une jument, vous avez sans doute raison, mais aussi bien vous faites semblant d'ignorer qu'on n'a jamais affaire avec ce genre d'évidences dans aucune activité réelle, ni individuelle, ni collective, et que vous-mêmes vous laissez de côté ces exigences dès que vous entreprenez quelque chose. Mais si vous voulez dire que le projet révolutionnaire ne traduit que l'arbitraire subjectif de quelques individus, c'est que vous avez d'abord choisi d'oublier, au mépris des principes que vous invoquez par ailleurs, l'histoire des cent cinquante dernières années, et que le problème d'une autre organisation de la société a été constamment posé, non pas par des réformateurs ou des idéologues, mais par des mouvements collectifs immenses, qui ont changé la face du monde, même s'ils ont échoué par rapport à leurs intentions originaires. C'est ensuite parce que vous ne voyez pas que cette crise dont nous avons parlé n'est pas simplement « crise en soi », cette société conflictuelle n'est pas une poutre qui pourrit avec le temps, une machine qui se rouille ou s'use ; la crise est crise du fait même qu'elle est en même temps contestation, elle résulte d'une contestation et la nourrit constamment. Le conflit dans le travail, la déstructuration de la personnalité, l'effondrement des normes et des valeurs ne sont pas et ne peuvent pas être vécus par les hommes comme de simples faits ou des calamités extérieures, ils font aussitôt surgir des réponses et des intentions, et celles-ci, en même temps qu'elles achèvent de constituer la crise comme véritable crise, vont au-delà de la simple crise. Il est certes faux et mythologique de vouloir trouver, dans le « négatif » du capitalisme, un « positif » qui s'y constitue symétriquement millimètre pour millimètre, soit selon le type objectiviste de certaines formulations de Marx (lorsque par exemple le « négatif » de l'aliénation est vu comme se déposant et sédimentant dans l'infrastructure matérielle d'une technologie et d'un capital accumulé qui contiennent, avec leur corollaire humain inévitable, le prolétariat, les conditions nécessaires et suffisantes du socialisme), soit selon le style subjectiviste de quelques marxistes (qui voient la société socialiste pour ainsi dire d'ores et déjà constituée dans la communauté ouvrière de l'usine et dans le nouveau type de rapports humains qui s'y font jour). Aussi bien le développement des forces productives que l'évolution des attitudes humaines dans la société capitaliste présentent des significations qui ne sont pas simples, qui ne sont même pas simplement

contradictoires au sens d'une dialectique naïve qui procéderait par juxtaposition des contraires - des significations que l'on peut appeler, à défaut d'un autre terme, ambiguës. Mais l'ambigu au sens où nous l'entendons ici, ce n'est pas l'indéterminé ou l'indéfini, le n'importe quoi. L'ambigu n'est ambigu que par la composition de plusieurs significations susceptibles d'être précisées, et dont aucune ne l'emporte pour l'instant. Dans la crise et dans la contestation des formes de vie sociale par les hommes contemporains, il y a des faits lourds de sens - l'usure de l'autorité, l'épuisement graduel des motivations économiques, l'atténuation de l'emprise de l'imaginaire institué, la non-acceptation de règles simplement héritées ou reçues -, qu'on ne peut organiser qu'autour de l'une ou l'autre de ces deux significations centrales : ou bien d'une sorte de décomposition progressive du contenu de la vie historique, de l'émergence graduelle d'une société qui serait à la limite extériorité des hommes les uns aux autres et de chacun à soi, désert surpeuplé, foule solitaire, non plus même cauchemar climatisé mais anesthésie généralisée, ou bien, nous aidant surtout de ce qui apparaît dans le travail des hommes comme tendance vers la coopération, l'autogestion collective des activités et la responsabilité, nous interprétons l'ensemble de ces phénomènes comme le surgissement dans la société de la possibilité et de la demande d'autonomie.

On dira encore : ce n'est là qu'une lecture que vous faites, vous convenez qu'elle n'est pas la seule possible. Au nom de quoi la faites-vous, au nom de quoi prétendez-vous que l'avenir que vous visez est possible et cohérent, au nom de quoi, surtout, choisissez-vous ?

Notre lecture n'est pas arbitraire, d'une certaine façon elle n'est que l'interprétation du discours que la société contemporaine tient sur elle-même, la seule perspective dans laquelle deviennent compréhensibles la crise de l'entreprise aussi bien que de la politique, l'apparition de la psychanalyse aussi bien que de la psychosociologie, etc. Et nous avons essayé de montrer qu'aussi loin que nous pouvons voir, l'idée d'une société socialiste ne présente aucune impossibilité ou incohérence. Mais notre lecture est aussi, effectivement, fonction d'un choix : une interprétation de ce type et à cette échelle n'est possible, en dernier ressort, qu'en relation à un projet. Nous affirmons quelque chose qui ne s'impose pas « naturellement » ou géométriquement, nous préférons un avenir à un autre - et même à tout autre.

Ce choix est-il arbitraire ? Si l'on veut, au sens où tout choix l'est. Mais, de tous les choix historiques, il nous semble le moins arbitraire qui ait jamais pu exister. Pourquoi préférons-nous un avenir socialiste à tout autre ? Nous déchiffrons, ou croyons déchiffrer, dans l'histoire effective une signification - la possibilité et la demande d'autonomie. Mais cette signification ne prend tout son poids qu'en fonction d'autres considérations. Cette simple donnée « de fait » ne suffit pas, ne pourrait pas comme telle s'imposer à nous. Nous n'approuvons pas ce que l'histoire contemporaine nous offre, simplement parce qu'il « est » ou qu'il « tend à être ». Arriverions-nous à la conclusion que la tendance la plus probable, ou même certaine, de l'histoire contemporaine est l'instauration universelle de camps de concentration, nous n'en déduirions pas que nous avons à l'appuyer. Si nous affirmons la tendance de la société contemporaine vers l'autonomie, si nous voulons travailler à sa réalisation, c'est que nous affirmons l'autonomie comme mode d'être de l'homme, que nous la valorisons, nous y reconnaissons notre aspiration essentielle et une aspiration qui dépasse les singularités de notre constitution personnelle, la seule qui soit publiquement défendable dans la lucidité et la cohérence.

Il y a donc ici un double rapport. Les raisons pour lesquelles nous visons l'autonomie sont et ne sont pas de l'époque. Elles ne le sont pas, car nous affirmerions la valeur de l'autonomie quelles que soient les circonstances, et plus profondément, car nous pensons que la visée de l'autonomie tend inéluctablement à émerger là où il y a homme et histoire, que, au même titre que la conscience, la visée d'autonomie c'est le destin de l'homme, que, présente, dès l'origine, elle constitue l'histoire plutôt qu'elle n'est constituée par elle.

Mais ces raisons sont également de l'époque, de mille façons si visibles qu'il serait oiseux de les dire. Non seulement parce que les enchaînements par lesquels nous et d'autres parvenons à cette visée et à sa concrétisation le sont. Mais parce que le contenu que nous pouvons lui donner, la façon dont nous pensons qu'elle peut s'incarner, ne sont possibles qu'aujourd'hui et présupposent toute l'histoire précédente, et de plus de façons encore que nous ne

soupons. Tout particulièrement, la dimension sociale explicite que nous pouvons donner aujourd'hui à cette visée, la possibilité d'une autre forme de société, le passage d'une éthique à une politique de l'autonomie (qui, sans supprimer l'éthique, la conserve en la dépassant), sont clairement liés à la phase concrète de l'histoire que nous vivons.

On peut enfin demander : et pourquoi donc pensez-vous que cette possibilité apparaît juste maintenant ? Nous disons : si votre pourquoi est un pourquoi concret, nous avons déjà répondu à votre question. Le pourquoi se trouve dans tous ces enchaînements historiques particuliers qui ont conduit l'humanité où elle est maintenant, qui ont fait notamment de la société capitaliste et de sa phase actuelle cette époque singulièrement singulière que nous essayons de définir plus haut. Mais si votre pourquoi est un pourquoi métaphysique, s'il revient à demander : quelle est la place exacte de la phase actuelle dans une dialectique totale de l'histoire universelle, pourquoi la possibilité du socialisme émergerait-elle en ce moment précis dans le plan de la Création, quel est le rapport élaboré de ce constituant originaire de l'histoire qu'est l'autonomie avec les figures successives qu'il assume dans le temps - nous refusons de répondre ; car, même si la question avait un sens, elle serait purement spéculative et nous considérons absurde de suspendre tout faire et non-faire, en attendant que quelqu'un élabore rigoureusement cette dialectique totale, ou découvre au fond d'une vieille armoire le plan de la Création. Nous n'allons pas tomber dans l'hébétéude par dépit de ne pas posséder le savoir absolu. Mais nous refusons la légitimité de la question, nous refusons qu'il y ait un sens à penser en termes de dialectique totale, de plan de la Création, d'élucidation exhaustive du rapport entre ce qui se fonde avec le temps et ce qui se fonde dans le temps. L'histoire a fait naître un projet, ce projet nous le faisons nôtre car nous y reconnaissons nos aspirations les plus profondes, et nous pensons que sa réalisation est possible. Nous sommes ici, à cet endroit précis de l'espace et du temps, parmi ces hommes-ci, dans cet horizon. Savoir que cet horizon n'est pas le seul possible ne l'empêche pas d'être le nôtre, celui qui donne figure à notre paysage d'existence. Le reste, l'histoire totale, de partout et de nulle part, c'est le fait d'une pensée sans horizon, qui n'est qu'un autre nom de la non-pensée.