

CSP-2

001752

LE RÔLE REVOLUTIONNAIRE DE L'IMAGINATION  
SELON LA PENSÉE DE "EROS ET CIVILISATION"  
DE HERBERT MARCUSE

par Jean-Guy Nadeau

Thèse présentée à la Faculté de Philosophie de  
l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention  
du M.A. en Philosophie



Ottawa, Canada, 1972

UMI Number: EC55443

### INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

**UMI**<sup>®</sup>

---

UMI Microform EC55443  
Copyright 2011 by ProQuest LLC  
All rights reserved. This microform edition is protected against  
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

---

ProQuest LLC  
789 East Eisenhower Parkway  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346

## RECONNAISSANCE

Cette thèse a été préparée sous la direction de  
M. Léon Charette, Ph.D., professeur à la Faculté de  
Philosophie de l'Université d'Ottawa.

Nous remercions les professeurs qui ont bien voulu  
collaborer à la réalisation de ce projet, et surtout  
celle qui a assuré la dactylographie de ce texte.

CURRICULUM STUDIORUM

Jean-Guy Nadeau naquit à Montréal, Québec, le 11 juin 1950.  
Il obtint en 1969 son Baccalauréat es Arts de l'Université d'Ottawa  
et son Baccalauréat en Philosophie de l'Université Saint-Paul.

TABLE DES MATIERES

Chapitres	pages
INTRODUCTION . . . . .	V
1. - SITUATION DU PROBLEME DE L'IMAGINATION CHEZ MARCUSE . . . . .	1
11. - L'IMAGINATION MARCUSIENNE ET LA PHANTASIE FREUDIENNE . . . . .	16
111. - L'IMAGINATION MARCUSIENNE ET L'ESTHETIQUE KANTIENNE . . . . .	30
1V. - LA NATURE CRITIQUE DE L'IMAGINATION MARCUSIENNE . . . . .	47
V. - LA NECESSITE D'UNE REVOLUTION INSTINCTUELLE . . . . .	68
VI. - QUELQUES CONSIDERATIONS SUR L'ONTOLOGIE DE MARCUSE . . . . .	83
VII. - QUELQUES CONSIDERATIONS SUR L'ETHIQUE DE MARCUSE . . . . .	95
CONCLUSION . . . . .	114
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	125

Appendices

1. SOMMAIRE DE <u>Le rôle révolutionnaire de l'imagination selon la pensée de "Eros et civilisation" de Herbert Marcuse</u>	135
---	-----

## INTRODUCTION

La conjoncture des mois de mai et juin 1968 a révélé au grand public la pensée d'Herbert Marcuse. Cette pensée, en étroit rapport avec les exigences des jeunes militants français<sup>1</sup>, nous a aussitôt intéressés. Les écrits de Marcuse, en premier lieu Eros et civilisation<sup>2</sup> et L'Homme unidimensionnel<sup>3</sup>, nous sont apparus comme le reflet théorique des sentiments d'une jeunesse en ébullition. De là vient notre intérêt pour cet auteur: comprendre Marcuse, c'est mieux saisir le sentiment révolutionnaire contemporain, et pouvoir éclairer d'un jour plus explicite l'action que ce sentiment suscite.

Si notre lecture de Marcuse s'est d'abord attachée à Eros et civilisation et à L'Homme unidimensionnel, elle s'est par la suite étendue à ce qui nous était accessible dans son oeuvre, c'est-à-dire à ses livres et à plusieurs de ses articles publiés en français et en anglais. Nous ne ferons pas état de toutes ces lectures car la portée en serait beaucoup trop vaste<sup>4</sup>; on verra ci-dessous les limites de notre ouvrage.

---

1 Herbert Marcuse, Vers la libération: Au-delà de l'homme unidimensionnel, Paris, Minuit, 1969. p. 9.

2 Idem, Eros et civilisation, Contribution à Freud, Paris, Minuit, 1968, 239 p..

3 Idem, L'Homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée, Paris, Minuit, 1968, 381 p..

4 Pour ce qui est d'une bibliographie aussi exhaustive que possible des oeuvres de Marcuse, on voudra bien se référer à celle de Pierre Martin avec laquelle nous sommes plus familiers:

Pierre Martin, Herbert Marcuse ou la passion de l'utopie, thèse présentée à l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1971, pp 76-92.

Marcuse regarde l'homme à travers une lunette philosophique allemande: Kant, Hegel, Marx et Freud. Leurs oeuvres "ont servi d'espace conceptuel, de milieux de modulation, à l'occasion desquels la pensée personnelle de Marcuse a lentement mûri"<sup>5</sup>. Il ne nous importera pas au cours de cette étude, de connaître le laboratoire d'où vient la lunette de Marcuse, ni de juger de sa conformité avec le plan des ingénieurs. On s'attachera plutôt à saisir l'optique propre de cette lunette. Une telle approche a permis à André Nicolas d'affirmer que "les hérésies marcusiennes sont la vérité de Marcuse, celle qui a bouleversé le monde étudiant et failli subvertir la société moderne"<sup>6</sup>. Marcuse n'a jamais prétendu faire la synthèse de Hegel, Marx et Freud. Il emprunte à chacun de ceux-ci ses éléments d'interprétation de l'univers, et rapproche ces composantes et ces points de vue différents, de façon à faire une lecture qui lui soit propre du monde de l'homme d'aujourd'hui.

Il n'est donc pas dans notre projet de déterminer le degré de fidélité de Marcuse à l'endroit de ses maîtres, ni de faire une étude génétique de sa pensée. On survolera toutefois cette genèse afin de

---

5 André Nicolas, Herbert Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen, Paris, Seghers, 1970, p. 13.

6 Idem, Ibidem, p. 13.

trouver la place que l'imagination occupe dans la pensée de Marcuse. Ce qui nous importe ici, c'est la pensée marcusienne elle-même, au point où elle en est maintenant, et plus particulièrement la conception marcusienne de l'imagination. Ainsi, nous limiterons notre étude au rôle révolutionnaire que Eros et civilisation et Vers la libération accordent à l'imagination. Ces deux oeuvres, parce qu'elles sont celles où Marcuse aborde de front le problème de l'imagination. La première, qui est la source principale de notre réflexion et de notre recherche, s'avère être le point culminant d'une pensée que Marcuse a élaborée dans maints articles et conférences. La seconde permet à Marcuse de faire le point et de relier explicitement sa pensée à ceux qui pourraient s'en réclamer. Quand nous le jugerons nécessaire ou utile, nous puiserons à d'autres éléments de son oeuvre, ce qui pourra nous éclairer directement sur le rôle que Marcuse attribue à l'imagination.

Marcuse emprunte beaucoup à des disciplines dont il n'est pas lui-même spécialiste: sociologie, psychologie et esthétique par exemple. C'est au rang des spécialistes de la philosophie que le rangent ses études académiques. Cependant son oeuvre ne se situe pas à un niveau académique. "C'est l'oeuvre non pas d'un spécialiste [...], mais d'un homme qui veut prendre une vue d'ensemble sur le monde humain: en ce sens ouvrage de philosophe"<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> André Clair, Une philosophie de la nature, dans la Revue Esprit, janvier, 1969, 37<sup>e</sup> année, no. 1, p. 51.

Marcuse regarde attentivement le monde de l'homme et il essaie de le comprendre. Puisque l'essence de l'homme dans sa réalité est l'ensemble des rapports sociaux<sup>8</sup>, il importe de saisir ces rapports. A la suite de Marx, Marcuse "entreprend de mettre en lumière les forces et les tendances concrètes qui rapprochent" ou éloignent l'homme d'une société rationnelle et humaine<sup>9</sup>. Parmi ces rapports qui lient la psyché humaine et l'organisation de la société, certains mènent à une société close alors que d'autres permettent à l'homme d'espérer en la libération.

L'oeuvre de Marcuse nous paraîtra tissée d'observations et d'analyses, certes, mais aussi de croyances et d'intuitions, d'impressions dont il projette la lumière sur la société, au profit de ceux qui pourraient y être rendus sensibles. De là cette forme d'expression qui procède plutôt par touches que par une élaboration conceptuelle logique. En cela il appartient à cette lignée de penseurs qui, de Héraclite à Axélos, utilisent un exposé circonvolutif parsemé de retours et de renvois, et qui reconstruisent sans cesse leur formulation. Peut-être une présentation claire et précise est-elle pratiquement impossible en ces domaines qui touchent le psychosocial. Si ce que l'on conçoit

---

8 Karl Marx, Thèses sur Feuerbach (VI<sup>e</sup>), dans Marx, Engels, L'idéologie allemande, Paris, éd. sociales, 1968, p. 140.

9 Herbert Marcuse, Raison et révolution: Hegel et la naissance de la théorie sociale, Paris, Minuit, 1968, p. 370.

clairement s'énonce aisément, il en est tout autrement de ce que l'on sent et de ce que l'on vit. C'est pourquoi on saura respecter cette forme d'expression, même si elle n'est pas la plus efficace puisqu'elle porte le plus à la critique et qu'elle ne peut être saisie que par des initiés. De toute façon Marcuse ne s'adresse qu'à ces derniers, à ces groupes qui savent encore "penser" et ressentent déjà confusément ce qu'il avance. Il considère que les autres ne comprendront jamais, c'est pourquoi il s'adresse à ceux qui le reconnaissent déjà ou qui peuvent le reconnaître<sup>10</sup>.

Les auteurs auxquels Marcuse emprunte l'essence de ses concepts, accordent à chaque terme des sens bien précis et souvent différents. Ce fait contribue à rendre plus délicate encore la compréhension d'un vocabulaire que son ouverture essentielle rendait déjà imprécis. Quelquefois Marcuse souligne ces différences par l'emploi de majuscules ou de guillemets. Mais plus souvent le lecteur doit s'en remettre au contexte pour saisir le sens des termes utilisés. Ainsi par exemple, les termes "raison" et "réel" revêtent des significations bien différentes selon qu'ils apparaissent dans un contexte hégélien ou dans un contexte freudien<sup>11</sup>. Il est possible que de

---

10 Cf. Herbert Marcuse, La fin de l'utopie, Paris, Seuil, (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé), 1968, p. 67.

11 Signalons par exemple les phrases suivantes. "Cette absence de bonheur n'est pas métaphysique; elle est le résultat d'une organisation sociale d'où la raison est absente." (Culture et société, p. 147) et "La raison apparaît comme un principe de renonciation et de contrainte (...)" (Ibid. p. 356). On comprendra aisément que le même terme, "raison", ne désigne pas du tout la même réalité. De même, face à des propositions comme: "«Le tout est le vrai» , et le tout est faux" (Note sur la dialectique p.50), on comprendra qu'il faut au lecteur une certaine habitude de la pensée de Marcuse pour saisir la signification de telles affirmations. Au sujet du vocabulaire de Marcuse, cf. Robert W. Marks, The meaning of Marcuse, R. W. Marks, 1970, Ballantine Books, chap. II, pp. 39 à 64.

semblables imprécisions surgissent au cours de notre texte. On voudra bien alors considérer qu'elles appartiennent souvent au langage marcusien et qu'elles ne s'éclaireront qu'à la lumière de l'ensemble de notre travail.

Comme nous le mentionnions plus haut, notre premier chapitre considérera la genèse de la pensée marcusienne, de Heidegger à Freud en passant par Kant, Hegel et Marx, afin de situer le problème de l'imagination au sein de l'oeuvre de Marcuse. Le concept d'imagination pourra alors nous apparaître comme une cristallisation de la pensée actuelle de Marcuse et la solution au problème d'une société irrationnelle et inhumaine.

Puisque chez Marcuse, le rôle qu'il accorde à l'imagination procède de la place qu'il lui découvre au sein de l'homme, notre seconde partie s'arrêtera sur la nature de l'imagination marcusienne. Pour ce, nous chercherons à connaître ce que la notion marcusienne de l'imagination emprunte à Freud et à Kant. Un premier temps, qui constituera notre second chapitre, considèrera la "Phantasie" freudienne où Marcuse découvre une résistance fondamentale à la société sur-répressive. Un second temps, notre troisième chapitre, touchera à l'esthétique kantienne et schillerienne qui vise à réaliser l'homme à travers la réunification de ses facultés sensibles et rationnelles.

Notre regard se portera ensuite sur l'emploi que Marcuse fait de la dialectique hégélienne, s'attachant surtout à la pensée négative et au lien qu'elle entretient avec l'imagination. Cette approche de la pensée

négative découlera d'un intérêt plus général pour le rôle critique de l'imagination. En plus de nous mettre en contact avec la relation de l'imagination marcusienne à la pensée négative, ce chapitre sur l'imagination critique nous introduira aussi à la notion d'utopie chez Marcuse.

L'utopie ne se réalisera pas sans heurts. Elle requiert une transformation radicale de l'homme, qui touchera sa structure instinctuelle même. Or cette structure est liée aux valeurs véhiculées par la civilisation. Une révolution culturelle s'impose donc aussi. D'où la pause de notre regard sur la nouvelle sensibilité qui se présente comme l'image de cette révolution culturelle. Ce sera le contenu de notre cinquième chapitre.

Notre travail réalisera plus particulièrement son intention philosophique lorsque nous nous arrêterons aux considérations éthiques et ontologiques suscitées par l'étude précédente. Ce regard sur l'ontologie et l'éthique marкусиennes constituera la dernière partie de notre thèse, c'est-à-dire respectivement les chapitres six et sept de notre thèse. On y traitera entre autres de la notion marcusienne d'Eros, déjà présente à plusieurs moments de notre travail, et de la réalisation de l'homme libéré.

## CHAPITRE PREMIER

### SITUATION DU PROBLEME DE L'IMAGINATION CHEZ MARCUSE; DE LA PHILOSOPHIE CONCRETE A L'IMAGINATION FREUDIENNE.

Il semble que dès le début de son activité philosophique, Marcuse se soit intéressé à la possibilité d'une philosophie concrète dont l'existence humaine puisse s'appropriier les fruits. Marcuse considère alors, tout comme aujourd'hui d'ailleurs, que la philosophie doit contribuer à l'édification de l'existence. Quand celle-ci est menacée, la philosophie concrète doit lutter avec elle pour affirmer de nouvelles possibilités de l'être.

Lorsque l'existence est inauthentique, "la philosophie concrète veut susciter un changement réel de l'existence"<sup>1</sup>. Ce premier texte publié de Marcuse affirme déjà son projet: rendre pratique le savoir philosophique et "dresser ses vérités en face de l'existence menacée"<sup>2</sup>. Ce savoir philosophique est proprement concret. Proposé par Marx et Engels, il s'attache aux "fondements de l'existence contemporaine" et aux "conséquences historiques qui leur sont inhérentes"<sup>3</sup>.

---

1 Herbert Marcuse, Sur la philosophie concrète, dans Philosophie et révolution, Paris, Denoel, 1969, p. 150.

2 Idem, Ibid., p. 138 (et 126).

3 Idem, Ibid., p. 138.

Dans une étude publiée l'année suivante, soit en 1930, Marcuse distingue par leurs objets la méthode transcendantale et la méthode dialectique. Alors que la méthode transcendantale vise à fonder théoriquement la réalité en dégagant la possibilité du monde concret et de ses lois, c'est-à-dire en lui confiant un soubassement épistémologique, l'analyse dialectique vise "à changer pratiquement la réalité" par l'appréhension de l'existence historique elle-même<sup>4</sup>. Toutefois la méthode transcendantale est elle aussi essentiellement critique puisqu'elle "ramène l'homme tout entier (non seulement l'homme qui connaît, mais aussi l'homme qui agit) à la possibilité de son monde"<sup>5</sup>. Une telle critique est d'autant plus radicale qu'elle renvoie le penseur à une rationalité qui est extérieure à l'immédiateté de son monde. Marcuse note avec insistance

(...) combien la tendance qui peut résider dans une pareille critique est révolutionnaire. La notion de possibilité en tant que notion centrale de la méthode transcendantale peut certes, en dernière analyse, mettre en question la réalité. Prise en un sens concret, elle peut conduire à la dissolution des catégories figées de la réalité et même ébranler celle-ci en tant que réalité existante<sup>6</sup>.

La connaissance de ces vérités qui fondent la réalité et la rendent possible, porte la philosophie à intervenir dans l'existence humaine.

---

4 Idem, Marxisme transcendantal?, dans Philosophie et révolution, p. 37.

5 Idem, Ibid., p. 8.

6 Idem, Ibid., p. 8-9.

Il est essentiel que l'homme connaisse ces vérités avec lesquelles "l'existence humaine entretient chaque fois un rapport tout à fait déterminé"<sup>7</sup>. Ainsi seulement, l'homme pourra-t-il évaluer le rapport que son existence entretient avec ces vérités auxquelles elle doit répondre, et s'engager lucidement dans le processus historique.

Cette interrogation sur la possibilité d'une existence humaine donne un sens particulier à l'hégélianisme de Marcuse. C'est à la raison qu'il appartient de "confronter la réalité et la vérité sur la réalité"<sup>8</sup>. Or cette confrontation porte l'exigence morale et kantienne "de transformer la réalité «déraisonnable» pour la conformer à la Raison"<sup>9</sup>. Selon Marcuse, la Raison hégélienne, c'est la totalité "des concepts et des principes d'une validité universelle" et d'une "existence objective"<sup>10</sup>. Ces concepts et ces principes vivant dans l'histoire déterminent les possibilités rationnelles de l'existence—on est bien près ici de la méthode transcendantale. Or Marcuse, à la suite de Hegel, constate que plusieurs de ces possibilités sont refoulées de l'existence et il avance: "On ne saurait en effet considérer comme «réel» ce qui survit de 'manière empirique sans s'accorder à une idée rationnelle"<sup>11</sup>.

---

7 Idem, Sur la philosophie concrète, p. 156.

8 Idem, Note sur la dialectique, dans Raison et révolution, p. 47.

9 Idem, Raison et révolution, p. 56.

10 Idem, Ibid., p. 56.

11 Idem, Ibid., p. 97. Marcuse cite ici une expression de Hegel tirée de Die Verfassung Deutschlands in Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.

Face d'une part à l'affirmation hégélienne de l'identité entre le réel et le rationnel, et face d'autre part au caractère purement négatif d'une réalité qui rejette ses propres virtualités, Marcuse réaffirme le pouvoir vocationnel de la philosophie: "Le monde dans sa réalité n'est pas tel qu'il apparaît, mais tel qu'il est compris par la philosophie"<sup>12</sup>. Ainsi le réel c'est l'être en soi de l'étant, son concept, et l'apparence c'est l'être-là de l'étant, la particularisation de son concept. Or, le mouvement de la vie tend à réaliser effectivement le concept de l'étant, des étants. Ainsi doit-il en être du mouvement de la philosophie. Confrontée à l'irréalité du monde, la philosophie devient praxis: "Tant que subsiste un hiatus entre le possible et le réel, celui-ci doit être traité et transformé afin de s'accorder à la Raison"<sup>13</sup>. En conséquence, lorsqu'un système politique est déraisonnable, il faut le détruire. Marcuse nous avertit que sa transformation en un ordre rationnel ne peut se faire sans violence. Bien que le jeune Hegel professe cette idée révolutionnaire, on peut affirmer qu'ici Marcuse se rapproche plus sensiblement de Marx.

Le souci que Hegel avait initialement de l'individu s'est estompé sous l'idée de Raison. Marx le reprend et, ce faisant, "la Raison est

---

12 Idem, Ibid., p. 137.

13 Idem, Ibid., p. 60.

réellement lestée de concret, plus encore, pénétrée de toutes les déterminations de l'essence humaine"<sup>14</sup>. Marcuse revient aux trois questions cruciales de Kant concernant "la connaissance, l'action et l'espoir de l'homme"<sup>15</sup>. Hegel en orientait la réponse vers l'établissement d'une société fondée sur une idée de Raison que Marcuse considère comme absolvant finalement toute chose<sup>16</sup>. Marx relie cette réponse à la réalité humaine située entre l'animal et le sujet absolu auquel tend la philosophie hégélienne. Ainsi la rationalité d'une société est déterminée par les concepts de liberté et de bonheur saisis dans la réalité humaine concrète. Marcuse se rallie à cette position marxienne: "C'est la réalisation de la liberté et du bonheur qui nécessite l'avènement d'un ordre dans lequel des individus associés détermineront l'organisation de leur vie"<sup>17</sup>. Et Marcuse explicite cette position de la façon suivante:

---

14 André Nicolas, Herbert Marcuse..., p; 64. Cf. Herbert Marcuse, Raison et révolution..., p. 370.

15 Herbert Marcuse, Raison et révolution, p. 370.

16 Idem, Note sur la dialectique, p. 47.

17 Idem, Raison et révolution, p. 366. Les soulignés sont ceux de Marcuse.

L'idée de Raison se trouve désormais éclipsée par l'idée de bonheur. Historiquement, l'idée de Raison [...] imposait le sacrifice de l'individualité au profit d'intérêts universels supérieurs, indépendants des désirs et des tendances «inférieures» des individus [...] Hegel avait nié que le progrès de la Raison puisse avoir quoique ce soit de commun avec le bonheur de l'individu [...] La Raison peut régner en dépit de la criante évidence de la frustration de l'individu [...] Il n'en est pas de même du bonheur [...] Au contraire, l'idée de la réalisation libre et universelle du bonheur individuel indique un matérialisme positif (qui s'oppose à un matérialisme asservissant), c'est-à-dire l'affirmation des satisfactions sensibles de l'homme<sup>18</sup>.

Nous avons voulu citer ce long paragraphe parce qu'il nous indique la couleur de l'hégélianisme de Marcuse. Il s'agit d'un hégélianisme fortement teinté des valeurs et des conceptions marxiennes et freudiennes. Marx a étendu le domaine de la liberté, de l'existence intérieure ou transcendante où l'avait enfouie la philosophie bourgeoise, à l'existence extérieure et à l'ordre social<sup>19</sup>.

Or la société actuelle est loin de l'idéal marxiste. Au nom de la Raison et au nom de l'homme, au nom du bonheur et de la liberté, Marcuse critiquera la société soviétique aussi bien que la société américaine. Il n'est pas de notre propos de reprendre ces critiques. On voudra bien ici se référer à la thèse de Pierre Martin intitulée Herbert Marcuse ou la passion de l'utopie ou aux autres ouvrages consacrés à la critique marcusienne de la société. On notera toutefois pour mieux situer

---

18 Idem, Ibid., p. 341-342. Les soulignés sont de Marcuse.

19 Idem, Autorité et famille, dans Pour une théorie critique de la société, Paris, Denoel, 1971, pp. 122 à 126.

notre étude, que Marcuse reproche aux rationalités soviétique et occidentale "la prééminence des éléments technologiques sur les éléments humanistes"<sup>20</sup>. Ces sociétés ont ritualisé en idéologie les valeurs humanistes, les excluant ainsi de l'existence réelle, alors qu'elles ont fait des valeurs industrielles les valeurs réellement directrices<sup>21</sup>. Dans la société soviétique, l'individu reçoit ostensiblement de l'extérieur des impératifs qui lui sont présentés, non comme des fins en soi, mais comme des étapes vers une fin historique<sup>22</sup>. Dans cette poursuite soviétique d'un but "en avant", Marcuse voit un motif d'espoir.

Il en va tout autrement de la société américaine où les valeurs éthiques ont été inconsciemment introverties. Son efficacité et sa productivité ont hypnotisé la conscience malheureuse et l'ont engourdie dans un présent où elle "se sent bien" malgré tout ce qu'il faudrait y changer. La conscience malheureuse du monde divisé, des espoirs insatisfaits, des promesses trahies, c'était la tension vers des possibilités historiques non encore réalisées d'un monde plus libre et plus humain, c'était la négation de l'immédiateté existante. L'anéantissement de la conscience malheureuse dépouille donc la condition humaine de ses aspirations légitimes en un au-delà de l'état actuel de la société et de la vie. La "désublimation répressive" de la conscience malheureuse, la transforme

---

20 Idem, Le marxisme soviétique, essai d'analyse critique, Paris, Gallimard, 1963, p. 313-315.

21 Idem, Ibid., p. 333.

22 Idem, Socialist Humanism?, dans Socialist Humanism. An International Symposium, Erich Fromm ed., New-York, Doubleday, 1965. p. 96.

en une conscience heureuse "qui croit que le réel est rationnel" et qui se cache à elle-même la contradiction entre l'actuel et le possible<sup>23</sup>. "La conscience est investie par la réification, par la contrainte universelle des choses"<sup>24</sup>. L'endiguement de la conscience malheureuse, c'est la perte de la conscience, la perte de la transcendance. La société close est irrationnelle puisqu'elle ne permet pas le dépassement. Cette société qui enchaîne le dépassement, est contre la Raison et contre l'homme. Cette situation totalitaire qui réduit l'homme à ne vivre que dans une seule dimension, met en péril sa nature d'être essentiellement ouvert et transcendant. "L'homme ne peut devenir homme en restant dans le monde existant"<sup>25</sup> dira Marcuse. Au nom de l'Humain en l'homme, une transformation qualitative de son monde est devenue nécessaire. Marcuse nous engage à une rupture totale, radicale et globale avec la continuité de la répression et de la domination.

Or le système avec lequel l'homme doit rompre se prétend fondé sur la Raison elle-même. L'irrationnel se dit rationnel. Une forme particulière de la Raison, le discours clos qui maîtrise le négatif et en fait un facteur d'affirmation, a enfermé la Raison, et par conséquent l'homme, dans les limites de l'univers des faits. Pour rompre avec la totalité répressive, il faut détruire les limites qu'elle a imposées à la Raison, et rendre à l'homme le pouvoir de la pensée négative.

---

23 Idem, L'Homme unidimensionnel, p. 109. Cf. p. 86.

24 Idem, Ibid., p. 103.

25 Idem, Sommes-nous déjà des hommes?, dans Partisans, no. 28, avril 1966, p. 22.

De là l'importance de susciter chez les individus la conscience de l'aliénation de leur humanité. C'est à la création de ce pôle subjectif d'une situation pré-révolutionnaire que s'attache Marcuse, plutôt qu'au pôle objectif. La situation que relève Marcuse justifie cet intérêt: "Objectivement, « en soi » , les travailleurs constituent toujours, virtuellement, la classe révolutionnaire; subjectivement, « pour soi », ce n'est plus vrai"<sup>26</sup>.

L'effort marcusien pour réveiller la conscience malheureuse, vise à dévoiler la réalité de la contradiction entre le possible et l'actuel, et à révéler l'irréalité fondamentale de la société unidimensionnelle. La recherche de l'authenticité de l'existence et du langage, allie l'imagination à la Raison. Marcuse considère que "le premier critère de la Raison est [...] la défiance envers l'autorité des faits"<sup>27</sup>, et que la fonction de la pensée dialectique consiste "à saper la confiance funeste dans la puissance et le langage des faits"<sup>28</sup>. Puis il note que "la fiction subvertit l'expérience de tous les jours et montre qu'elle est fausse et mutilée"<sup>29</sup>. Dans la même veine qui lie la fiction à la Raison, l'auteur de Eros et civilisation considère que "derrière la fiction réside le savoir"<sup>30</sup>.

---

26 Idem, Vers la libération, p. 28.

27 Idem, Raison et révolution, p. 92.

28 Idem, Note sur la dialectique, p. 44.

29 Idem, L'Homme unidimensionnel, p. 87.

30 Idem, Eros et civilisation, p. 130.

Enfin, Note sur la dialectique tient la poésie pour "le pouvoir «de nier les choses», le pouvoir même que Hegel revendique, paradoxalement, pour toute pensée authentique"<sup>31</sup>. Comme la pensée négative, l'imagination révèle la tension entre l'actuel et le possible. Déjà en 1937, Marcuse écrivait: "Il faut de l'imagination pour rester fidèle dans le présent à ce qui n'est pas encore présent"<sup>32</sup>. Et il ajoutait, ouvrant la voie à une réflexion postérieure sur l'imagination:

En vertu de son pouvoir unique de «voir» un objet sans qu'il soit présent, et de pouvoir faire quelque chose de nouveau en partant des matériaux donnés par la connaissance, la puissance de représentation témoigne d'un fort degré d'indépendance par rapport au donné, et de liberté dans un monde non libre. Elle peut anticiper sur l'avenir en franchissant les données de l'existence<sup>33</sup>.

L'imagination s'affirme alors comme une force qui dégage la conscience des limites du passé et du présent, en lui ouvrant la voie de l'avenir, reliant ainsi la philosophie à l'histoire de l'humanité.

Il semble que l'imagination, "la seule valeur mentale qui demeure dans une très large mesure, libre à l'égard du principe de réalité", c'est-à-dire "de la puissance et du langage des faits"<sup>34</sup>, soit la seule à pouvoir secourir la pensée négative. L'auteur affirme plus explicitement le rôle révolutionnaire de l'imagination lorsqu'il affirme que "la réalité n'est

---

31 Idem, Note sur la dialectique, p. 46.

32 Idem, La philosophie et la théorie critique, dans Culture et société, Paris, Minuit, 1970, p. 168.

33 Idem, Ibid., p. 168.

34 Idem, Eros et civilisation, p. 128.

pas encore « donnée », ce n'est pas celle dont traite le « réalisme ». Il s'agit de la découvrir, de l'imaginer<sup>35</sup>. Alors les révélations de la pensée dialectique apparaissent "comme une libération consciente de ce qui avait été refoulé"<sup>36</sup>. Or, on sait qu'à la suite de Freud, Marcuse considère l'imaginaire comme le domaine du refoulé, ce refoulé auquel la pensée dialectique doit redonner vie.

Marx avait trouvé dans le prolétariat ouvrier, le lieu de la conscience malheureuse. Toutefois l'actualité quotidienne et la sociologie américaine, dont s'inspire Marcuse, ont montré le caractère conservateur de la classe ouvrière. L'ouvrier n'est plus le prolétaire du siècle précédent, il n'est plus le vivant refus de la société. Plutôt, il s'avère être le miroir de celle-ci, et même sa caution.

La grande majorité des travailleurs partage les besoins stabilisateurs et contre-révolutionnaires des classes moyennes, comme le manifeste clairement leur comportement de consommation face aux marchandises matérielles et culturelles, ainsi que leur répulsion émotionnelle à l'égard de l'intelligenstia non-conformiste<sup>37</sup>.

Aussi Marcuse cherche-t-il ailleurs que dans cette masse soumise au principe de rendement, une résistance à la société déshumanisante. Cette force révolutionnaire doit être radicalement irréconciliable avec

---

35 Idem, Vers la libération, p. 56. C'est nous qui soulignons.

36 Idem, Note sur la dialectique, p. 47.

37 Idem, Vers la libération, p. 28.

le principe de rendement et la "sur-répression"<sup>38</sup>. C'est cette force qui poussera l'individu à "faire acte d'opposition totale, non comme représentant d'une classe, mais comme représentant de l'espèce, contre un système qui menace d'anéantir l'espèce"<sup>39</sup>. Cette force libératrice qui a résisté au processus assimilateur de la civilisation, Marcuse la trouve dans une dimension profonde de l'existence humaine, dont les théories hégélienne et marxienne n'ont guère tenu compte. Il s'agit de la dimension biologique au niveau de laquelle se trouvent les pulsions instinctuelles et l'imagination. Marcuse découvrira chez Freud la révélation de cette force. C'est donc dire l'importance de la pensée freudienne dans l'oeuvre de Marcuse.

Avant d'entreprendre l'étude de ce que l'imagination marcussienne doit à Freud, on peut ici exprimer brièvement l'importance qu'une étude de l'imagination revêt pour la pensée marcussienne. "Force motrice de la pensée dialectique"<sup>40</sup>, le pouvoir de la pensée négative représente la possibilité pour l'homme de transcender sa situation actuelle et d'humaniser son univers. Or dans un monde soumis au pouvoir oppressif des faits, l'imagination apparaît à Marcuse comme le dernier lieu de la pensée

---

38 "a) sur-répression: ce sont les restrictions rendues nécessaires par la domination sociale. Il faut la distinguer de la répression fondamentale [nécessaire à la civilisation..]

b) le principe de rendement: c'est la forme spécifique du principe de réalité dans la société moderne".

(H. Marcuse, Eros et civilisation, p. 42).

39 Rudi Dutschke, dans H. Marcuse, La fin de l'utopie, p. 95.

40 Herbert Marcuse, Note sur la dialectique, p. 42.

négative. Aussi l'imagination, par l'idéal d'une vie plus libre et plus heureuse, par l'idéal d'humanité que seule elle porte toujours en son fond, représente l'ultime espoir de sauver l'homme. On voit la place de choix que l'imagination, qui nous apparaît comme le fondement de l'espoir, occupe dans une oeuvre qui se développe en "un gigantesque plaidoyer pour la vie"<sup>41</sup>. Pour nous aussi qui désirons vivre humainement, il importe de connaître, ne fut-ce que théoriquement d'abord, les horizons de cette voie qui s'ouvre "vers la libération, au-delà de l'homme unidimensionnel".

Au début de cette étude du concept marcusien d'imagination, il paraît à propos d'insérer une brève note sur la difficulté de définir l'imagination marcusienne. Pour Marcuse en effet, l'imagination est toute autre chose que la faculté de représentation sensible que le terme d'imagination évoque pour nous<sup>42</sup>. Du point de vue aristotélicien, avec lequel la pensée occidentale est plus familière, ce serait précisément un sens métaphorique que Marcuse accorde au terme d'imagination. A cette difficulté d'établir une définition sur laquelle Marcuse lui-même hésite, s'ajoute le fait qu'il emprunte sa notion d'imagination à des auteurs aussi différents l'un de l'autre que Freud et Kant. Tantôt Marcuse considère l'imagination comme fondamentale, tantôt comme médiatrice,

---

<sup>41</sup> Jean-Michel Palmier, Présentation d'Herbert Marcuse, Paris, Union générale d'Editions, 1968. p. 25.

<sup>42</sup> "L'imagination est l'opération par laquelle nous disons qu'une image se produit en nous et si nous ne donnons pas, en quelque mesure, un sens métaphorique à ce terme, elle n'est qu'une des facultés ou des habitudes grâce auxquelles nous discernons et pouvons être dans la vérité ou dans l'erreur."

(Aristote, De Anima, III, 3, 428a; dans Georges Rodier, Traité de l'âme, Paris, E. Leroux, 1900, p. 167).

et souvent il confond les deux. Les citations suivantes illustreront cette ambiguïté. La première, de nature freudienne, considère l'imagination comme une faculté intellectuelle, mais aussi comme un processus indépendant de la connaissance intellectuelle. Si toutefois l'imagination est un processus mental, son expérience fondamentalement différente de la réalité, la distingue de la connaissance intellectuelle.

"En tant que processus mental indépendant, fondamental, l'imagination a une valeur de vérité propre qui correspond à son expérience propre, celle du dépassement de la réalité humaine antagonique"<sup>43</sup>. Le second texte, d'inspiration kantienne, nous introduit à la valeur pratique de l'imagination. Il indique que cette valeur pratique est liée à la connaissance sensible d'une part, et à la connaissance intellectuelle d'autre part. Cette seconde citation de Marcuse nous présente l'imagination comme un processus de médiation alors que le texte précédent considèrerait l'imagination comme un processus d'appréhension: "l'imagination ne devient productive que si elle opère la médiation entre d'une part la sensibilité et d'autre part, la raison théorique autant que pratique"<sup>44</sup>. On peut toutefois postuler un lien entre ces deux modes de fonctionnement. L'imagination serait un processus d'appréhension, et surtout un processus d'appréhension propre. Elle trouverait dans son processus de médiation entre les concepts intellectuels et les perceptions sensibles, la possibilité d'actualiser sa vérité propre.

---

<sup>43</sup> Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 130.

<sup>44</sup> Idem, Vers la libération, p. 55.

En reliant à ses sources le concept marcusien d'imagination, on tentera de saisir ce qu'il a de particulier dans cette pensée qui se veut révolutionnaire. Pour les besoins de l'analyse on essaiera de distinguer ces sources, bien que Marcuse ne les présente pas en les distinguant clairement les unes des autres, oscillant plutôt des profondeurs de la psychanalyse aux sommets de la philosophie allemande, et se référant aux intermédiaires que peut comporter un tel mouvement de pensée dont nous avons plus haut esquissé la genèse.

## CHAPITRE DEUXIEME

### L'IMAGINATION MARCUSIENNE ET LA PHANTASIE FREUDIENNE

On abordera en premier lieu le pôle freudien de cet univers.

Ce pôle d'abord, parce que c'est là que Marcuse a trouvé la résistance fondamentale qu'il cherchait pour affronter la société close. Sa connaissance de la philosophie allemande lui a ensuite permis de compléter cette notion d'imagination en faisant appel à l'imagination et à l'esthétique kantienne. De Freud, Marcuse retiendra surtout le caractère originel de la "Phantasie". Celle-ci échappe au principe de réalité et <sup>prône</sup> ~~prône~~ une vérité propre, qui est antérieure à la scission de l'homme. Cette vérité c'est celle du principe de plaisir sur lequel Marcuse entend reconstruire une société qui soit vraiment humaine.

Ce processus mental qui échappe au principe de rendement, Freud le décrit ainsi:

Lors de l'introduction du principe de réalité, un mode d'activité de la pensée se trouva laissé à l'écart: il fut dispensé de l'épreuve de la réalité et il demeura subordonné au seul principe de plaisir. C'est l'activité qui consiste à produire des représentations imaginaires (das Phantasieren) qui commence dès le jeu de l'enfant et qui poursuivie plus tard comme rêve éveillé, s'affranchit de la dépendance à l'égard des objets réels<sup>1</sup>.

Marcuse traduit par "imaginaire" et par "imagination" le terme "Phantasie".

On croira bon vérifier cette traduction auprès de spécialistes de la pensée

---

<sup>1</sup> Sigmund Freud, Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique, cité par Marcuse dans Eros et civilisation, p. 128.

freudienne, et voir ce qu'elle implique:

Le terme allemand Phantasie désigne l'imagination. Non pas tant la faculté d'imaginer au sens philosophique du terme (Einbildungskraft) que le monde imaginaire, ses contenus, l'activité créatrice qui l'anime (das Phantasieren). Freud a repris ces différents usages de la langue allemande<sup>2</sup>.

Ce terme "Phantasie" désigne un champ de la conscience ou de la pensée, l'imaginaire. Il désigne aussi l'activité qui l'anime, l'imagination. On peut déjà relever l'ambivalence du terme. Marcuse confond, ou identifie régulièrement la faculté (das Phantasieren) avec le monde qu'elle peuple (Phantasie)<sup>3</sup>. Pour lui les deux vont de pair et c'est toute la réalité désignée par le terme Phantasie, c'est-à-dire le monde imaginaire, ses contenus et l'activité qui l'anime, qui constitue cette puissance fondamentale échappant au principe de réalité. Dans cette puissance et dans son univers, Marcuse comprend tout ce qui chez l'homme s'oppose au principe de réalité et tend à le dépasser. L'imaginaire nous apparaît alors comme la bannière sous laquelle Marcuse rassemble les parias du principe de plaisir, de la liberté à l'égard de la répression, du désir et de la satisfaction non-inhibée<sup>4</sup>.

Sur la bannière opposée, Marcuse inscrit: raison. "Le terme désigne ici cette partie de l'esprit soumise au contrôle du principe de réalité et comprend la partie organisée des facultés végétative, sensible, appétitive"<sup>5</sup>. Cette conception de la raison est évidemment étrangère à

---

2 J. Laplanche et J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1967, p. 152.

3 L'exemple le plus frappant de cet usage se trouve dans Eros et civilisation, pp. 129-130.

4 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 130

5 Idem, Ibid., p. 129, note 2.

la notion hégélienne de la Raison. Alors que la fin de la Raison réside dans la liberté et l'absolue conscience de soi, la raison est source de contrainte et d'obscurité. Cette raison que dénonce Marcuse, entend réaliser l'homme en maîtrisant et en domestiquant le monde extérieur. Cet effort s'étend ensuite à la lutte contre ce qui, en l'homme, n'est pas rationnel<sup>6</sup>. De la sorte, les facultés qui ne sont ni agressives ni dominatrices, les attitudes qui visent la satisfaction plutôt que le progrès, tombent sous l'anathème de la raison. Puisqu'elle dirige l'homme, ce qui va contre les objectifs de la raison doit être vaincu pour réaliser l'homme. Mais s'agira-t-il bien de la réalisation de l'homme? La raison ne poursuivrait-elle pas plutôt le but de sa propre réalisation, et ce au détriment de l'homme qui est à la fois facultés réceptives et facultés productives, passions et intellect? C'est bien ce qui préoccupe Marcuse, et il s'élève contre une telle raison essentiellement répressive. Cette raison laisse de côté trop de facteurs et de valeurs qui appartiennent à la nature de l'homme et à l'humanité<sup>7</sup>.

Il faudra donc garder à l'esprit tout au long de cette étude que ces termes de imagination et de raison ne désignent pas les mêmes réalités dans la psychologie théorique marcusienne et dans la psychologie théorique

---

6 Idem, Ibid., p. 129, note 2.

7 Notons ici encore qu'il ne s'agit pas de la rationalité telle qu'entendue par Hegel.

traditionnelle. On ne transformera évidemment pas la terminologie marcusienne pour l'adapter à celle plus traditionnelle à laquelle nous sommes habitués, mais nous prendrons note de leur différence à l'occasion.

Cette opposition entre imagination et raison correspond à celle décrite dans les Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique, où "Freud oppose au monde intérieur qui tend à la satisfaction par illusion, un monde extérieur imposant progressivement au sujet, par la médiation du système perceptif, le principe de réalité"<sup>8</sup>. D'une opposition analogue entre l'imagination et la réalité, Aristote conclut que "les sensations sont toujours vraies, mais les représentations imaginaires, la plupart du temps fausses"<sup>9</sup>. Marcuse considère l'imagination comme un processus fondamental de l'homme et lui reconnaît "une valeur de vérité propre qui correspond à son expérience propre, celle du dépassement de la réalité humaine antagonique"<sup>10</sup>. Ainsi l'imaginaire, bien que ses productions puissent être illusoire, a pour le sujet une réalité aussi présente et aussi vraie que celle de la raison. Les expériences de l'imaginaire ont une valeur propre et ces expériences ne doivent pas être rejetées sous prétexte qu'elles ne s'accordent pas avec les schèmes établis par la raison. C'est contre un tel pouvoir de la raison, dominateur et

---

8 J. Laplanche et J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, p.152.

9 Aristote, De Anima, III 3, 428a, loc. cit..

10 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 130.

répressif, que s'élève la critique marcusienne.

On a cité Freud au sujet de la valeur originelle de l'imagination, antérieure à la scission du moi. On voudra bien revenir sur ce texte qui nous paraît essentiel à une bonne compréhension de notre sujet. L'imagination y est présentée comme antérieure à la réduction de l'homme au principe de réalité - Freud parle alors de "moi résiduel"<sup>11</sup>. De par son caractère originel et sa résistance, l'imagination porte un droit supérieur à celui de certains processus de pensée qui se sont développés à la suite de l'intrusion du principe de réalité. Cette résistance on doit sans doute l'attribuer à une inaliénabilité radicale, sinon comment l'imagination aurait-elle pu résister à l'intrusion du principe de réalité? Ce texte nous introduit aussi à la dualité des principes essentiels, une rationalité correspondant à chaque principe. Alors que la satisfaction constitue la rationalité du principe du plaisir, la répression est constituante de la rationalité du principe de rendement. Il s'agit donc d'un conflit entre deux types de rationalité, chacune véhiculant sa vérité qui est incompatible avec celle de l'autre. Les termes semblent irréconciliables, surtout du fait que l'imaginaire est laissé en arrière et que la raison domine. Dans cette situation, l'imaginaire devient un simple jeu que la raison doit tolérer parce qu'elle n'a pas encore pu l'extirper du

---

<sup>11</sup> Sigm. Freud, Malaise dans la civilisation, dans La Revue française de psychanalyse, Paris, Denoel et Steele, Tome VII, 1934, p. 696.

sein de l'homme. On croira que la raison et l'instinct ne s'accorderont chez l'homme que lorsqu'ils auront le même but qui tienne compte des aspirations de l'une et de l'autre. Freud note cependant que c'est lorsque le plaisir apparaît non comme l'apaisement d'un besoin, mais "comme lié à des processus (expérience de satisfaction), à des phénomènes (le rêve) dont le caractère déréel est évident" et irréductible, que principe de plaisir et principe de réalité sont le plus radicalement opposés et irréciliables<sup>12</sup>. On peut avancer que le caractère réel d'un besoin essentiel pourrait réduire le fossé entre ces deux forces, de sorte que la raison et l'imagination pourraient oeuvrer de concert pour la satisfaction de besoins réels et essentiels<sup>13</sup>.

Cette opposition entre Phantasie et réalité, qui semble fondamentale dans l'actuelle relation de l'homme au monde, apparaît comme historique à Marcuse. Il suit en cela la thèse marxiste selon laquelle l'homme et sa nature sont historiques. De même la thèse freudienne selon laquelle il y a déjà eu une transformation dans la structure de l'homme lors de l'intrusion du principe de réalité, révèle dans l'homme ce caractère historique. Marx a relativisé et historicisé la négativité hégélienne en la reliant aux conditions historiques concrètes<sup>14</sup>. De la même façon, soit en insistant sur l'historicité que Freud reconnaît à la structure instinctuelle,

---

12 J. Laplanche et J. B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, p. 335.

13 Le chapitre cinquième reviendra sur cette question de besoins réels et essentiels.

14 Cf. Herbert Marcuse, Raison et révolution, p. 363.

Marcuse a relativisé la position freudienne qui "affirme qu'un conflit essentiel entre les deux principes est inévitable"<sup>15</sup>.

Marcuse semble vouloir revenir à la structure instinctuelle originelle où le moi n'est pas divisé . Toutefois, il ne s'agit pas de régresser à une forme primaire, mais de réunifier l'homme en réunissant, dans une même sur-réalité humaine, la Phantasie et la réalité. En d'autres termes, ce retour ne sera pas régressif mais il prendra place à la boucle du cercle quand la situation originaire, d'abord niée, aura été dépassée puis sur-réalisée.

Freud a découvert l'inconscient et sa valeur profonde, mais il ne lui a pas donné le rôle qui lui revenait dans l'édification de l'univers humain. Il a accepté comme irrévocable et nécessaire la domination de la raison. Bien qu'il constate que "le progrès de la civilisation doit être payé par une perte du bonheur"<sup>16</sup> et qu'il affirme qu'une civilisation ne peut réclamer de gains lorsqu'elle accroît les maladies nerveuses<sup>17</sup>, Freud ne s'attache pas à guérir la civilisation. Pour lui, il s'agit là d'un mal nécessaire. Il nous place ainsi en face d'une théorie et d'une pratique contradictoires. En effet, alors que la théorie diagnostique une maladie de la civilisation, c'est l'individu que la pratique traite.

---

15 Idem, Eros et civilisation, p. 121.

16 Sigm. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 757.

17 Idem, Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness (1908), in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, edited by J. Strache, London, 1959, Volume IX, pp. 196 and 204.

La théorie critique que prône Marcuse implique des jugements de valeur. D'abord "elle implique que la vie humaine est digne d'être vécue ou plus exactement qu'elle peut l'être et qu'elle doit être rendue telle"<sup>18</sup>. Elle croit aussi en l'historicité et aux possibilités historiques réelles pour toute société d'améliorer la vie humaine. L'absence de ces présupposés dans l'analyse freudienne contribue à expliquer le pessimisme de Freud face à la nature humaine. Pour Marcuse toutefois, le progrès de la civilisation n'est pas nécessairement lié à la perte du bonheur, bonheur qui "ne réside pas seulement dans le sentiment de satisfaction, mais dans la réalité de la liberté et de la satisfaction"<sup>19</sup>. On pourrait mettre en exergue de l'oeuvre de Marcuse cette phrase de Nietzsche: "Tant que la vie est ascendante bonheur et instincts sont identiques"<sup>20</sup>. La vie ne serait donc plus ascendante quand la raison, au sens péjoratif, brime les instincts et empêche l'homme de s'épanouir.

Ainsi Marcuse élargit le concept freudien du bonheur saisi comme jouissance et satisfaction<sup>21</sup>, en lui ajoutant la dimension de la liberté véhiculée par toute la philosophie allemande. Dans cette nouvelle optique, la répression de l'inconscient, des instincts primaires et de l'imagination, prend une autre dimension. Atténuer le sentiment de culpabilité

---

18 Herbert Marcuse, L'Homme unidimensionnel, p. 16-17.

19 Idem, Eros et civilisation, p. 97.

20 Friedrich Nietzsche, Le crépuscule des idoles, ou comment on philosophie au marteau, Mercure de France, 1899, (Bibliothèque Médiation), p.26.

21 Sigm. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 703.

dû à la répression ne suffit plus. Il faut effacer la réalité-même de la répression. Le premier pas dans cette direction est de reconnaître les droits de l'imagination et des instincts primaires. Comme Nietzsche et les visionnaires, Marcuse n'est pas modeste dans ses réclamations et, si Freud admettait que "le principe de plaisir se transforme sous la pression extérieure en ce principe plus modeste qu'est celui de la réalité"<sup>22</sup>, Marcuse prétend au droit de résurrection et d'ascension de ce principe de plaisir. Ainsi l'exclusion réciproque des principes de plaisir et de réalité qui paraissait nécessaire à Freud, est tenue pour historique par Marcuse qui croit à la possibilité de transformer leur relation. Si "c'est la désillusion de la non-satisfaction qui provoque ce passage du principe de plaisir au principe de réalité", le retour ou l'avènement à la réalité du principe de plaisir passe par la satisfaction<sup>23</sup>. En effet, si la répression a son origine dans la pénurie, un état d'abondance rendrait possible une société non-répressive. La lutte pour l'existence a donné naissance au principe de rendement. La réalisation de l'objectif de ce principe permettra de distribuer la richesse qu'il aura créée. D'où le leitmotiv de la société communiste: à chacun selon ses besoins. Mais de là aussi la réalité répressive de la société soviétique qui doit d'abord créer la richesse qu'elle entend distribuer. Paradoxalement donc,

---

22 Idem, Ibid., p. 704.

23 André Clair, Une philosophie de la nature, p. 52.

le principe de rendement est une condition de possibilité de la réalisation du principe de plaisir. Toutefois le principe de rendement doit être relatif à un but qui le transcende. Tel n'est malheureusement pas le cas de la société unidimensionnelle.

Ces considérations sont inspirées de la conception économique freudienne qui date de 1911. Les études postérieures de Freud ont précisé et relativisé sa pensée. Daté de 1934, Malaise dans la civilisation nous présente l'expérience comme rectifiant la tendance de l'individu à former un moi hédonique qui expulserait au dehors tout ce qui peut devenir source de déplaisir. Par exemple l'expérience nous apprend cette dure vérité:

Il existe maintes choses auxquelles on voudrait ne pas renoncer en tant que sources de plaisir et qui ne sont pourtant pas « moi », mais « objet ». Et maints tourments qu'on veut éviter se révèlent malgré tout comme inséparables du moi, et d'origine interne<sup>24</sup>.

C'est en assimilant pour la première fois le principe de réalité que se constitue notre sentiment actuel du moi. Marcuse relève le caractère accidentel de la division de l'homme, division tenue pour essentielle par Freud et la philosophie traditionnelle, et croit à la possibilité de réunifier l'homme.

La conception marcusienne de l'imagination est toutefois sujette aux critiques soit des psychanalystes, soit des philosophes. M. Jean Laplanche,

---

24 Sigm. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 695.

co-auteur du Vocabulaire de la psychanalyse, souligne la différence entre l'imagination philosophique et la Phantasie freudienne.

La Phantasie freudienne, la fantasmatique inconsciente avec ses lois, ses cycles répétitifs, sa dialectique propre, n'a rien à voir avec cette faculté agile et libre, libératrice qu'est l'imagination schillérienne. Avant d'être libérateur, l'inconscient doit être, s'il est possible, libéré, ce qui n'implique pas d'ailleurs que ses propres contraintes internes puissent jamais être dépassées<sup>25</sup>.

Or, sans sourciller, Marcuse unit les deux, puisque le même terme les désigne, facilitant d'autant son projet. Notons cependant que l'imagination kantienne, aussi bien que la Phantasie freudienne, s'oppose au principe de rendement.

Laplanche souligne aussi l'absence de référence à l'inconscient, qui constitue pourtant la découverte fondamentale de Freud. Or l'inconscient comporte son propre logos, certes plus difficile à déchiffrer mais bien réel cependant. L'exploration de l'inconscient impliquerait "la redécouverte que cette «logique» de l'inconscient n'est rien moins que biologique, même si elle s'avance sous la domination du principe de plaisir<sup>N°26</sup>. Une telle "redécouverte" nous paraît très importante car elle nous permettrait peut-être de découvrir comment l'imagination (Phantasie) parvient à échapper à l'emprise du principe de réalité. C'est là un point que Marcuse passe sous silence même s'il fonde sur lui sa théorie sur les possibilités de

---

25 Jean Laplanche, Notes sur Marcuse et la psychanalyse, dans Marcuse cet inconnu, La Nef, no 36, janvier-mars 1969, p. 129.

26 Idem, Ibid., p. 128.

l'imagination. Cette scotomisation de l'inconscient permet à Marcuse de passer outre à la loi des représentations inconscientes, et de présenter le principe de plaisir comme une entité suffisante alors qu'il n'est rien sans sa contre-partie, le principe de réalité.

La psychanalyse considère aussi que le retour au principe de plaisir ne passe pas seulement par la satisfaction. La réalité n'est pas seulement organisation de la pénurie, comme le voudrait Marcuse, ce qui faciliterait l'approche du problème. Elle est "incapacité de s'aider soi-même, nécessité de passer pour satisfaire ses besoins par la communication, par un détour plus originaire que celui du travail: l'appel à l'autre"<sup>27</sup>. Toutefois, cet autre est soumis au monde du travail et au principe de rendement qui détermine pratiquement toutes ses attitudes<sup>28</sup>. Les premières répressions de l'animal humain ne sont donc pas dues uniquement à la pénurie, mais aussi à l'extériorité de sa nature qu'affirmait déjà la VIème Thèse sur Feuerbach. Le retour au principe de plaisir passe donc par la satisfaction directe automatique, et celle-ci par une transformation des rapports sociaux les plus originels. Il faudra aussi que cette satisfaction tienne compte de l'extériorité de la nature de l'homme et de la situation des instincts au coeur de l'agir humain.

---

27 Idem, Ibid., p. 125.

28 On pourra ici se référer à l'importante étude de Lucien Sève, Marxisme et théorie de la personnalité, Paris, Editions sociales, 1969, surtout les pages 206 et 207.

Enfin, Jean Laplanche reproche à Marcuse de confondre refoulement et répression, comme il confond ailleurs instinct et pulsion.

Le refoulement, concept clinique, n'est pour sa part que dans une relation tout à fait médiate avec la répression du besoin [...]. Freud sur ce point est catégorique: l'insatisfaction du besoin, voire sa répression, est incapable à elle seule d'expliquer le refoulement<sup>29</sup>.

Alors que chez Marx et Marcuse "c'est le facteur social qui réprime la vie instinctuelle de l'individu, dans le refoulement c'est le refoulé qui est le plus intimement imprégné de structures sociales"<sup>30</sup>. Conséquemment, il serait intéressant et capital pour le théoricien de la révolution, d'étudier selon une perspective sociale, le rapport entre le refoulement et la répression, entre le refoulé et l'instance répressive. Une telle étude rejoindrait peut-être la logique de l'inconscient où le refoulant et le refoulé paraissent être, selon la formule héraclitéenne, "un et le même". On peut ici renvoyer à l'étude de Alan W. Watts sur la psychothérapie occidentale et les voies orientales de libération<sup>31</sup>. Lui aussi considère que le refoulant et le refoulé sont intimement, et même dialectiquement liés.

Freud a donc découvert au coeur même de la réalité humaine une dynamique irrationnelle mais tout de même cohérente et, surtout, essentielle.

---

29 Jean Laplanche, Notes sur Marcuse et la psychanalyse, p. 130.

30 Idem, Ibid., p. 131. Les soulignés sont ceux de Laplanche.

31 Alan W. Watts, Psychotherapy, East and West, Ballantine Books, 1969, 1961, p. 220.

C'est vers cette dynamique, qui échappe au principe de réalité, que se tourne Marcuse pour trouver une solution "humaine" à la situation actuelle. Sise en-deça du principe de réalité, cette dynamique est subordonnée au principe de plaisir. Elle détermine un domaine de la pensée qui entretient une vérité étrangère à celle de la raison. Or Marcuse vise la réunification de l'homme, ici de la raison et de l'imagination. Cependant la raison et l'imagination obéissent chacune à des principes différents que Freud tient pour irréconciliables. D'autre part, Marcuse considère comme historique cette opposition entre le principe de plaisir et le principe de réalité. Il est donc possible, en transformant les conditions historiques, de rétablir l'harmonie au sein des facultés de l'homme. Pour ce, il faudra orienter l'effort civilisateur vers le bonheur, la satisfaction, la paix, la liberté. C'est sur un autre volet de cette possibilité libératrice de l'imagination que portera notre prochain chapitre, soit sur le domaine de l'esthétique kantienne.

## CHAPITRE TROISIEME

### L'IMAGINATION MARCUSIENNE ET L'ESTHETIQUE KANTIENNE

Marcuse empruntera à Kant la conception d'une faculté médiatrice entre le plaisir et la raison. Faculté centrale de l'esprit, l'imagination "offre un moyen terme entre le domaine de la nature et celui de la liberté, et relie les facultés inférieures et supérieures, celles de désirer et de connaître"<sup>1</sup>. Cette faculté est constitutive du domaine de l'esthétique où règne l'ordre de la "légalité sans loi" et de la "finalité sans fin". Sa position et son rôle médiateurs entre les deux pôles de l'existence, entre la sensibilité et la morale, devraient établir l'esthétique au centre de l'existence humaine. Or, il n'en est rien, et l'esthétique est considérée comme "non-réaliste". Marcuse trouvera chez Schiller les fondements d'un projet esthétique qui vise à rendre à l'homme sa totalité. Ainsi, dans l'instinct esthétique de jeu, l'homme dépassera les frontières restrictives de l'instinct sensible et de l'instinct formel, et s'affirmera humain.

Dans la philosophie marcusienne, la sensibilité fait partie du domaine de l'imaginaire. Elle relève aussi de la rationalité du principe

---

1 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 154.

de plaisir. Comme la raison eut sa science, la logique, la sensibilité eut aussi sa science: l'esthétique<sup>2</sup>. Originellement en effet, le terme esthétique désignait ce qui appartenait aux sens. Ce n'est que vers le milieu du XVIIIe siècle que l'esthétique apparut comme théorie de la beauté et de l'art. Le sens de l'esthétique comme science de la beauté ne s'est cependant pas établi aux dépens de sa relation à la sensibilité. Chez Kant et Baumgarten la forme esthétique demeure une forme sensible et "le plaisir esthétique [qui inspire cette forme] est encore le plaisir"<sup>3</sup>. De plus, Marcuse note que le terme allemand "Sinnlichkeit" désigne à la fois sensibilité et sensualité. "Ce terme implique la satisfaction instinctuelle (surtout sexuelle), la perception sensible et sa représentation (la sensation)"<sup>4</sup>. Et il ajoute, résumant un texte de Baumgarten qu'il désigne comme le père de l'esthétique moderne, que ce terme "Sinnlichkeit" désigne aussi bien les sensations inférieures que les affections supérieures. C'est avec Kant que se poursuit l'histoire de l'esthétique moderne. Marcuse lui-même note la complexité éminente de la philosophie esthétique de Kant. Nous ne ferons donc, nous aussi, que souligner le rôle central que la Critique de la faculté de juger accorde à la fonction esthétique.

---

2 Historiquement, la logique fut la science de la compréhension conceptuelle, et c'est sur ce plan que Marcuse y réfère l'esthétique. On se croira autorisé, après les observations de L'Homme unidimensionnel, à désigner la logique comme la science de la raison entendue dans son sens péjoratif de faculté dominante et répressive. A cette science de la raison s'oppose l'esthétique, science de la sensibilité et de l'imagination.

3 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 163.

4 Idem, Ibid., p. 161.

Kant divise la philosophie "en deux parties tout à fait distinctes suivant deux principes, la philosophie théorique comme philosophie de la nature et la philosophie pratique comme philosophie morale"<sup>5</sup>. Chacun de ces domaines de l'expérience humaine a sa propre législation, sa propre rationalité. L'une est du ressort de l'entendement qui connaît la nécessité, alors que l'autre est du ressort de la raison qui légifère le domaine de la liberté. Pour que l'homme se réalise librement dans l'ordre de la nécessité, il faut que ces deux domaines puissent aller de pair malgré l'abîme qui les sépare. Et ici nous laisserons la plume de Kant nous présenter une page que nous tenons pour essentielle à la compréhension du rôle qu'il accorde à l'imagination.

Bien qu'un incommensurable abîme se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible, et le domaine du concept de liberté, le supra-sensible, de telle sorte que du premier au second (donc au moyen de l'usage théorique de la raison) aucun passage n'est possible, tout comme s'il s'agissait de mondes différents [appartenant néanmoins à la même expérience humaine], le premier ne devant avoir aucune influence sur le second, - néanmoins ce dernier doit avoir une influence sur celui-là, je veux dire le concept de liberté doit rendre réel dans le monde sensible la fin imposée par ses lois; et la nature doit être pensée de telle manière que la légalité de sa forme s'accorde tout au moins avec la possibilité des fins qui doivent être réalisées en elle d'après les lois de la liberté<sup>6</sup>.

Ce qui importe à Kant, c'est de découvrir un lien du supra-sensible au sensible. Toutefois ce lien n'est pas unidirectionnel. Etabli à partir de la raison pratique, il va aussi bien du sensible au supra-sensible que

---

<sup>5</sup> Emmanuel Kant, Critique de la faculté de juger, Paris, Vrin, 1965, p. 21. Les soulignés sont ceux de Kant.

<sup>6</sup> Idem, Ibid., p. 25.

du domaine de la liberté au domaine de la nature. La partie de la philosophie qui traite du lien entre ces deux domaines, lien entre l'universel et le particulier, lien qui apparaît comme la source de la communication, est exposé dans la Critique de la faculté de juger. Saisie comme "le médiateur grâce auquel la nature devient capable de liberté, la nécessité d'autonomie", l'imagination, qui rend possible tous les autres liens, y occupe le premier plan<sup>7</sup>.

C'est grâce à la sensation de plaisir et de peine que la faculté de juger, l'imagination, sert de médiatrice entre d'une part la raison théorique, qui fournit les principes a priori de la connaissance comme conformité à la loi, et d'autre part la raison pratique, qui fournit les principes a priori du désir comme recherche du but final<sup>8</sup>. Cette faculté de juger est appliquée dans l'art ou coïncident finalité et forme. L'imagination, qui est la faculté de l'esthétique, rassemble en elle et inspire

7 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 155.

8 Emmanuel Kant, Critique de la faculté de juger, p. 42. C'est au moyen du tableau suivant que Kant exprime cette idée:

FACULTES DE L'AME DANS LEUR ENSEMBLE	FACULTES DE CONNAISSANCE	PRINCIPES a priori	APPLICATION
Facultés de connaître. .....	Entendement. .....	Conformité à la loi. .....	Nature. .....
Sentiment de plaisir et de peine. .....	Faculté de juger. .....	Finalité. .....	Art. .....
Faculté de désirer.	Raison.	But final.	Liberté.

cette coïncidence de la forme, qui tient au règne de la nécessité, avec la finalité, qui tient au règne de la liberté. L'esthétique est le domaine de la beauté où se réalisent pleinement les ordres de la "finalité sans fin" et de la "légalité sans loi". Nature et liberté, sensualité et raison, y sont liées en ce que, dans l'attitude esthétique, l'objet est donné dans une expérience différente de l'expérience quotidienne, ou même de l'expérience scientifique. Il n'apparaît pas au sujet en fonction de l'utilité ou de la finalité que celui-ci y verrait, mais "comme libre de toutes relations et propriétés de ce genre, comme étant librement lui-même" dans le jeu libre de ses potentialités libérées<sup>9</sup>. La satisfaction non-répressive de ce jeu est considérée comme le caractère commun du règne de la liberté et du règne de la beauté constituée dans une libre synthèse propre à l'imagination. Dans une telle expérience dont l'imagination, au sens le plus large, s'avère constituante, l'objet EST. L'être ne traîne pas avec lui de qualificatifs externes ou internes. L'être est. Il est pleinement, librement.

Chez Kant l'esthétique n'est plus limitée à être la science de la sensibilité ou de la beauté. L'imagination, faculté esthétique, se voit promue au rang de faculté centrale de l'esprit. C'est cette faculté qui permet à la liberté de s'exercer dans le domaine de la nécessité.

---

9 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 157.

Cet exercice de la liberté dans le domaine de la nécessité nous paraît caractéristique de l'être humain. De là l'importance de l'esthétique qui est la possibilité de cet exercice. Alors que selon la philosophie aristotélicienne, l'imagination reproduit le réel, en le déformant souvent, la philosophie kantienne considère que l'imagination contribue à produire le réel. L'imagination peut donc aussi contribuer à transformer le réel. Par là, elle est source de praxis. Fonction de synthèse, l'imagination lie le divers de l'intuition sensible et prépare la synthèse de l'entendement. Sans être faculté de concepts, elle est cependant indispensable à la réalité et à la réalisation de l'entendement. Sans l'imagination en effet,

(...) aucune représentation, aucune des pensées susdites, pas même les représentations fondamentales les plus pures et toutes premières de l'espace et du temps ne pourraient se produire.<sup>10</sup>

L'imagination s'affirme donc comme "un pouvoir de déterminer la sensibilité a priori"<sup>11</sup>.

On voit par ces textes que l'imagination kantienne se situe loin au-delà de la faculté représentatrice, au-delà même de l'imagination créatrice. La tradition présente l'imagination comme la "fonction par laquelle la conscience perçoit en image un objet sensible absent" - imagination reproductrice- , ou comme la "fonction par laquelle

---

10 Emmanuel Kant, La raison pure, Extraits de la Critique, choisis et présentés par Florence Khodoss, P.U.F., 1966, pp. 114-115.

11 Idem, Ibid., p. 130.

l'esprit forme des synthèses nouvelles et originales avec les images provenant de l'expérience sensible" - imagination créatrice - 12.

Toutefois, Kant y voit plus fondamentalement encore la condition de possibilité des premières images et des premières sensations. Plutôt que de tenter d'énumérer les possibilités de l'imagination et ses effets, on insistera sur la puissance même qui en constitue l'essence. L'imagination, possible de possibilité de tous les autres possibles, nous paraît être pure puissance dans l'ordre du possible. Pure puissance certes, mais non pas pure abstraction, puisqu'elle se réalise dans l'homme qui en est le garant au sein de l'univers réel et possible.

Heidegger, auquel se réfère aussi Marcuse, radicalisera les positions de Kant<sup>13</sup>. Alors que celui-ci considère l'imagination comme la condition de possibilité des premières images, Heidegger la tiendra pour ce qu'il y a de plus fondamental en l'homme. De médiation nécessaire entre la sensibilité et la raison, l'imagination devient leur source commune, "la racine des deux souches"<sup>14</sup>. Dans l'anthropologie heideggerienne, ce sont la sensibilité et la raison qui font partie de l'imagination. Les relations qu'avaient établies Kant sont inversées. La raison nous apparaît alors comme le fruit de cette force originelle et plus radicale qu'est

---

12 Régis Jolivet, Vocabulaire de la philosophie, Lyon, Emmanuel Vitte, 1966, p. 102.

13 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 156, note 3.

14 Martin Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, Paris, Gallimard, p. 195; cf. aussi les paragraphes 27 à 31.

l'imagination. En effet, l'imagination qui voit les possibles et souvent les crée, nous apparaît comme la condition qui rend possible l'intelligence et la liberté. Et puisque Marcuse paraît fixé sur l'imgo de la Mère Bonne<sup>15</sup>, l'imagination, qu'il considère à la suite de Jung comme la "mère de toutes les possibilités"<sup>16</sup>, pourra nous apparaître comme cette mère que persécute un fils ingrat, la raison.

Toutefois, malgré le rôle primordial de l'imagination et la place centrale de l'esthétique, la valeur de vérité de l'esthétique est rejetée de l'existence quotidienne. En effet la raison, le terme désignant toujours les processus soumis au principe de rendement répressif, règne dans l'existence quotidienne. Or l'esthétique s'oppose radicalement à la prédominance de la raison:

(...) ce n'est pas la raison, mais la sensibilité (Sinnlichkeit) qui est constitutive de la vérité ou de la fausseté de l'esthétique: ce que la sensibilité reconnaît, ou peut reconnaître comme vrai, l'esthétique peut le représenter comme vrai, même si la raison le rejette comme non-vrai<sup>17</sup>.

Comme l'imaginaire donc, l'esthétique a une valeur de vérité propre qui toutefois "n'engage pas ordinairement l'expérience humaine"<sup>18</sup>. Comme les images de la Phantasie, l'esthétique est reléguée dans un espace et

---

15 Gérard Mendel, La crise des générations, étude sociopsychanalytique, Paris, Payot, 1969, pp. 84 et 99; cet auteur considère que "le Grand Refus marcusien est un refus de tout le père et un refus de toute la mère à l'exception de l'imgo archaïque bonne"; il ajoute enfin que Narcisse et Orphée se réfèrent à la nostalgie d'un impossible retour dans le corps maternel.

16 C.G. Jung, cité par Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 134.

17 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 161. L'auteur reprend un texte tiré de Baungarten, Aesthetik.

18 Idem, Ibid., p. 163.

un temps propres, irréels par rapport à la vie quotidienne. Cette place et ce rôle marginaux ne suffisent pas à l'esthétique. Elle ne se limite pas à être une force oppositionnelle. Puisqu'elle entretient un rapport essentiel d'affinité avec la liberté, l'esthétique,

(...) sous sa forme politique et existentielle, non-sublimée, [...] pourrait devenir une gesellschaftliche Produktivkraft: partie intégrante de la technique de production et horizon de développement pour les besoins matériels et intellectuels<sup>19</sup>.

Schiller semble avoir bien saisi ce problème et Marcuse réfère à ses Lettres sur l'éducation esthétique. Face à la condition inhumaine de l'homme séparé de la beauté, "condition nécessaire de l'humanité"<sup>20</sup>, Schiller développe, à la lumière du concept d'aliénation dévoilé par Hegel, les implications de l'esthétique kantienne. Si Freud identifie culture et culture répressive, Schiller croit à la possibilité d'une culture esthétique non-répressive. Pour ce, il convient d'abord de "supprimer la sublimation de la fonction esthétique" afin de redonner à la sensibilité sa place dans l'organisation de l'existence humaine<sup>21</sup>. La fonction esthétique est alors envisagée comme contenant la possibilité d'un nouveau principe de réalité fondé sur la vérité de la sensibilité, non moins fondamentale que celle de la raison<sup>22</sup>. L'état esthétique recherché englobe et dépasse à la fois la sensibilité et la raison. Il est le faite de ces deux domaines que Schiller désigne comme le domaine

---

19 Idem, Vers la libération, p. 41.

20 Schiller, Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 155.

21 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 163.

22 Schiller n'emploie pas le terme "principe de réalité", mais nous croyons pouvoir par anticipation l'accoler à ce développement de la pensée schilérienne; de fait cette initiative est de Marcuse, Eros et civilisation, p. 159.

de l'instinct sensible et celui de l'instinct formel.

L'instinct sensible, nous dit la douzième lettre, est celui qui a sa source dans notre existence physique. Son rôle est d'insérer l'homme dans les limites du temps et de le transformer en la réalité qui remplit le temps. L'instinct formel procède de l'existence absolue, ou de la nature humaine raisonnable. Il tend à rendre l'homme libre, à introduire l'harmonie dans la diversité de ses manifestations. Mais dans sa lutte pour la liberté, dans la mise en oeuvre des moyens pour y arriver, l'homme a oublié le but recherché, et l'instinct formel d'unification et d'homogénéité empiète sur l'instinct sensible. D'autre part, si l'homme se laisse aller à son instinct sensible, celui-ci dominera l'autre et ici encore, l'homme ne sera que néant<sup>23</sup>. Il ne réalisera pas son concept.

Ces deux domaines qui se limitent l'un par l'autre et semblent s'exclure, sont cependant coiffés par un troisième qui les accorde. L'instinct de jeu est la forme vivante qui, jouant avec la beauté, unit l'instinct sensible à l'instinct formel. "Par la beauté l'homme sensible est conduit à la forme et à la pensée, par la beauté l'homme spirituel est ramené à la matière et rendu au monde des sens"<sup>24</sup>. La beauté - on peut rapprocher le rôle médiateur que lui reconnaît Schiller de celui

---

<sup>23</sup> Schiller, Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, Lettre XIII.

<sup>24</sup> Idem, Ibid., p. 229.

que lui accordait Le Banquet de Platon - est à la fois "forme parce que nous la contemplons, mais en même temps elle est vie parce que nous la sentons. En bref, elle est à la fois notre état et notre acte"<sup>25</sup>. La forme esthétique exprime l'harmonie refoulée de la sensibilité et de la raison. L'homme est ainsi réuni et la beauté, l'expérience de la beauté, est la seule à pouvoir nous prouver que "l'activité n'est nullement exclue par la passivité, la matière par la forme, la limitation par l'infini"<sup>26</sup>.

Cet ordre que décrit Schiller, n'est pas encore l'ordre esthétique; il n'est qu'une étape vers celui-ci. L'éducation esthétique a pour but de fonder la morale sur le terrain du sensible, et de réconcilier les lois de la raison avec les intérêts des sens, en veillant toutefois à respecter l'intégrité de l'une et de l'autre. C'est le rôle de l'instinct de jeu que d'établir l'ordre esthétique, ordre de finalité sans fin (beauté) et de légalité sans loi (liberté), ordre donc non-répressif.

Marcuse considère que "le jeu libre des potentialités libérées de l'homme et de la nature"<sup>27</sup> postule un autre principe de réalité situé au-delà de la nécessité et du besoin, au-delà même du temps dans la mesure où celui-ci détruit la satisfaction durable. "L'ordre n'est

---

25 Idem, Ibid., p. 313.

26 Idem, Ibid., p. 313.

27 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 157.

liberté que s'il est fondé sur la libre satisfaction des individus et soutenu par cette satisfaction"<sup>28</sup>. Marcuse note bien que la nécessité, le besoin et le temps sont la réalité. La liberté se situerait donc dans un au-delà de la réalité, dans un état où l'homme, libéré du besoin et de la nécessité, pourrait jouer. Non pas jouer avec quelque chose, mais s'affirmer comme un être jouant plutôt que comme un être pensant. Ce nouveau principe régisseur de l'ordre esthétique, demande une "auto-sublimation de la sensibilité" et une "dé-sublimation de la raison oppressive"<sup>29</sup>. Quand les manifestations civilisées de la sensibilité tiendront plus de place dans l'organisation de l'existence, et quand les manifestations de la raison en occuperont moins, les antagonistes pourront se réconcilier. C'est dans la beauté et la paix qu'ils se rejoignent librement et s'harmonisent humainement. Or la beauté relève de l'imaginaire, et Marcuse ajoute: "En tant qu'objet du désir, le Beau relève du domaine des instincts primaires Eros et Thanatos"<sup>30</sup>.

Rassemblant les éléments principaux du projet esthétique qui vise à réconcilier la sensualité et la raison, Marcuse constate qu'ils "sont pratiquement identiques à ceux d'une réconciliation du principe de plaisir et du principe de réalité"<sup>31</sup>. L'imaginaire freudien porte la

---

28 Idem, Ibid., p. 168.

29 Idem, Ibid., p. 169. Par auto-sublimation de la sensibilité ou par « sublimation non-répressive », Marcuse entend "que les pulsions sexuelles, sans rien perdre de leur énergie érotique, dépassent leur objet immédiat et érotisent les relations non-érotiques et anti-érotiques entre les individus, et entre eux et leur milieu". (Eros et civilisation, p. 17).

30 Idem, Vers la libération, p. 41.

31 Idem, Eros et civilisation, p. 170.

même vision que l'univers l'esthétique: "c'est la vision d'un ordre non-répressif dans lequel le monde subjectif et le monde objectif, l'homme et la nature, s'harmonisent" dans un état de liberté et de beauté<sup>32</sup>.

Les pages précédentes nous permettent d'avancer que, dans la pensée marcusienne, le domaine de l'imaginaire et le domaine de l'esthétique coïncident pratiquement. Cette coïncidence ressort aussi de l'histoire du terme esthétique que Marcuse a esquissée plus haut. Cette histoire révèle "le lien interne entre plaisir, sensibilité [sensualité], beauté, vérité, art et liberté"<sup>33</sup>. Ce domaine a une valeur de vérité propre, celle des sens, de la satisfaction et de la liberté, qui est étrangère à la vérité de la raison. Cette vérité détermine une rationalité du plaisir face à la rationalité du rendement déterminée par la raison répressive. Toutefois cette coïncidence n'est pas totale car l'esthétique paraît moins radicalement opposée à la raison que l'imaginaire. L'esthétique en effet permet aux facultés sensibles "inférieures" et aux facultés rationnelles "supérieures" de se réconcilier dans un univers non répressif. L'imagination occupe encore un rôle de premier plan dans la construction de cet univers, Marcuse considère qu'elle en est une force motrice<sup>34</sup>. L'imaginaire tient un rôle

---

32 Idem, Ibid., p. 170.

33 Idem, Eros et civilisation, p. 153.

34 Idem, Vers la libération, p. 46.

constitutif aussi bien dans le jeu que dans la jouissance. Quant à l'imagination esthétique, elle est à la fois réceptive et créatrice, appartenant donc aux facultés inférieures comme aux facultés supérieures.

On a déjà mentionné au chapitre précédent le reproche que Laplanche adresse à Marcuse concernant l'emploi du terme "principe de plaisir" hors du contexte de la pratique psychanalytique. Une telle extrapolation conduit Marcuse à ramener l'opposition psychanalytique entre principe de plaisir et principe de réalité, à l'opposition philosophique entre sensibilité et raison. Si la théorie psychanalytique tient en opposition irréductible ces domaines de l'expérience humaine, la théorie philosophique, par le recours à l'imagination kantienne, réconcilie aisément raison et sensibilité. Se fondant sur cette possibilité philosophique et sur la conception marxiste de l'homme historique, Marcuse prétend à la réconciliation du principe de réalité et du principe de plaisir. Il rejette, comme le reflet d'un univers bourgeois, la position pessimiste de Freud. Cependant Jean Laplanche voit dans la pratique psychanalytique qui manque à Marcuse, la base du pessimisme freudien et croit ce pessimisme justifié.

Marcuse a retenu l'originalité radicale de l'imagination freudienne, antérieure à la scission du moi entre principe de plaisir et principe de réalité, d'où sa valeur de vérité. Marcuse a aussi trouvé dans la Phantasie la résistance fondamentale au règne du principe de réalité

répressif. A ces caractères freudiens, Marcuse a ajouté les données de Kant concernant le rôle essentiel de l'imagination dans l'esprit humain. Médiation nécessaire entre les facultés rationnelles et les besoins sensibles, l'imagination kantienne est aussi la condition de possibilité de l'appréhension de la réalité. Enfin l'imagination est, chez Kant, la faculté de l'esthétique, ordre de la finalité sans fin et de la légalité sans loi. Cet ordre porte aussi une valeur de vérité propre qui n'est pas sans lien avec celle de l'imaginaire freudien. Cependant Kant ne portait pas l'esthétique au centre de l'existence, et Marcuse doit recourir à la tentative de Schiller. Celle-ci vise à redonner à la sensibilité sa place dans l'organisation de la vie, de façon à édifier, en collaboration avec la raison "désublimée", l'état esthétique situé au-delà de la nécessité et du besoin. L'instinct de jeu, "dénominateur commun de deux processus et des deux principes mentaux opposés", détermine cet état esthétique humain<sup>35</sup>.

La conception marcusienne de l'imagination se constitue donc à partir de plusieurs niveaux d'explication de l'expérience humaine. Bien que le lien entre les éléments ainsi rassemblés manque souvent de rigueur, on saura considérer comme valable ce procédé d'emprunt. Celui-ci est d'autant plus justifiable que les différentes approches

---

35 Idem, Eros et civilisation, p. 170.

auxquelles puise Marcuse aspirent toutes au même but, soit la réalisation de l'homme total, sensibilité et intellect, par l'actualisation de l'imagination.

La psychologie, surtout la psychanalyse, reconnaît l'imagination comme un processus fondamental qui a sa vérité propre. La philosophie de l'imagination demande qu'on accorde à l'imagination la place qui lui revient dans l'élaboration de l'homme. Toutes deux considèrent que c'est par l'imagination que seront réunies la sensibilité et la raison de façon à réaliser, dans une esthétique établie au centre de l'existence, cet homme total auquel aspire la critique marxienne. La réunification de l'homme demande que la sensibilité soit revalorisée face à la raison, de façon qu'elle puisse être satisfaite. Ainsi les facultés réceptives «inférieures» seront considérées sur le même plan que les facultés actives et discursives «supérieures». Enfin Marcuse emprunte au mythe et à l'art une vision sur-réelle qui corrobore celle de la pensée dialectique.

En liant ces différentes approches et en les interprétant globalement, Marcuse fait oeuvre de penseur et ouvre une nouvelle voie à la réflexion et à l'action. Toutefois il ne s'engage pas lui-même sur la voie de l'action. Il laisse à d'autres, plus jeunes et plus entreprenants, donc vraisemblablement plus aptes, la tâche de mener à bien l'éthos révolutionnaire esthétique. On ne trouvera donc pas chez Marcuse de programme révolutionnaire car il considère que "pour développer

un programme révolutionnaire, quelqu'un doit être capable de l'implanter activement<sup>36</sup>. Il choisit donc de ne participer au combat que par ses paroles et ses idées<sup>37</sup>, justifiant ainsi sa position:

Réveiller et organiser la solidarité en tant que besoin biologique de se tenir ensemble contre la brutalité et l'exploitation inhumaine, telle est la tâche. Elle commence par l'éducation de la conscience, du regard et du sentiment qui saisissent ce qui advient: le crime contre l'humanité. La justification du travail intellectuel réside dans cette tâche, et aujourd'hui le travail intellectuel a besoin d'être justifié<sup>38</sup>.

Notre prochain chapitre s'intéressera donc à cette tâche que poursuivent la pensée négative et l'imagination. On tentera d'y saisir le lien entre l'imagination et la pensée négative, toutes deux orientées au réveil de la conscience malheureuse.

---

36 Idem, Los Angeles Time, 27/7/1969, p. 13.

37 Idem, L'Express, 23-29/9/1968, p. 54.

38 Idem, L'homme unidimensionnel, Préface à l'édition française, (1967), p. 13.

## CHAPITRE QUATRIEME

### LA NATURE CRITIQUE DE L'IMAGINATION MARCUSIENNE

L'approche marcusienne de l'imagination met de l'avant le rôle critique de celle-ci. En cela l'auteur est redevable à Hegel qui eut une influence déterminante sur sa pensée; ainsi c'est à la lumière de la pensée dialectique que Marcuse lit et interprète les oeuvres de Kant et de Freud. Ce chapitre s'arrêtera au lien que la notion marcusienne d'imagination entretient avec la pensée dialectique, plus particulièrement avec la pensée négative. On traitera donc du rôle critique de l'imagination, et de l'utopie qu'elle porte avec elle.

Le langage de l'imagination fut toujours considéré comme marginal, surtout "dans la mesure où la philosophie a accepté les règles et les valeurs du principe de réalité"<sup>1</sup>. Ce langage a trouvé place dans l'art et dans l'esthétique, mais celle-ci a toujours été considérée comme un à-côté de la philosophie. Nous croyons cependant que l'imagination a toujours porté la philosophie, surtout la philosophie transcendantale et la philosophie dialectique. Cependant la philosophie, surtout

---

1 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 162. Cette affirmation semble osée. Elle réduit considérablement le champ et la portée de la philosophie antérieure. Elle renferme cependant une large part de vérité en ce que la philosophie, que d'aucuns voudraient voir ramenée à la logique positiviste, fut souvent le véhicule et l'expression d'une rationalité répressive.

depuis qu'elle se veut science, a tenu dans l'ombre le rôle de l'imagination.

Une pensée axée sur l'imagination considérera la critique de la réalité et la recherche de la liberté dans l'ordre de la nécessité, comme des produits de l'imagination. Un autre point de vue, tout aussi valable, tiendra l'imagination pour un instrument de la pensée dialectique. Un esprit freudien ou marxien préférera probablement la première position qui part de "bases vérifiables par voie purement empirique, c'est-à-dire les individus réels, leur action et leurs conditions d'existence matérielles"<sup>2</sup>. Pour ces esprits, "la Raison ne suffit pas. Et cela vient de ce que la Raison ne s'articule pas, par elle-même, sur le réel concret"<sup>3</sup>. La critique sociale se distingue de tout transcendantalisme spirituel en ce qu'elle part de l'insatisfaction réelle des hommes, et en "dénonce la raison cachée [...] à partir de la manière dont les hommes l'éprouvent réellement, montrant qu'ils sont contraints de satisfaire leurs désirs sur un mode contradictoire dans une société commandée par la répression"<sup>4</sup>.

Face à l'insuffisance pratique de la Raison, l'imagination affirme sa réalité concrète. Elle poursuit l'oeuvre de la Raison en cherchant à dépasser la "forme historique particulière que la Raison a atteinte"<sup>5</sup>.

---

2 Marx, Engels, L'idéologie allemande, p. 24.

3 André Nicolas, Herbert Marcuse..., p. 125. Pour d'autres, la Raison ne suffit pas parce que, foncièrement analytique, elle déchiquette le réel.

4 Robert Castel, Présentation, Raison et révolution, p. 27.

5 Herbert Marcuse, Note sur la dialectique, p. 48.

"Entre le commencement et la fin [de la réalisation de l'être], il y a le développement de la raison en tant que logique de la domination"<sup>6</sup>, considère Marcuse. Il est donc temps de dépasser le Logos établi qui arrête la transformation qu'il a lui-même promise. Selon Marcuse, "le « renversement » matérialiste de Hegel par Marx"<sup>7</sup> constituait un premier pas dans la voie du dépassement du Logos établi. Le recours à la puissance et aux possibilités de l'imagination en vue de transformer la forme établie de la Raison, marquerait une autre étape dans cette direction.

Bien que Marcuse considère la pensée négative et l'imagination comme des facultés mentales parentes, Eros et Civilisation, dont la thématique est axée sur l'imagination, accorde un domaine plus vaste à celle-ci qu'à la pensée négative. L'érotique, l'esthétique, et la pensée négative, de même que la mémoire, le désir et la sexualité y sont tenus pour des champs de l'imagination. Les relations fondamentales de ces champs entre eux et leur possibilité d'être réalisés par une praxis, constituent la puissance de l'imagination.

Ainsi le désir alimente l'imagination et la pensée négative. Il vise en effet "sa métamorphose en un monde, c'est-à-dire la transformation d'un monde en un nouveau mode d'être"<sup>8</sup>. Or derrière le désir, et toujours à

---

6 Idem, Eros et civilisation, p. 109.

7 Idem, Note sur la dialectique, p. 48.

8 Henri Lefebvre, Eros et Logos, dans Marcuse cet inconnu, p. 64.

l'intérieur du vaste domaine de l'imagination, se trouve la sexualité. Selon Freud, "elle fournit la source originelle du bonheur et de la liberté, et en même temps la raison de leurs restrictions nécessaires dans la civilisation"<sup>9</sup>. Marcuse insiste sur ce lien que Freud a dévoilé "entre la liberté et le bonheur humain d'une part et la sexualité d'autre part"<sup>10</sup>. Ce lien est essentiel, il sous-tend toute l'entreprise marcusienne. Pour lui en effet, la liberté "dissociée de la satisfaction devient liberté malheureuse. Elle apparaît comme un fardeau"<sup>11</sup>. Dans l'affirmative de ce lien, la théorie freudienne se pose comme théorie critique, "contradictoire avec le transcendantalisme spirituel: la notion de bonheur et de la liberté chez Freud est éminemment critique dans la mesure où elle est matérialiste, dans la mesure ou elle s'élève contre la spiritualisation du besoin"<sup>12</sup>.

Cette insistance sur le lien entre la liberté et la sexualité porte l'affirmation implicite du lien entre la pensée négative, qui est la voie vers la liberté et la réalisation humaine, et la sexualité. C'est de la sexualité, ou de l'Eros, que le désir tire son sens et sa profondeur.

---

9 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 231.

10 Idem, Ibid., p. 231.

11 Idem, La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, dans Culture et société, p. 357.

12 Idem, Eros et civilisation, p. 235.

En effet, la sexualité est "protestation contre ce qui sépare le désir de l'accomplissement, orientation vers ce qui comble le manque, refus de l'absence, aspiration à la plénitude et à l'apaisement"<sup>13</sup>. De ces quatre traits, le premier correspond à la protestation de la pensée négative devant la contradiction entre les possibilités de la libération et la réalité de la répression. Le second correspond au désir de surmonter la négation. Le troisième, le "refus de l'absence", a été le sujet de l'exposé de Note sur la dialectique et a déjà suscité un rapprochement entre la dialectique et le langage poétique<sup>14</sup>. Enfin le dernier de ces traits constitue un appel et une attente de la forme la plus haute de la raison qui est plénitude et paix<sup>15</sup>. A la suite de ces correspondances que nous n'avons que notées, on peut mieux discerner le lien qui unit profondément l'imagination et la pensée dialectique. L'imagination manifeste son rôle dialectique quand le désir qui l'anime évoque des formes de la liberté et du bonheur humain qui

(...) tendent à libérer la réalité historique. C'est dans son refus d'accepter comme définitives les limitations imposées à la liberté et au bonheur par le principe de réalité, dans son refus d'oublier ce qui peut être que réside la fonction critique de l'imagination<sup>16</sup>.

---

13 Henri Lefebvre, Eros et Logos, p. 63.

14 Herbert Marcuse, Note sur la dialectique, p. 45-46.

15 Idem, Eros et civilisation, p. 107.

16 Idem, Ibid., p. 134-135.

Ce refus dévoile les contradictions de la réalité existante et il présente des alternatives à la conscience qu'il réveille. Ce pouvoir et ce droit "de définir et de projeter des idées et des modes de l'Etre qui sont au-delà et contre ceux établis par la réalité dominante"<sup>17</sup>, sont reconnus comme le pouvoir et le droit que la philosophie attache à la transcendance de la Raison. Marcuse précise cependant que les projets et les alternatives de l'imagination sont "«au-delà» de la réalité empirique, non dans quelque sens métaphysique, mais dans un sens historique"<sup>18</sup>. Ce souci de la réalité historique nous enjoint de ne pas confondre ou identifier l'imagination et la pensée dialectique. Alors que l'imagination se permet de projeter des images extravagantes ou des fantasmagories, la pensée dialectique a toujours en vue des possibilités réelles historiques. La pensée dialectique dévoile des réalités possibles que la raison répressive a intérêt à garder enfouies. Elle dévoile des possibilités reliées à l'Etre vrai: "la pensée dialectique part de l'expérience que le monde n'est pas libre: l'homme et la nature existent dans des conditions d'aliénation, ils existent comme autres qu'ils ne sont"<sup>19</sup>. "Autres qu'ils ne sont", aliénés, en fonction

---

17 Idem, On Science and Phenomenology, dans Boston Studies in the Philosophy of Science, vol II, New York, Humanities Press, 1965, p. 283.

18 Idem, Ibid., p. 283.

19 Idem, Note sur la dialectique, p. 43.

de ce que cette faculté mentale qui voit autre chose que la réalité donnée, saisit comme l'Être vrai. La dialectique "est-devrait être" mesure la réalité immédiate à une réalité supérieure, révélée ou saisie par l'imagination et la pensée dialectique.

C'est cette évaluation de la réalité immédiate qui pousse Marcuse à écrire à la suite de Ernest Bloch: "ce qui est ne peut pas être vrai"<sup>20</sup>. Cette affirmation semble d'abord issue d'un idéalisme choquant. Pour l'apprécier, il faudra la considérer selon l'angle marcusien. Celui-ci se réclame de la théorie critique et de la pensée négative qui se réfèrent à un ordre de droit, ou à un ordre de réalité considéré comme supérieur à l'ordre de fait. L'ordre de fait doit répondre à l'ordre de droit. Ainsi la pensée négative s'inscrit comme foncièrement opposée à la pensée positiviste qui définit la réalité "comme l'accord entre les faits tels qu'ils sont donnés dans l'expérience"<sup>21</sup>. Cette pensée positiviste s'est élaborée en logique. Celle-ci, garante de la "rationalité" et de la "vérité" de la réalité, s'est érigée en une logique de la domination, désormais gardienne du statu quo. Par opposition, la pensée négative saisit l'historique tension entre "ce qui est" et "ce qui devrait être". "Ce qui est" apparaît alors comme non-vrai face à "ce qui devrait être". Le vrai, c'est le tout de l'histoire réalisée, le Rationnel. "Une chose est vraie si elle est tout ce qu'elle peut être, si elle remplit toutes ses possibilités objectives"<sup>22</sup>. Cette vérité

---

20 Idem, L'Homme unidimensionnel, p. 144.

21 Robert Castel, Présentation, Raison et révolution, p. 12.

22 Herbert Marcuse, Raison et révolution, p. 73.

qu'elle perçoit, l'imagination refuse de la sacrifier à la fausse vérité de la ratio existante que protègent le système établi et la force d'inertie inhérente à tout système. Face à cette résistance tenace de l'imagination, le principe de réalité a toujours à s'établir, que ce soit par la force ou par la ruse. La persistance de cette lutte gigantesque témoigne de la puissance de l'imagination qui lutte seule contre un univers qui lui est tout hostile. Elle permet un certain optimisme.

On a reproché à la dialectique marcusienne de n'être pas vraiment dialectique. D'aucuns parleraient plutôt de manichéisme que de dialectique. Marcuse lui-même considère que sa dialectique s'éloigne de la dialectique hégélo-marxienne<sup>23</sup>. Pour lui, la vraie négation ne se développe pas à l'intérieur d'un système, mais plutôt à l'extérieur. Seule la négativité née à l'extérieur d'un système et qui affronte celui-ci de l'extérieur, peut réellement libérer de ce système. Toutefois Marcuse nous avertit que la notion d'extériorité ne réfère pas à la spatialité, mais bien à une différence qualitative. Par exemple, Marcuse inclut dans cette différence qualitative, qu'il qualifie de négativité externe, les nouveaux besoins que la totalité close du système étouffe et empêche de s'épanouir.

Appuyant sur le rôle de la mémoire, Marcuse souligne le caractère mnémonique des images de la liberté et des contenus de pensée qui "dépassent l'univers établi du discours "et transcendent la réalité"<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Idem, Sur le concept de négation dans la dialectique, dans l'our une théorie critique de la société, p. 17-18.

<sup>24</sup> Idem, L'Homme unidimensionnel, p. 17.

Ces contenus, la pensée dialectique ne les invente pas: ils s'attachent à des notions élaborées par une longue tradition de pensée et d'action. L'analyse dialectique ne fait que les assembler et leur redonner vie: elle retrouve des significations frappées d'interdits et elle apparaît ainsi comme un retour, ou plutôt comme une libération consciente, de ce qui avait été refoulé<sup>25</sup>.

Ces contenus insatisfaits, trahis et mis hors la loi, la raison, qui "est la rationalité du principe de rendement"<sup>26</sup>, les présente comme utopiques et éloigne d'eux la conscience et l'activité de l'homme.

Freud a découvert que dans la vie psychique, "rien ne disparaît de ce qui s'est formé, tout est conservé d'une façon quelconque et peut reparaître dans certaines circonstances favorables"<sup>27</sup>. D'où la place que la mémoire occupe "au centre de la psychanalyse en tant que mode décisif de connaissance"<sup>28</sup>. La praxis révolutionnaire se doit alors de créer des circonstances favorables à la libération du contenu humain et vrai de la mémoire. En effet la mémoire doit elle-même être libérée, avant de pouvoir être consciemment critique et libératrice.

La mémoire doit être libérée parce que ses niveaux les plus conscients ont été dirigés vers le souvenir des devoirs et liés à la culpabilité,

---

25 Idem, Note sur la dialectique, p. 46-47.

26 Idem, Eros et civilisation, p. 142.

27 Sigm. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 697.

28 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 29.

au péché et à la mauvaise conscience. Ces niveaux doivent être réorientés vers ce qui peuple l'inconscient en tant qu'il conserve et soutient le souvenir de la satisfaction intégrale et "l'assimilation de la liberté et du bonheur"<sup>29</sup>. Les causes de la souffrance, mais non la souffrance elle-même, ont été oubliées par la raison, sans toutefois être vaincues. Ces causes demeurent donc présentes dans la psyché. Leur spectre hante l'homme et freine ses élans aussi bien que ses espérances. Or il est possible que l'inconscient garde le souvenir des causes profondes de la souffrance. Quand l'inconscient aura été libéré, l'homme pourra traiter ces causes et peut-être surmonter la souffrance.

En se libérant, donc, la mémoire se souvient que l'individu a sacrifié ses rêves, sa conscience et sa vie à la civilisation qui a elle-même sacrifié "ses propres promesses de liberté, de justice et de paix pour tous"<sup>30</sup>. De part et d'autre, il y a eu sacrifice du meilleur. La mémoire conserve ce qui a ainsi été sacrifié et elle entretient le souvenir des potentialités et des promesses mises hors la loi.

Cependant l'imaginaire (imagination) conserve la structure et les tendances de l'esprit avant son organisation par la réalité, avant qu'il ne soit devenu un « individu » s'affirmant contre d'autres individus. Et de la même façon que le çà auquel elle demeure liée, l'imagination conserve le souvenir du passé sub-historique de l'époque où la vie de l'individu était la vie de l'espèce, elle conserve l'image de l'unité immédiate entre l'universel et le particulier, sous le règne du principe de plaisir<sup>31</sup>.

---

29 Idem, Eros et civilisation, p. 28-29.

30 Idem, Ibid., p. 24.

31 Idem, Ibid., p. 150.

Libérée, la mémoire renvoie à l'expérience passée du bonheur, avant la scission du moi en raison et imagination, alors que l'homme n'était pas encore écartelé entre ses deux principes qui sont des maîtres bien exigeants.

"Le caractère simultanément rétrospectif et expectatif de l'imagination se dégage de ce qui précède"<sup>32</sup>. Le souvenir de l'unité passée est aussi l'image de l'unité future. Vérité de l'inconscient, ce souvenir "crée le désir que le paradis soit recréé sur la base des réalisations de la civilisation"<sup>33</sup>. C'est de la même façon que le principe de plaisir établira son règne sur la base des potentialités développées par le principe de réalité.

On peut clore cette étude marcusienne de la valeur de la mémoire, avec quelques lignes de Marcuse qui nous semblent résumer sa pensée sur le sujet. L'auteur y affirme la valeur de l'imagination qui tient d'abord à sa propre nature de processus mental fondamental, et ensuite à la nature de l'image qu'elle porte. Reliée au passé, cette image n'appartient ni à une minorité, ni à une majorité, mais à toute l'humanité. Rattachée au passé et au futur, cette image se situe au-delà du "principium individuationis" et affirme la possibilité de réconcilier le principe de réalité et le principe de plaisir. Enfin, son lien essentiel avec le passé et le futur permet

---

32 Idem, Eros et civilisation, p. 134.

33 Idem, Ibid., p. 29.

de poser la satisfaction dans l'unité, ou dans l'identité, comme point alpha et oméga de l'histoire de l'humanité, de l'histoire de la Raison.

Voici donc le texte dont il est question:

"L'image d'une forme de réalité différente est apparue comme la vérité d'un des processus mentaux fondamentaux; cette image contient l'unité perdue entre l'universel et le particulier, et la satisfaction intégrale des instincts de vie par l'intermédiaire de la réconciliation entre les principes de plaisir et de réalité. Sa valeur s'accroît par le fait que cette image appartient à l'humanité, par-dessus et au-delà du principium individuationis"<sup>34</sup>.

De l'importance de son rôle dans la construction de l'homme, de la place de premier plan qu'elle occupe dans la psyché humaine, et enfin de l'efficacité dont elle a déjà fait preuve, l'imagination tient le droit d'être écoutée et estimée. Ce droit est aussi issu de la théorie critique elle-même qui révèle des possibilités réelles d'aller au-delà de ce qui est et de réaliser certains des rêves de l'imagination. Ainsi l'histoire est impliquée dans les projets de l'imagination. En effet le monde sensible est historique, et l'intelligence est l'interprétation et la maîtrise du monde historique. Or l'histoire tient un rôle important dans l'élaboration de la pensée négative.

Toute la force de la pensée négative lui vient de son fondement empirique: la condition humaine dans la société telle qu'elle est actuellement donnée et les possibilités données de transcender cette condition et d'élargir le domaine de la liberté<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Idem, Eros et civilisation, p. 133. A la page 109 du même livre, Marcuse considère que chez Nietzsche le principium individuationis "est présenté comme une faute: l'accomplissement ne se trouve qu'au-delà de son domaine".

<sup>35</sup> Idem, Vers la libération, p. 114.

L'oeuvre de Marcuse se tient sur cette tension entre l'actuel et le possible réel. Toute cette oeuvre dénonce "la contradiction de plus en plus flagrante entre les ressources disponibles pour la libération et leur utilisation en vue de perpétuer la servitude"<sup>36</sup>. C'est à cette contradiction que s'alimente la pensée négative. Chacun des pôles de la contradiction a son héros. Le pôle d'accommodation à l'actualité est protégé par la "raison" qui, en exprimant et en définissant "ce qui est dans ses propres termes"<sup>37</sup>, déforme et falsifie la réalité. A l'autre pôle, que Jean Piaget détermine comme pôle d'assimilation, se tient l'imagination<sup>38</sup>, alliée de la pensée négative.

L'imagination respecte la possibilité. "Elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui changent la réalité. Elle est une faculté de sur-humanité"<sup>39</sup>. L'image éveille l'homme

---

<sup>36</sup> Idem, Ibid., p. 110. Cf: Raison et révolution, p. 361; Eros et civilisation, pp. 12, 94, 231; La fin de l'utopie, pp. 19, 61; Note sur la dialectique, pp. 41, 44, 45, 49; Vers la libération, pp. 17, 71, 114.

<sup>37</sup> Idem, Note sur la dialectique, p. 47.

<sup>38</sup> Jean Piaget, La formation du symbole chez l'enfant, imagination, jeu et rêve, image et représentation, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 163.

L'imagination n'est pas une faculté: elle est l'un des pôles de toute pensée: celui de la combinaison libre et de l'assimilation réciproque des schèmes. En ce sens l'assimilation symbolique est source d'imagination créatrice spontanée, par opposition à l'accommodation au réel et à la vérification, tant logique (cohérence réglée) qu'expérimentale.

<sup>39</sup> Gaston Bachelard, L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière, Paris, José Corti, 1942, p. 23.

à l'inachevé, elle lui rend sa dimension de plus être. Dans l'image, c'est "le Réel qui se met en question dans son seul témoin et son seul garant: l'homme"<sup>40</sup>. Il semble que le Réel, débordant de possibilité, empêche l'homme de se fermer à celle-ci. La Raison n'accepte pas que l'homme s'arrête et s'endorme, conscience faussement heureuse, dans un univers qu'il croirait fini. D'où le rôle de l'imagination, lieu de la transcendance. Porte ouverte sur la possibilité, l'imagination dit que ce n'est pas le meilleur monde possible et elle apporte la vision affirmative d'un meilleur mode de vie, d'un mode d'être plus humain. La pensée négative devient donc, ultimement, affirmative. Son effort ne vise pas la destruction du réel, mais la destruction des limites du possible.

La réalité actuelle considère comme utopique l'image ou le rêve d'une autre réalité. Marcuse revendique pour sa pensée le caractère d'utopique parce que dans une société fautive ce caractère que lui attribue le système, lui est une caution de vérité. "L'adjectif «utopique» ne désigne plus ce qui n'a «pas de place», ne peut pas avoir de place dans l'univers historique, mais plutôt ce à quoi la puissance des sociétés établies interdit de voir le jour"<sup>41</sup>. Ce n'est donc pas l'histoire qui qualifie un projet d'utopique, mais les intérêts de la

---

<sup>40</sup> Maurice Jean Lefebvre, L'image fascinante et le Surréal, Paris, Plon, 1965, p. 176.

<sup>41</sup> Herbert Marcuse, Vers la libération, p. 17.

domination et du système établi. François Chirpaz considère l'utopie comme une des formes les plus élevées de la liberté de penser. L'utopie est le questionnement de l'histoire, l'homme qui en pensée se rend maître de l'histoire. Toutefois, Chirpaz ne voit pas de lien entre l'utopie marcusienne et une praxis historique, de sorte qu'il reproche à l'utopie marcusienne de "penser hors de l'histoire"<sup>42</sup>. Faute d'une telle praxis, l'utopie se réfugie dans l'esthétique et, ainsi confinée à l'extérieur de la vie, s'avère impuissante à orienter l'histoire. Chirpaz oublie cependant que l'esthétique marcusienne déborde le domaine de l'art. En se présentant comme mode de vivre et comme mode d'être, l'esthétique devient elle-même une praxis qui engage toute l'existence. Si d'autre part l'utopie marcusienne semble nier l'histoire, en ce qu'elle se présente comme un au-delà de l'histoire, le chemin de sa réalisation passe par l'histoire. Il lui donne une orientation et un sens. N'est-ce pas le rôle de toute utopie? Enfin, il est probable que la réalisation de l'utopie marcusienne donne naissance à d'autres utopies qui relanceront l'histoire.

Concernant les possibilités de réalisation de cette utopie, nul ne peut nier qu'il existe des possibilités d'une existence pacifiée. C'est une autre question, scientifique ou politique, que de savoir si elles sont réalisables actuellement. Mais si l'incarnation s'explique par le

---

<sup>42</sup> François Chirpaz, Aliénation et utopie, dans la Revue Esprit, janvier, 1969, 37<sup>e</sup> année, no 1, p. 82.

possible, et le fonde à la fois, peut-on nier la possibilité d'une incarnation parce qu'on n'en voit pas encore la réalisation? La négation de certains se heurterait à l'affirmation de d'autres, et ce, sans solution. En effet, la différence entre le réel et l'imaginaire ne tient pas dans leurs objets qui sont les mêmes, mais dans les groupements et les interprétations que ces objets suscitent dans la conscience imaginative du sujet.

On a demandé à Marcuse ce que feraient les gens dans une société libre. Schiller mentionnait déjà la possibilité de nous demander ce que nous allons faire comme caractérisant l'état esthétique<sup>43</sup>. De façon semblable, Marcuse répond que "pour la première fois dans notre vie, nous serons libres de penser à ce que nous ferons"<sup>44</sup>. C'est déjà cette alternative que nous présente la nouvelle sensibilité. Bien sûr ceci ne répond pas aux questions concernant l'organisation politique, sociale ou économique de la nouvelle société. La science-anticipation a présenté plusieurs modes d'organisation, au nombre desquelles figure l'utopie fourriériste, mais la philosophie n'a elle-même présenté que très peu d'hypothèses. Peut-être la question est-elle sans valeur. "Tout ce qui est nécessaire à la description de la nouvelle société est de décrire un nouveau mode de vie"<sup>45</sup>. Les questions qui préoccupent les spécialistes, spécialistes de l'organisation et de la répression, Marcuse les

---

43 F. Schiller, Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, p. 263.

44 Herbert Marcuse, Vers la libération, p. 70.  
 45 Marcuse, 1970, p. 338. "All that is necessary to describe the new society is to describe a new way of life".

considère comme non-avenues, comme étrangères. Répondre à ces questions serait hypothéquer l'avenir. C'est la nouvelle humanité sur laquelle se fondera le nouvel Etat, qui devra résoudre elle-même ses problèmes d'organisation. Ce n'est pas à nous de lui imposer nos vues, si libérales soient-elles. Notre rôle consiste à respecter et à favoriser la possibilité d'une humanité nouvelle, d'une réalité différente.

Un projet révolutionnaire doit se présenter comme possible et légitimer son utopie face à la réalité. De cette façon il pourra lutter contre celle-ci et la détruire pour s'actualiser, puisque nous considérons comme exclusives les possibilités entre lesquelles nous devons choisir dans un même univers d'existence. C'est en la présentant comme un besoin fondamental enfoui en chacun de nous que Marcuse légitime son utopie. De plus: "Les forces techniques et technologiques du capitalisme et du socialisme avancés recèlent des possibilités qui sont proprement utopiques"<sup>46</sup>. Cependant Marcuse ne peut pas situer dans le temps les possibilités qu'il voit. De ces possibilités, la théorie critique ne peut pas dire laquelle est la bonne. Parce qu'elle est restée négative: "La théorie critique de la société ne possède pas de concepts qui permettent de franchir l'écart entre le présent et le futur"<sup>47</sup>. Cette théorie sur

---

46 Herbert Marcuse, Vers la libération, p. 12.

47 Idem, L'Homme unidimensionnel, p. 281.

laquelle se fonde Marcuse apparaît donc comme essentiellement limitée et peut-être même impuissante à saisir la totalité de la réalité existante.

Marcuse croit que l'on arrivera à la nouvelle société en usant, après la libération, de la méthode d'essais et d'erreurs<sup>48</sup>. Pour procéder à ces essais, une analyse poussée des ressorts des mécanismes de répression et d'intégration, et une pareille analyse des facteurs de changement s'avère nécessaire. Ainsi seulement pourra-t-on situer la possibilité d'une existence pacifiée et en hâter l'avènement. Castel reproche à Marcuse l'absence d'une telle analyse, de sorte que "la réalisation du bonheur dans l'histoire est désormais affaire de chance"<sup>49</sup>. La pertinence de ce reproche ne saurait cependant nous faire oublier que Marcuse ne peut pas et ne veut pas tout faire. Il se préoccupe d'abord d'identifier et d'analyser certaines tendances de la civilisation, de la société et de l'homme. Parmi celles-ci, les tendances capitalistes mènent à une société close alors que d'autres, à l'intérieur même du principe de rendement, mènent au-delà de ce principe. Certaines tendances ont conduit la civilisation au principe de réalité actuel. D'autres enfin entretiennent ou réveillent chez l'individu une nouvelle sensibilité essentielle à la libération. Marcuse a choisi de restreindre

---

48 Idem, Vers la libération, p. 114 et Eros et civilisation, p. 196.

49 Robert Castel, Présentation, Raison et révolution, p. 31.

ses travaux à l'examen de ces différentes tendances. On peut toutefois déplorer avec Marks et Chirpaz que les analyses de Marcuse manquent d'une certaine profondeur. Certains iront même jusqu'à affirmer qu'une impuissance fondamentale à éclaircir la situation sociale actuelle se dissimule derrière les méandres du vocabulaire marcusien. Si cette affirmation est justifiée, elle exige du lecteur de Marcuse plus d'attention et plus de réflexion.

Le début de ce chapitre affirmait l'existence d'un lien essentiel entre l'imagination et la pensée négative. Face à l'insuffisance pratique de la Raison à dépasser la réalité établie, où elle a même tendance à s'arrêter, l'imagination, en accord avec la pensée négative, projette les images de la liberté et du bonheur. Si l'imagination et la pensée négative convergent dans leur désir d'aller au-delà de l'actuel, la sexualité les unit plus radicalement encore puisqu'elle se présente comme leur source commune. Les revendications qu'abreuve la sexualité sont issues de la prise de conscience de la contradiction entre le possible, souvent souhaitable, et l'actuel. Ces revendications tendent à libérer le possible pour permettre la réalisation historique de l'Etre vrai.

Toutefois la dialectique marcusienne ne respecte pas en tout le schème dialectique hégélo-marxien. En plus d'oublier quelquefois

les prémisses de base de la dialectique marxienne, elle fait appel à des éléments extérieurs au système qu'elle veut dépasser. Cependant ces éléments ne nous semblent pas totalement extérieurs à la dynamique actuelle. On y trouve en effet les contenus refoulés de la mémoire qui garde le souvenir de l'unité et du bonheur antérieurs. Cette mémoire, à la fois rétrospective et prospective, tend à libérer une réalité "nouvelle" située au-delà du principium individuationis, donc vraiment extérieure à la réalité existante.

Cet effort pour libérer des formes de réalité supérieures révèle l'imagination et la pensée négative comme réellement positives, affirmatives de la Réalité et de la Raison. Cette réflexion orientée vers le possible et le sur-réel, s'élabore en utopie. On considérera l'utopie comme une expression privilégiée de la liberté de penser. Celle-ci élève l'homme au-delà de la contingence. Il est toujours une contingence dont l'homme ne peut s'évader s'il veut réaliser pratiquement son utopie; c'est la contingence de l'histoire. Elle exige du penseur, et à plus forte raison du penseur révolutionnaire, une analyse poussée des mécanismes et des facteurs historiques. Or on note que Marcuse passe outre à cette exigence. L'absence dans l'oeuvre de Marcuse d'une telle analyse, peut s'expliquer par le fait qu'il considère que la révolution devra d'abord s'opérer à l'intérieur même de l'individu avant de pouvoir s'étendre à l'ensemble de la société

et aux mécanismes sociaux. Le prochain chapitre essaiera de discerner ce que Marcuse entend par une telle révolution qui devra transformer la sensibilité et la conscience de l'homme.

## CHAPITRE CINQUIEME

### LA NECESSITE D'UNE REVOLUTION INSTINCTUELLE

Etablie au centre de l'existence, l'esthétique pourrait y implanter une rationalité non-répressive. Les valeurs de l'esthétique qui sont aussi celles de l'imaginaire, pourraient devenir "la Forme même de la société"<sup>1</sup>. Ces valeurs sont "le sensible, le ludique, le calme, le beau". Elles déterminent un univers esthétique, "Lebenswelt" nécessaire au développement et à la libération des besoins et des facultés de liberté. Ceux-ci en effet "ne sauraient se développer dans un milieu façonné pour et par les tendances agressives (...)"<sup>2</sup>. Ces besoins et ces facultés ne sauraient non plus voir le jour à la suite d'une révolution simplement sociale. Ce n'est que pas à pas, dans une transformation radicale de la perception et de la conscience, qu'ils pourront s'affirmer. Avant de transformer la société, Marcuse considère qu'il faut transformer l'homme. C'est donc comme une entreprise de longue haleine que nous apparaissent la libération de l'homme et l'humanisation de la société.

---

1 Herbert Marcuse, Vers la libération, p. 40.

2 Idem, Ibid., p. 47.

Le monde de l'imagination n'est pas peuplé uniquement par les images de la libération. "L'imagination a été touchée par le processus de réification"<sup>3</sup>. Non seulement elle a été orientée à l'efficacité, mais les images de la domination et de la mort s'y sont inscrites à côté des images de la beauté et de la paix; le niveau des pulsions qui la sous-tendent a été vicié par le principe de réalité. Saisies comme des objets du désir primaire et comme des besoins fondamentaux, la beauté et la paix ne sont alors pas les seuls besoins à réclamer satisfaction. D'autres besoins, adaptés au principe de réalité, ou encore issus du principe de rendement, s'opposent à la réalisation des désirs originels de l'homme. Ces besoins qui retardent l'avènement de la liberté, de la paix et de la beauté, Marcuse les qualifie de "faux besoins".

Il considère qu'on jugera de la vérité ou de la fausseté des besoins en se basant sur "des critères qui ont des rapports avec le développement optimal de l'individu, de tous les individus"<sup>4</sup>. Bien qu'il estime que ce sont les individus eux-mêmes, une fois libres, qui pourront juger des vrais et des faux besoins, Marcuse propose comme critères actuels de référence "la satisfaction universelle des besoins vitaux et, au-delà, l'allègement progressif du travail pénible et de la misère"<sup>5</sup>. L'auteur se préoccupe non seulement des individus, des hommes concrets, mais surtout

---

3 Idem, L'Homme unidimensionnel, p. 274.

4 Idem, Ibid., p. 31.

5 Idem, Ibid., p. 31.

de tous les individus. Sont donc vrais les besoins qui permettent une satisfaction universelle. "Sont «faux» ceux que des intérêts sociaux particuliers imposent à l'individu: les besoins qui justifient un travail pénible, l'agressivité, la misère, l'injustice"<sup>6</sup>. Sont faux les besoins issus d'une prospérité qui engendre et qui est engendrée par une productivité répressive<sup>7</sup>. En définitive les besoins individuels dont la satisfaction repose sur la négation des besoins vitaux de d'autres individus, les besoins qui assurent un bonheur individuel au sein d'un malheur général, sont faux.

L'auteur de Vers la libération unit très étroitement les besoins et la société. La société de consommation a forgé à l'homme une seconde nature dont les besoins, jugés globalement, sont faux. Faux parce que cette société "où le bonheur de certains est inséparable de la souffrance des autres"<sup>8</sup>, est elle-même fausse et doit engendrer de faux besoins pour assurer sa survivance de société fausse. Cette société est fausse parce qu'elle nie son concept. Elle n'est pas pour l'homme, mais elle est contre l'homme et entretient l'aliénation de l'homme.

---

6 Idem, Ibid., p. 30.

7 Idem, Ibid., p. 265. Cf. p. 267: "Le confort, la prospérité, la sécurité de l'emploi dans une société qui se prépare à la fois à la destruction nucléaire et contre la destruction nucléaire, peuvent servir d'exemple universel comme un type de satisfaction qui asservit".

8 Idem, Vers la libération, p. 26.

La différence qualitative entre une société fausse et une société vraie, entre une société inhumaine et une société humaine, "concerne tous les besoins et toutes les satisfactions qui se situent au-dessus du niveau animal, c'est-à-dire tous ceux qui sont spécifiques de l'espèce humaine"<sup>9</sup>. La satisfaction de ces besoins proprement humains repose sur la satisfaction des besoins vitaux tels la nourriture, le logement et l'habillement. Ces besoins relèvent de l'univers animal, mais on croira avec Marcuse et les Anciens que leur satisfaction est essentielle à l'éclosion de besoins psychologiques vrais, c'est-à-dire sains, et de besoins spirituels spécifiquement humains. Au premier rang de ceux-ci, Marcuse place la "privauté" qu'il considère comme "la seule condition qui, sur fond de besoins vitaux satisfaits, peut donner un sens à la liberté et à l'indépendance de pensée"<sup>10</sup>. Or cette liberté de pensée est considérée comme le propre de l'homme.

Pour que puissent se développer les besoins proprement humains, parmi lesquels les besoins de paix et de beauté, les faux besoins doivent céder leur place, Mais ils ne s'aboliront pas d'eux-mêmes. Une révolution dans la structure de l'homme s'impose. Elle aura pour but de fournir

---

9 Idem, Ibid., p. 29.

10 Idem, L'Homme unidimensionnel, p. 268. Le premier chapitre, intitulé Les formes nouvelles de contrôle, explicite ce que Marcuse entend par la privauté, surtout "l'absence de privauté" qui est l'envahissement de l'espace libre de l'existence humaine.

un fondement instinctuel à l'avènement de la liberté. La moralité esthétique "souligne que la liberté doit reposer sur une nécessité biologique, sur l'incapacité physique de supporter une répression qui ne serait pas indispensable à la protection et à l'amélioration de l'existence"<sup>11</sup>.

Elle implique une rupture avec le continuum conservateur de la domination. Cette rupture ne sera pas contre une domination, mais contre la domination. Elle se veut au-delà de toute domination. "Il y a domination chaque fois que sont donnés par avance à l'individu, et vécus par lui comme tels, les buts auxquels il aspire et les moyens d'y atteindre"<sup>12</sup>, affirme Marcuse. Ne voulant pas leur imposer ses aspirations, Marcuse laisse aux individus, une fois qu'ils seront libres, le soin de déterminer eux-mêmes leurs besoins, c'est-à-dire leurs buts instinctuels aussi bien qu'intellectuels, et les moyens d'obtenir la satisfaction et le bonheur.

Marcuse revient souvent sur l'historicité des pulsions primaires, car elle rend possible la révolution instinctuelle<sup>13</sup>. Pour que la révolution soit valable, c'est toute la structure instinctuelle, déformée

---

11 Idem, Vers la libération, p. 43.

12 Idem, Liberté et théorie des pulsions, dans Culture et société Paris, Minuit, 1970, p. 338.

13 Cf.: Contribution à la critique de l'hédonisme, dans Culture et société, pp. 195ss, 201ss, 204, 205; Raison et révolution, pp. 350-352; Eros et civilisation, pp. 19, 24, 41ss, 120ss; La fin de l'utopie, pp. 11, 20; Liberté et théorie des pulsions, dans Culture et société, pp. 339s, 346ss, 360ss, 366ss. Vers la libération, pp. 21, note 1, 22, 30.

par le principe de rendement, qui doit être transformée. A cette condition d'une révolution instinctuelle radicale, la révolution sera plus qu'une réforme qui perpétuerait les valeurs et les besoins de la domination et de la servitude. Il faut d'abord libérer les besoins, car l'absence de liberté y est inscrite. Cependant la pensée de Marcuse rencontre ici un de ses principaux problèmes, problème aussi bien pratique que théorique. Lui-même l'exprime ainsi:

Pour développer les nouveaux besoins révolutionnaires il faut d'abord supprimer les mécanismes qui maintiennent les anciens besoins. Mais pour supprimer les mécanismes qui maintiennent les anciens besoins, il faut d'abord qu'il y ait le besoin de supprimer les anciens mécanismes. C'est exactement le cercle en présence, duquel nous nous trouvons et je ne sais pas comment en sortir<sup>14</sup>.

Pour sortir de ce cercle vicieux que Marcuse ne s'efforce pas de briser, si ce n'est pas une pointe du côté de l'art, on croira qu'une révolution culturelle doit précéder cette révolution instinctuelle, jusqu'à ce que les deux ne fassent plus qu'une. Avant de transformer la société, la révolution sera d'abord un changement dans notre façon de percevoir l'existence et dans notre façon de vivre. Le premier pas dans la rupture du continuum historique réside dans le changement des valeurs de l'individu. En effet, comme l'ont indiqué l'épistémologie husserlienne et la psychologie maslowienne, les valeurs influencent fortement les besoins

---

14 Idem, La fin de l'utopie, pp. 35-36; Cf. Vers la libération, p.31. On notera le lien de cette exigence avec la méthode de thérapie de groupe dont le but est de briser certains des mécanismes qui enchaînent l'expression des besoins et des sentiments de l'individu. Libéré de ces mécanismes répressifs, l'individu pourra mieux assumer et exprimer ses besoins et ses sentiments qu'il aura découverts.

et les satisfactions, allant même jusqu'à les déterminer. Il existe un rapport de détermination réciproque entre le système valoriel et le système instinctuel, entre la vision du monde et la satisfaction recherchée.

La contestation des valeurs tient pour "fausses" les valeurs et la moralité d'une société prospère et "démocratique" qui fonctionne bien. Elle tient pour secondaires la productivité et le niveau de vie grâce auxquels croient vivre les masses que l'on voudrait voir se révolter contre ce système bien rôdé<sup>15</sup>. Cette rébellion morale qui dénonce l'hypocrisie et dérange la conscience heureuse, est donc coupée des masses. C'est pourquoi elle a tendance à s'installer dans une existence marginale pour y créer un environnement et y imaginer un espace-temps qui correspondent à l'attitude esthétique. Marcuse nous met en garde contre la facilité. La tâche est longue et ardue, car "il s'agit d'une totale conversion des valeurs, d'une transformation des besoins et des objectifs visés (...)"<sup>16</sup>.

Avec les valeurs et au-delà des valeurs, c'est toute une vision du monde qui est contestée et refusée. Ce n'est pas uniquement l'organisation des rapports humains qui est en cause, mais ce qui en est issu

---

15 Herbert Marcuse, Vers la libération, p. 86 et La fin de l'utopie pp. 87-88.

16 Idem, Réexamen du concept de révolution, dans Diogène 1968, no. 64 p. 29. Les soulignés sont de Marcuse.

et ce qui la fonde<sup>17</sup>. C'est pourquoi Marcuse parle d'un "autre changement dans le concept de la révolution: une rupture dans la continuité de l'appareil technique de la productivité"<sup>18</sup>. Plus encore, "la rupture avec le continuum d'agression et d'exploitation implique une rupture avec la forme de sensibilité qui est adaptée à cet univers"<sup>19</sup>. La construction d'une société où les hommes cesseraient d'être des agents de production pour devenir des sujets libres, d'une société où l'homme retrouverait l'essence dont il a été si longtemps séparé, "est impensable sans une nouvelle sensibilité et une nouvelle conscience des hommes"<sup>20</sup>. Par cet apport, on peut considérer avec Marcuse<sup>21</sup>, qu'il va plus loin que Marx. La transformation de la société n'est pas seulement une affaire de conscience et de praxis, elle dépend aussi d'un haut niveau d'imagination<sup>22</sup>.

Cette nouvelle façon d'appréhender la réalité et de gouverner l'existence devient elle-même une praxis. Elle construit le monde sur de nouvelles bases qui jaillissent de l'imaginaire et de l'esthétique.

---

17 Notons qu'il serait intéressant et capital même de déterminer jusqu'où peuvent coïncider superstructures et infrastructures; la transformation des unes ne peut se faire, croyons-nous, qu'avec la transformation des autres car il nous apparaît qu'elles sont inextricablement liées.

18 Herbert Marcuse, Réexamen du concept de révolution, p. 29.

19 Idem, Vers la libération, p. 54.

20 Idem, Ibid., p. 34.

21 Cf. Idem, Réexamen du concept de révolution.

22 Idem, Vers la libération, p. 27.

Elle est donc inadaptée au principe de rendement et à l'univers d'où elle surgit et qu'elle doit transformer. Elle vient de la prise de conscience des possibilités réelles d'utiliser plus rationnellement et plus équitablement les ressources disponibles, de limiter les conflits destructeurs et d'élargir le domaine de la liberté<sup>23</sup>. Utopique, la nouvelle sensibilité reconnaît la rationalité de l'imagination; "en révolte contre les impératifs de la raison répressive"<sup>24</sup>, elle invoque le pouvoir de l'imagination pour s'établir au-delà de l'immédiateté du langage des faits. Cette nouvelle façon de percevoir l'existence fait éclater le moule répressif de la "réalité" et laisse place à un possible développement non-répressif de la libido.

"Ce qui est en jeu, c'est l'idée d'une nouvelle anthropologie, non seulement comme théorie mais aussi comme mode de vie"<sup>25</sup>. Ainsi, l'attitude des hippies, à première vue apolitique, apparaît comme la pratique de cette nouvelle anthropologie que Marcuse vise à déterminer. Ces militants de l'existence savent que leur vie est en jeu. Ils veulent "la rendre enfin digne d'être vécue"<sup>26</sup>. Si le jugement que la vie humaine peut être rendue digne d'être vécue "est la base de tout effort intellectuel"<sup>27</sup>, c'est dans la praxis qu'il se réalise. Dans une réflexion sur ce sujet, Edgar Morin se demande

---

23 Idem, Ibid., p. 11.

24 Idem, Ibid., p. 46.

25 Idem, La fin de l'utopie, p. 10.

26 Idem, Vers la libération, p. 10.

27 Idem, L'Homme unidimensionnel, p. 17.

même si l'activisme du militant de parti ne serait pas réactionnaire, alors que l'attitude du militant de l'existence serait réellement révolutionnaire<sup>28</sup>. De la sorte, poursuit-il, le marxisme, qui jadis marqua un moment d'avance existentielle, apparaîtrait maintenant comme une régression face à la nouvelle conscience.

Tout en partageant avec beaucoup d'autres la question d'Edgar Morin, nous croyons que les deux attitudes sont nécessaires à la révolution. L'une vise à réveiller le pouvoir de la pensée négative et à stimuler la conscience malheureuse ou, plus fondamentalement encore, à la faire resurgir. L'autre attitude présente une alternative à la conscience et expérimente un nouveau mode de vie. Ce n'est pas par les armes que se fera la révolution, l'Etat y est trop fort et le principe de réalité les maîtrise, mais par les nouvelles créations de l'imagination. Le nouveau système de valeurs ne se propagera pas par la force, une telle méthode coercitive lui serait d'ailleurs étrangère, mais par l'image. Comme le fifre légendaire, les militants de l'existence utilisent cette image pour ravir les enfants du monde de leurs parents et de leur contexte valoriel. L'image qu'ils présentent offre l'alternative d'un univers de paix, de bien-être et d'absence de compétition, où "est raisonnable ce qui protège l'ordre de la satisfaction et de l'apaisement"<sup>29</sup>.

---

28 Edgar Morin, Journal de Californie, Paris, Seuil, 1970, p. 143.

29 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 194.

Dans ces communautés, on peut trouver un sentiment très fort de partage et de solidarité. On objectera que ce sentiment ne résistera pas à l'expérience puisque l'homme est foncièrement égoïste; ainsi, Freud soutenait que l'homme est un loup pour l'homme<sup>30</sup>. Rappelons toutefois que l'homme que nous connaissons, et que l'Occident a développé, est l'homo-economicus à la survie duquel la compétition est nécessaire. Or Marx nous a révélé l'historicité de la nature humaine. De la sorte l'homo economicus nous apparaît comme une étape dans l'évolution humaine. La pensée marcusienne considère que nous devrions bientôt pouvoir dépasser cette étape et parvenir à l'homme esthétique.

Actuellement cependant, "l'agressivité constitue une disposition instinctive primitive et autonome de l'être humain"<sup>31</sup>. La pensée dialectique ne peut pas passer sous silence la réalité de l'agressivité. Si Freud considère l'agressivité comme essentiellement destructrice de civilisation et incompatible avec une civilisation non-répressive, Fausto Antonini distingue deux sortes d'agressivité humaine. "L'agressivité permettant de créer, de construire, de dominer, est autre chose que l'agressivité dont le but est de tuer, de stériliser"<sup>32</sup>. L'une asservit le Thanatos à l'Eros et l'autre asservit l'Eros au Thanatos. Si les deux

---

30 Sigm. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 736.

31 Idem, Ibid., p. 746.

32 Fausto Antonini, L'homme furieux, L'agressivité collective, Paris, Hachette, 1970, p. 172.

formes d'agressivité, saisies comme force capable de dominer la réalité, étaient irréversiblement liées, l'agressivité destructrice

(...) ne devrait jamais faire défaut au sein d'un groupe humain qui a résisté au temps. Mais la recherche anthropologique prouve, au contraire, que des groupes humains pacifiques existent et que, par conséquent, il peut y en avoir d'autres<sup>33</sup>.

On voudra bien considérer comme essentielle cette distinction entre l'agressivité nécessaire à la vie et l'agressivité destructrice. Cette distinction réduit le pessimisme défaitiste aussi bien que l'optimisme illusoire. Elle nous permet d'espérer puisque, s'il n'est pas possible d'éliminer toute agressivité, il est cependant possible d'éliminer l'agressivité non essentielle à la vie. Et Marcuse nous apparaît très lucide quand il écrit: "Même une société optimalement libre ne pourrait éliminer l'agressivité primaire et sa nécessaire sublimation (qui est aussi l'énergie entraînant le progrès technique)"<sup>34</sup>. Marcuse ne prône donc pas une société non-répressive, ce qui serait proprement fantastique, mais une société qui ne soit pas sur-répressive<sup>35</sup>.

D'une façon semblable, les conflits engendrés par la libération de l'instinct et de la libido pourront se résoudre d'eux-mêmes. Marcuse prend l'exemple de l'instinct sexuel, le plus sauvage et le plus désordonné.

---

<sup>33</sup> Idem, Ibid., p. 173.

<sup>34</sup> H. Marcuse dans F. Perroux, François Perroux interroge Herbert Marcuse... qui répond, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 201-202.

<sup>35</sup> On notera ici une nouvelle imprécision du vocabulaire marcusien qui emploie fréquemment "répressif" pour signifier "sur-répressif"; cf. Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 42.

Freud "a envisagé la possibilité bizarre que «quelque chose dans la nature même de l'instinct sexuel s'oppose à la réalisation d'une satisfaction totale»<sup>36</sup>. Marcuse postule qu'il en est ainsi de l'instinct en général. Il y aurait donc une barrière dans l'instinct qui lui permettrait de s'épanouir et d'obtenir satisfaction, sans pour autant détruire une civilisation pénétrée de la rationalité de la satisfaction. Jean Laplanche nous affirme que cette observation de Freud a réellement une valeur pratique:

Il ne s'agit pas ici d'une hypothèse métaphysique. Freud a toujours essayé de fonder ce fait sur des caractéristiques biologiques spécifiques de l'être humain, les caractéristiques même qui d'ailleurs le font émerger comme être humain<sup>37</sup>.

Il n'est pas impossible qu'une telle barrière soit aussi déterminante de la nature humaine. Ce lien intrinsèque du désir humain à l'interdit indique encore une biologisation de la morale. L'homme ne restreindrait plus son désir par sa volonté particulière, mais cette restriction appartiendrait à la constitution même du désir. On reviendra sur cette désu-blimation de l'éthique au niveau bio-physique.

La prise de conscience de l'infiltration du principe de réalité dans le domaine de l'imaginaire nous a conduits à distinguer les vrais besoins des faux besoins. Cette situation nous indiquait la nécessité

---

<sup>36</sup> Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 196; l'auteur cite un texte de Freud tiré des Considérations sur le plus commun des ravalements dans la vie amoureuse.

<sup>37</sup> Jean Laplanche, Notes sur Marcuse et la psychanalyse, p. 130, note 2. Les soulignés sont de Laplanche.

d'opérer une transformation dans la structure instinctuelle de l'homme. Toutefois nous étions en même temps confrontés au cercle vicieux de la perpétuation des besoins réactionnaires. La révolution instinctuelle nous apparut alors comme devant reposer sur une nouvelle façon de voir et de vivre le monde. Ainsi la révolution culturelle devient une pré-misse de la révolution instinctuelle, de la révolution. Un changement des valeurs, une rupture dans le continuum de la domination s'impose. Pour être pacifique, la libération de la libido demande que l'homme transforme et renouvelle ses images; d'où l'importance que nous accordons à la nouvelle sensibilité. D'abord parce qu'elle présente une alternative à une société agressive. Ensuite, parce qu'elle affirme les vraies valeurs d'un être qui ne rejette pas l'instinct, d'un être dont les valeurs sont la beauté, la paix, la communion. Enfin la nature de l'instinct nous parut ambiguë, même dangereuse. Cependant sa situation au-delà du Bien et du Mal, de même la barrière qu'il porte en lui, réconcilient l'instinct avec le principe de réalité d'un univers orphique.

C'est à l'établissement d'un tel univers que vise le projet marxien. Les données de ce chapitre nous indiquent la difficulté de l'entreprise et l'éloignement de son terme. Ce ne sont pas les hommes de cette génération qui pourront s'affirmer comme des êtres entièrement libres et jouir d'une existence pacifiée. Certains essais nous indiquent cependant

que la marche de l'histoire se poursuivra éventuellement vers la réalisation de la Raison. Toutefois l'oeuvre de Marcuse ne se limite pas à tracer l'image d'une réalité idéale et à éclairer les tendances qui, au sein de notre univers, en approchent ou en éloignent l'homme. En effet, cette oeuvre comporte des fondements philosophiques auxquels nous croyons valables de nous arrêter. Ce sera le sujet de la dernière partie de notre thèse.

## CHAPITRE SIXIEME

### QUELQUES CONSIDERATIONS SUR L'ONTOLOGIE DE MARCUSE

Cette conception de la société et de l'existence nouvelles se fonde sur des prémisses philosophiques que Marcuse ne dégage pas suffisamment, croyons-nous. Ce chapitre essaiera de dégager certaines de celles-ci, et de cerner la vision de l'être qui imprègne l'oeuvre de Marcuse. On verra d'abord que Marcuse tient Eros pour l'essence de l'être, puis on s'attachera à la notion de nature chez Marcuse.

L'ontologie marcusienne s'inspire de deux sources. Hegel indique à Marcuse le mode de développement dialectique de l'Etre. Puis, alors que Hegel présente l'Etre comme Raison, les "implications onto-logiques"<sup>1</sup> de la théorie freudienne révèlent à Marcuse la nature érotique de l'Etre. Ainsi l'ontologie marcusienne, tout en accordant une place de choix à la Raison, reconnaît Eros comme la vérité de la Raison. Toutefois l'Eros freudo-marcusien n'est pas tout à fait étranger au Logos hégélien. Ainsi, dans ce monument à la Raison qu'est la Phénoménologie de l'Esprit, à la fin de laquelle règne un climat ontologique situé à l'opposé de la dynamique prométhéenne, Marcuse considère que :

---

1 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 100.

(...) la forme la plus haute de la raison est, pour Hegel, presque à l'opposé de la forme existante: elle est plénitude atteinte et conservée, unité transparente du sujet et de l'objet, de l'universel et de l'individuel, une unité dynamique plutôt que statique, dans laquelle tout devenir est une auto-extériorisation libre (Selbst-Entausserung), une libération et une jouissance des potentialités<sup>2</sup>.

Au début, Eros n'est qu'instinct de vie. Son concept vient d'un élargissement, tant qualitatif que quantitatif, du concept de la sexualité. Il désigne alors un instinct biologique plus large qui englobe les pulsions de vie, leurs manifestations et leurs expressions. Sur ce point, Freud et Marcuse font tous deux référence au Banquet de Platon. Ainsi Freud reprend le mythe d'Aristophane selon lequel "l'accouplement sexuel chercherait à rétablir l'unité perdue d'un être originellement androgyne, antérieur à la séparation des sexes"<sup>3</sup>. De là Eros tient pour rôle "de compliquer la vie en rassemblant la substance vivante, éclatée en particules, dans des unités toujours plus étendues et naturellement de la maintenir dans cet état"<sup>4</sup>. Eros apparaît d'abord comme l'effort "pour réunir les unités organiques de façon à former des ensembles toujours plus vastes"<sup>5</sup>. Puis Eros voit son champ s'étendre à la matière inorganique, à

---

2 Idem, Ibid., p. 107.

3 J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, p. 379.

4 S. Freud, Le moi et le soi, cité par Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, p. 143.

5 Idem, Au-delà du principe de plaisir, cité par H. Marcuse, Eros et civilisation, p. 48.

cause des liens profonds que l'instinct de mort tisse entre l'organique et l'inorganique. La vie organique tend en effet à régresser à un stade antérieur, inorganique, d'où la tension était absente. D'autre part, s'il est vrai que l'opposition entre le physique et le spirituel est le résultat historique de la répression, il n'est pas étonnant que Eros ait aussi une dimension spirituelle<sup>6</sup>. Marcuse a donc découvert, à travers les instincts fondamentaux de vie et de mort, et surtout à travers leur but commun de bien être, le lien de la matière inorganique à la vie organique. Etendant la conception freudienne d'Eros aux différents paliers ou modes d'affirmation de l'être, inorganique, organique, culturel et spirituel, Marcuse croit qu'on peut "donner à cette conception un sens ontologique général. L'être est essentiellement le penchant au plaisir, la volonté de plaisir"<sup>7</sup>.

Libido ou énergie de l'être, Eros est la force active derrière le principe de plaisir au service duquel oeuvre l'imagination. Saisi comme "principe de continuité interne à la matière puis à la vie et à l'humanité"<sup>8</sup>, et enfin à l'esprit, Eros s'affirme sur plusieurs niveaux. Pulsions de vie, il s'affirme d'abord au niveau bio-organique. Puis sur un autre niveau, pour donner à la vie plus de valeur et un environnement plus

---

6 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 183.

7 Idem, Ibid., p. 114.

8 André Clair, Une philosophie de la nature, p. 61.

satisfaisant, "Eros crée la culture dans sa lutte contre l'instinct de mort"<sup>9</sup>. Enfin Le Banquet nous a introduit à la dimension spirituelle d'Eros. "La « procréation » spirituelle est l'oeuvre d'Eros tout autant que la procréation corporelle, et l'ordre juste et vrai de la "Polis" est aussi érotique que l'ordre d'amour juste et vrai"<sup>10</sup>. Agapé est donc Eros et celui-ci s'affirme comme source non seulement d'unité, mais aussi bien de justice et de vérité. Eros étend donc son domaine à toute l'existence juste et vraie, aussi bien individuelle que sociale.

On accorde généralement à l'Être suprême ces attributs d'être source et critère de vérité, de justice, de beauté, de bonté et d'unité. Marcuse les accorde à Eros. Réalisé, Eros s'apparente singulièrement au nous théos aristotélicien, "mode d'être dans lequel chaque potentialité est réalisée, dans lequel le projet d'être se trouve réalisé"<sup>11</sup>. Marcuse considère comme Eros l'essence de l'être traditionnellement considérée comme Logos, logos d'une raison qui ordonne, classifie et dirige. "La forme traditionnelle de la raison se trouve rejetée sur la base de l'expérience de l'être-comme-fin-en-soi, de l'être-plaisir (Lust) et joie"<sup>12</sup>. Une telle expérience de l'être qui vise sa propre jouissance, ne laisse pas

---

9 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 101.

10 Idem, Ibid., p. 184. C'est nous qui soulignons.

11 Idem, Ibid., p. 104.

12 Idem, Ibid., p. 111.

de place à la transcendance. Rappelons toutefois que Eros est défini ici comme l'Être Suprême qui trouve en lui-même sa propre fin.

Ramenant Eros à la vision hégélienne dont il est tributaire, Marcuse répond ainsi à l'accusation de monisme que lui porte François Perroux<sup>13</sup>.

Dans son autosublimation et son autotranscendance vers la création d'un environnement esthétique, l'Eros dépend du Logos, devient Logos bien que ce Logos soit tout différent de la rationalité qui régit les sociétés opprimées<sup>14</sup>.

Marcuse revêt donc Eros des caractères du Logos vrai. Si Eros et civilisation concevait Eros comme opposé au Logos, L'Homme unidimensionnel affirme comme étant l'oeuvre d'Eros et du Logos conjugués, la découverte d'un état libre, état d'indépendance et de plénitude, situé au-delà de la tension entre la réalité et la virtualité.

Le Logos et l'Eros réunissent le positif et le négatif, la création et la destruction. Dans les exigences de la pensée, dans la folie de l'amour, il y a le refus destructeur des formes de vie établies. La vérité transforme les formes de pensée et d'existence. Raison et liberté convergent<sup>15</sup>.

Eros et le Logos luttent donc ensemble pour la réalisation de l'être vrai. Il ne s'agit plus ici du Logos de la domination, mais du Logos qui voit au-delà de l'apparence, au-delà du réel existant. Toutefois Eros et le

---

13 F. Perroux, François Perroux..., p. 130 à 133.

14 H. Marcuse dans F. Perroux, François Perroux..., p. 202.

15 Herbert Marcuse, L'Homme unidimensionnel, p. 151.

Logos ne sont pas que négatifs. Ils sont aussi affirmatifs et, pour revenir à la dynamique de Eros et civilisation, le Logos vrai nous paraît affirmatif d'Eros puisqu'il respecte la virtualité et l'être vrai.

C'est de façon ouverte et non-restrictive, que Eros redéfinit la raison et substitue la rationalité de la satisfaction à celle de la domination et de la répression. Nietzsche s'était élevé contre la loi socratique qui veut que "pour être beau tout doit être raisonnable"<sup>16</sup>. A sa suite, Marcuse inverse cette loi de sorte que la beauté devienne le critère de la raison, et non plus la raison le critère de la beauté. Ce rejet et ce renversement de l'idée de raison ne reposent pas uniquement sur des conceptions théoriques à priori, mais aussi sur l'expérience. Ils renvoient à l'expérience du malheur et de la désolation qui jonchent l'histoire de l'humanité et portent à questionner "cette idée de Raison qui comprend tout et finalement absout toute chose"<sup>17</sup>. Cependant il ne s'agit pas vraiment de la Raison, mais de ce qui y a été accolé, et on pourrait faire à un Marcuse trop catégorique le reproche qu'il fait à Nietzsche: ce n'est pas la Raison qui est répressive, mais l'orientation qui lui a été donnée au cours des âges<sup>18</sup>.

---

16 F. Nietzsche, La naissance de la tragédie, Paris, Gallimard, 1949, coll. 'Idées' no. 210, pp. 86-87.

17 Herbert Marcuse, Note sur la dialectique, p. 47.

18 Idem, Eros et civilisation, p. 109.

A moins de concevoir à l'instar de Freud deux principes éternels, Eros et Thanatos, en lutte non moins éternelle, ce que Marcuse refuse en raison du caractère historique de Thanatos, il faut voir en Eros des implications destructives aussi bien que constructives. Comme l'imagination est à la fois principe de rupture et principe de reconstruction, il faut reconnaître en Eros non seulement une absolue positivité, mais aussi une négativité tout aussi active<sup>19</sup>. Ainsi, André Clair nous rappelle que "la fin dernière d'éros c'est la destruction [...], le] retour à l'inorganique"<sup>20</sup>. Il considère comme négatif ce retour à l'inorganique. Toutefois on peut aussi bien considérer ce retour comme l'affirmation du spirituel que comme la négation de l'organique. A ce sujet il convient aussi de se souvenir de la conception historique de la nature des instincts. C'est dans notre système de réalité que le but d'Eros est la destruction. Il est permis d'avancer que dans un autre système, élaboré cette fois selon sa rationalité, Eros sera foncièrement affirmatif. André Clair avait déjà trouvé chez

---

19 Kant considère que ce mélange de Bien et de Mal constitue la source d'énergie pour les grands ressorts qui mettent en mouvement les forces créatrices de l'humanité. (La philosophie de l'histoire (opuscules), Paris, Montaigne, 1947, Gonthier, coll. Médiation, p. 10).

20 André Clair, Une philosophie de la nature, p. 55.

Marcuse la réponse à sa réflexion concernant l'ambiguïté d'Eros:

"éros est destructeur de la civilisation répressive, mais il est constructeur de la civilisation non-répressive"<sup>21</sup>.

Destructeur d'une culture, Eros redéfinit la nature: elle s'oppose à la culture répressive et limitative. Constructeur de civilisation, Eros définit la nature comme s'édifiant en culture humaine. Ainsi nature et culture non-répressive, Eros et humanité, sont tous du même domaine que définit l'imagination. La nature est donc essentiellement bonne et elle le redeviendra, une fois résolus les problèmes d'Ananké qu'elle portait en son sein de façon accidentelle.

André Clair, et à juste titre croyons-nous, s'interroge sur le couple "nature-accidents" qu'il retrouve chez Marcuse. Il ne fait toutefois que poser le problème. C'est pourquoi on référera à Pierre Masset pour l'étudier. Celui-ci s'arrête d'abord à la notion de nature. Le maître-mot du bonheur serait-il "de laisser être la nature et de laisser l'énergie libidineuse, ou Eros, s'épanouir librement"<sup>22</sup>? Ainsi la nature serait essentiellement bonne - on peut ici souligner à nouveau la présence chez Marcuse de l'imgo de la Mère Bonne. Masset note toutefois que la notion de nature est ambiguë chez Marcuse. Si la nature extérieure apparaît bien comme devant être vaincue, mais non détruite (plus haut déjà nous

---

21 Idem, Ibid., p. 58.

22 Pierre Masset, La pensée de Herbert Marcuse, p. 163.

distinguons l'agressivité essentielle de l'agressivité destructrice), la nature humaine n'est pas aussi nettement caractérisée: "apparaît-elle comme ce qui est à maintenir, voire à restaurer, ou au contraire comme ce qui est à vaincre"<sup>23</sup>?

Masset semble éprouver certaines difficultés avec cette question, difficultés d'ailleurs légitimes puisqu'on peut reprocher à Marcuse de "recourir à la notion de « naturel » pour les besoins de la cause". Ainsi: « Naturel » est pour lui tout ce qu'il s'agit de restaurer, et « artificiel » ce qu'il entend supprimer"<sup>24</sup>. Marcuse fait le même usage du terme "naturel" qu'il fait des termes "raisonnable" et "rationnel": ce que la philosophie considère comme bon et rationnel est naturel, c'est-à-dire selon la vraie nature de l'homme et de l'univers. Masset a donc raison lorsqu'il dit que "recourir à la nature, conçue comme bonne nature, n'est pas autre chose qu'une pétition de principe"<sup>25</sup>. Malgré un tel usage du terme "naturel", on croira que Marcuse reconnaît à la nature son historicité. Ainsi, la nature évolue d'un état de pénurie que l'homme doit affronter, à un état de richesse que l'homme peut apprécier et désirer conserver. Cet état de richesse n'apparaît évidemment plus comme naturel. Il est le résultat de l'organisation sociale. Masset souligne justement "que pour la

---

23 Idem, Ibid., p. 164.

24 Idem, Ibid., p. 165.

25 Idem, Ibid., p. 165.

réalité humaine, la culture est inhérente à la notion même de la nature [...]. La nature pure n'est qu'une notion limite, un point virtuel"<sup>26</sup>.

Ainsi Marcuse considère comme naturel ce qui, dans les réalisations culturelles, est bon et rationnel.

De la difficulté de définir la nature, ce que Marcuse ne fait d'ailleurs pas, découle la difficulté de distinguer théoriquement répression et sur-répression. Marcuse présente la répression comme philogénétiqument nécessaire, d'une nécessité due à la présence de l'agressivité irréductible, et la sur-répression comme sur-imposée par des conditions sociales spécifiques. M. Jean Laplanche a clairement exposé ce que cette distinction a de superficiel et en quoi elle fait abstraction de l'histoire humaine réelle où les deux sont étroitement imbriquées. Il a bien vu que cette distinction n'est "qu'un concept pratique lié à un projet de subversion - la répression devient le minimum imaginable de restriction à imposer vu l'état de progrès d'une société donnée"<sup>27</sup>. Tout en soulignant ce caractère pratique et subversif de la philosophie de Marcuse, on peut s'interroger sur le fait de présenter comme théorique, même si c'est là notre domaine, un concept d'abord pratique. Notre conclusion reviendra sur cet aspect du problème marcusien.

---

26 Idem, Ibid., p. 166.

27 Jean Laplanche, Notes sur Marcuse et la psychanalyse, p. 133.

Robert Castel nous semble être celui qui a le mieux saisi le problème de la notion de nature chez Marcuse. Elle y incarne, écrit-il,

(...) le souci de défendre le point de vue de la raison, nécessairement projetée dans un univers an-historique [..] L'équivalent d'une nature constituée effectivement pour lui un pôle de référence fréquent, mais la notion n'est jamais prise dans son sens réaliste d'immédiateté donnée. Elle procure au contraire, sous la forme d'une infra-nature et d'une supra-nature, le principe d'une double médiation dont la mise en rapport dialectique dans l'histoire est nécessaire pour saisir les conditions complètes de l'historicité<sup>28</sup>.

Castel se sert de la notion de nature pour relier habilement le pôle freudien et le pôle hégélien de la dialectique marcusienne. On ne pourra qu'acquiescer à la distinction qu'il établit entre une infra-nature "dont la fonction est assez bien caractérisée à partir du rôle que Freud fait jouer au principe du plaisir dans la Formulation sur les deux principes du système psychique", et une supra-nature qui "est la réconciliation, ou le bonheur, ou la liberté, ou la Raison, ou le Geist hégélien"<sup>29</sup>. La notion de nature correspond donc à deux représentations limites de l'histoire humaine, l'une de niveau sub-historique, l'autre de niveau post-historique. Par la médiation de l'histoire, et de l'homme qui la fait, les potentialités de l'Eros freudien se trouveront réalisées dans le Geist hégélien. Or Marcuse allie dans sa notion d'Eros ces deux principes fondamentaux que sont l'Eros freudien et le Geist hégélien.

---

28 Robert Castel, Présentation, Raison et révolution, p. 31-32.

29 Idem, Ibid., p. 32, Cf., ci-dessus, p. 16ss.

Freud considérait Eros et Thanatos comme des puissances éternelles. Cependant chez Marcuse, les deux puissances célestes sont historiques et c'est Thanatos qui est appelé à se modifier au profit de la réalisation d'Eros. Le processus historique est donc au service d'Eros qui demeure la seule puissance céleste. C'est l'espoir de Marcuse que le point culminant de l'histoire soit la "vision pacifiée dans laquelle le couple raison-bonheur (la liberté positive) aurait remplacé le couple raison-révolution (la liberté critique)"<sup>30</sup>. Alors l'histoire sera vraiment humaine et rationnelle, c'est-à-dire érotique.

---

30 Idem, Ibid., p. 33.

## CHAPITRE SEPTIEME

### QUELQUES CONSIDERATIONS SUR L'ETHIQUE DE MARCUSE

Cette nouvelle ontologie, qui définit l'être comme Eros, porte en elle une nouvelle moralité. Marcuse parle d'une "nouvelle morale qui soit l'héritière et la négation de la morale judéo-chrétienne, laquelle a marqué jusqu'à ce jour pour une grande part l'histoire de la civilisation occidentale"<sup>1</sup>. Il est bien évident qu'une nouvelle ontologie, aussi radicalement opposée à l'ontologie prométhéenne, implique une nouvelle éthique. On peut toutefois envisager la possibilité que chez Marcuse, l'éthique soit la source de l'ontologie. André Clair, par exemple, considère la philosophie marcusienne comme une philosophie des valeurs<sup>2</sup>. Cette philosophie nous paraît en effet fondée sur un choix éthique, un choix entre les valeurs véhiculées par la réalité actuelle et celles présentées par la réalité possible. On a vu que sur le plan ontologique, Marcuse considère que la réalité possible est la vraie. Pourquoi? On peut croire qu'un choix éthique se tient derrière un choix ontologique aussi radical. Ainsi, Marcuse écrit au sujet de la philosophie de Hegel:

---

1 Herbert Marcuse, La fin de l'utopie, p. 11.

2 André Clair, Une philosophie de la nature, p. 69-70

L'effort historique pour établir une société rationnelle se voit transposé en Allemagne sur le terrain philosophique, dans l'effort théorique d'élaborer le concept de Raison. [Ainsi l'idée de Raison n'est pas une notion purement métaphysique, mais elle] inclut, sous une forme idéaliste, tous les efforts pratiques de l'humanité en vue d'une existence rationnelle et libre<sup>3</sup>.

On peut considérer que ces efforts historiques et pratiques de l'humanité pour établir une société et une existence rationnelles et libres, sont déterminés par une éthique, ou même qu'ils constituent une éthique. Aux valeurs de la compétition, de la lutte et de la guerre, aux valeurs de la production et du rendement, aux valeurs enfin de la domination et de l'absolutisme, Marcuse préfère les valeurs de la solidarité et de la paix, celles de la beauté et du bonheur, celles enfin de la liberté et de la Raison. Ce sont ces valeurs qu'il tient pour constitutives de l'homme vrai. La pensée de Marcuse est donc axée sur une transmutation des valeurs. Elle présente une alternative entre la civilisation surrépressive actuelle et la civilisation non-surrépressive possible. Toutefois Marcuse ne nous offre pas un choix entre des réalités ou des valeurs comparables. Son choix se situe entre les valeurs de la réalité non-répressive et le néant de valeurs de la réalité répressive, entre la vérité de l'existence possible et la fausseté de l'existence actuelle, entre la

---

3 Herbert Marcuse, Raison et révolution, p. 54.

déraison et la Raison. En effet: "L'homme ne peut devenir homme en restant dans le monde existant"<sup>4</sup>. L'homme n'a donc rien à perdre, si ce n'est une vie que Marcuse considère inhumaine. Seule la nouvelle société permettra à l'homme de se réaliser, de remplir son concept de sujet intelligent (conscient) et libre<sup>5</sup>.

On sait toutefois que la philosophie de Marcuse n'est pas uniquement philosophie de la Raison. Elle est aussi, et peut-être surtout, philosophie de l'Eros. Le concept marcusien d'homme devra donc tenir compte de cette nouvelle ontologie. Marcuse exprime ainsi le lien de l'un à l'autre:

L'être est essentiellement le penchant au plaisir, la volonté de plaisir. Ce penchant devient un but pour l'existence humaine<sup>6</sup>.

L'homme prend conscience de ce caractère ontologique essentiel. Or en tant qu'être non-entièrement soumis à l'histoire, en tant qu'être doué de raison et d'imagination, il peut faire l'histoire. L'homme fera donc en sorte que le développement de l'être s'accorde avec son essence. C'est ainsi que la réalisation du plaisir devient un but pour l'existence humaine.

La nouvelle moralité apparaît à Marcuse comme une "disposition de l'organisme, dont la base est peut-être la tendance érotique

---

4 Idem, Sommes-nous déjà des hommes?, p. 22.

5 Cf. Idem, Raison et révolution, p. 59.

6 Idem, Eros et civilisation, p. 114.

à combattre l'agressivité, à créer et protéger des 'unités toujours plus grandes' de vie"<sup>7</sup>. Ainsi en amont de toutes les valeurs, valeurs qui sont devenues des besoins biologiques, Marcuse pose "un fondement instinctuel pour une solidarité de l'espèce humaine"<sup>8</sup>. Il est possible que le but de Marcuse, en rendant les valeurs instinctuelles, soit de rendre plus plausible la fin de l'utopie. La réalisation de l'utopie est d'autant plus possible que l'homme trouve en lui et dans son monde tout ce qui est nécessaire à ce projet.

La liberté est une valeur clé de cette nouvelle moralité. Comme la solidarité cependant, elle doit avoir un fondement instinctuel, "reposer sur une nécessité biologique, sur l'incapacité physique de supporter une répression qui ne serait pas indispensable à la protection et à l'amélioration de l'existence"<sup>9</sup>. C'est donc négativement, par opposition à l'existence non-libre actuelle, que Marcuse définit le fondement de la liberté. Les hommes nouveaux "devraient avoir développé en eux une barrière instinctuelle contre la cruauté, la brutalité, la laideur"<sup>10</sup>. Ainsi les lois de l'état esthétique n'apparaissent pas comme une contrainte et ne rencontrent pas de résistance quand "nature et liberté,

---

7 Idem, Vers la libération, p. 21.

8 Idem, Ibid., p. 21.

9 Idem, Ibid., p. 43.

10 Idem, Ibid., p. 35.

sensibilité et concept [...] se fonde (sic) en une unité indissoluble"<sup>11</sup>. Quand nécessité et liberté coïncident, selon l'esprit qui est aussi celui de la Quatorzième Lettre de Schiller, le hasard est supprimé et, par cela même, la liberté de choix, puisque le choix implique le hasard. C'est dans l'état esthétique, où il ne reçoit pas de détermination spéciale, que l'homme "en vertu d'une loi naturelle, a la possibilité de faire de soi ce qu'il veut et qu'il a pleinement retrouvé la liberté d'être ce qu'il doit être"<sup>12</sup>. La liberté s'entend donc ici comme possibilité d'être, comme possibilité pour l'homme de se déterminer lui-même en accord avec son concept. Cette liberté se situe dans un état d'abondance où le besoin de partage peut remplacer le besoin de possession et où la propriété, détachée de son aliénation, est mise au service de la libre activité vitale<sup>13</sup>. Il ne s'agit pas ici d'une liberté de choix, qui peut exister au sein de l'asservissement, mais d'une liberté d'épanouissement et de possibilités. Marx voyait la liberté comme étant celle de l'homme total, de l'homme omnilatéral qui n'est pas réduit à être peintre ou boulanger ou président ou professeur, mais qui peut remplir toutes ces fonctions selon son plaisir. Ce n'est ni comme peintre ni comme

---

<sup>11</sup> Hegel, Esthétique, cité par H. Marcuse, Eros et civilisation p. 162.

<sup>12</sup> Schiller, Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, p. 263.

<sup>13</sup> Herbert Marcuse, Les manuscrits économique-philosophiques de Marx, dans Philosophie et révolution, p. 92.

professeur ni comme savant que s'affirme cet homme, mais comme un "je", simplement et totalement, c'est-à-dire comme un être humain.

A cela Marcuse ajoute toutefois:

La Forme de la liberté, ce n'est pas simplement la libre détermination et réalisation de soi-même, mais plutôt la détermination et la réalisation de buts propres à mettre en valeur l'existence, à la protéger et à l'unifier<sup>14</sup>.

Ceux qui accordent une grande valeur à une existence belle et pacifiée seraient donc plus près de la liberté que ceux qui accordent une plus grande valeur au prestige ou à la domination ou à l'argent. La liberté se situe au-delà de la nécessité, affirme Schiller; cependant cette nécessité n'est pas seulement matérielle, elle est aussi morale et sociale.

L'homme n'est libre que là où il est libre à l'égard de la contrainte extérieure et intérieure, physique et morale, là où il n'est contraint ni par la loi, ni par le besoin (Schiller). Mais une telle contrainte est la réalité. La liberté est ainsi au sens strict, la liberté à l'égard de la réalité existante: l'homme est libre quand la réalité perd son caractère sérieux et quand sa nécessité devient facile (leicht)<sup>15</sup>.

Dans un tel état, l'homme pourrait jouer, libéré du besoin et de la nécessité. Non pas jouer avec quelque chose, mais être jouant comme il est pensant. L'homo ludens serait le fâte de l'homo cogitans.

---

14 Idem, Vers la libération, p. 64-65.

15 Idem, Eros et civilisation, p. 165.

Ainsi édiflée sur les instincts et couronnée par le jeu, sur lequel nous reviendrons, la liberté est conservatrice, opposée à Prométhée.

Et le vrai mode de liberté n'est pas l'activité incessante de la conquête, mais la cessation de cette activité, dans la connaissance limpide et la satisfaction de l'être<sup>16</sup>.

Le bonheur est aussi conservateur puisqu'il réside dans la satisfaction de pulsions conservatrices. Le bonheur irait même à l'encontre de la civilisation, il faut comprendre "la civilisation prométhéenne", puisque celle-ci est "le sacrifice systématique de la libido"<sup>17</sup>. L'existence érotico-esthétique n'est donc pas la quête d'un plus-être, mais plutôt la conservation et la jouissance de ce plus-être réalisé. Marcuse y voit le défi de la nouvelle société: protéger et préserver un havre assuré, un lieu de repos<sup>18</sup>. Dans cette tâche se voit réaffirmée la responsabilité individuelle que l'idéal de jouissance semblait avoir écartée. Il est certain que des problèmes surgiront même au sein de cette existence pacifiée. Il incombera à chacun et à tous de leur faire face, de façon à conserver l'état de paix et de jouissance.

Fondée sur des instincts dont la nature tend fondamentalement à régresser à un état de satisfaction antérieur, la nouvelle moralité sera donc conservatrice. Mais peut-on encore parler d'éthique quand les valeurs deviennent des besoins instinctuels? L'interrogation du

---

16 Idem, Ibid., p. 106.

17 Idem, Ibid., p. 15.

18 Idem, L'individu dans la Grande Société., dans Pour une théorie critique de la société, p. 169.

lecteur, dont par exemple Chirpaz et Masset, sur la valeur éthique et humaine de la nouvelle moralité instinctuelle nous paraît entièrement justifiée; aussi y reviendrons-nous en fin de chapitre quand on aura réuni d'autres éléments nécessaires à l'approche de ce problème.

Marcuse affirmait au début de ce chapitre que l'essence de l'être est le plaisir. Or l'auteur veut faire coïncider essence et existence. Ainsi l'homme devra accorder son existence au plaisir saisi comme essence de l'être. Le plaisir, la quête du plaisir, devient donc un point de référence de l'existence humaine. Déjà Kant et Freud constataient que le plaisir est le but de l'existence humaine<sup>19</sup>. Dépassant le niveau de l'observation, Marcuse pose la quête du plaisir comme un principe éthique. Toutefois il ressort nettement de l'oeuvre de Marcuse qu'il ne s'agit pas d'un plaisir ou d'une jouissance égoïstes. Ainsi le bonheur y est saisi comme situation objective et non pas seulement comme sentiment subjectif de contentement. Pour être conforme à l'éthique marcusienne, la jouissance doit être universelle, et la satisfaction doit être celle des nouveaux besoins "humains" libérés du continuum répressif de la domination et de l'agression. Sous peine de déformer irrémédiablement la pensée de Marcuse il nous paraît essentiel de noter le caractère universel du bonheur marcusien: La position de Marcuse

---

<sup>19</sup> Emmanuel Kant, Critique de la faculté de juger. p. 51.  
Sigm. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 703.

ne peut que paraître extrémiste. C'est qu'elle s'élabore comme la négation déterminée, comme l'antithèse radicale, de la réalité existante où la civilisation est la lutte contre la nécessité. Or au cours de cette lutte, l'homme-individu est sacrifié et abandonné à l'histoire, "les individus sont rangés dans la catégorie des moyens"<sup>20</sup>. Contre cette déclaration de Hegel, Marcuse se range du côté de Kant et tient pour "contraire à la nature de l'homme de l'utiliser comme un simple moyen"<sup>21</sup>. L'idéalisme kantien sacrifiait toutefois l'individu puisqu'il le divisait radicalement. Celui-ci était considéré comme une personne raisonnable ne participant à la communauté sensible "qu'en tant qu'être doué de raison et non avec la multiplicité empirique de ses besoins et de ses facultés"<sup>22</sup>. S'il était accepté que l'humanité ne devait jamais être simplement un moyen mais une fin en soi, "cette idéologie trouvait une réalité dans le rôle privé des individus plutôt que dans leurs fonctions sociales, dans le domaine de la satisfaction libidineuse plutôt que dans celui du labeur"<sup>23</sup>. Dans ce dernier domaine, pour assurer sa subsistance et combler certains besoins animaux tels le boire, le manger, la procréation, l'habitation et le prestige, l'homme devenait simplement un moyen. Cela était accepté puisqu'en échange de leur travail aliéné, on promettait aux hommes un bonheur futur, les incitant "à rester productifs, à s'interdire la pleine

---

20 Hegel, Philosophie de l'histoire, cité par H. Marcuse, Raison et révolution, p. 279.

21 Herbert Marcuse, Raison et révolution, p. 279.

22 Idem, Contribution à la critique de l'hédonisme, dans Culture et société, p. 173.

23 Idem, Eros et civilisation, p. 176.

jouissance de leur productivité, et ainsi à perpétuer cette productivité"<sup>24</sup>. C'est dans ses rapports personnels privés qu'il fallait que l'homme se respecte. Marcuse réclame après Marx, que cesse cette hypocrisie. L'homme doit pouvoir s'affirmer comme homme et se faire respecter dans toutes ses activités, dans tout ce qu'il est. Ainsi, le travail sera humain à condition d'être libidineux. Chez Marx le travail était l'objectivation réelle de l'homme, l'expression véritable de sa liberté. Il en est autrement pour Marcuse qui vit dans une société post-industrielle où le travail, qui ne paraît plus nécessaire, est labeur plutôt que création.

Le travail qui exprimera la liberté est le travail libidineux, satisfaisant. Un tel travail est jeu. La base de l'équation travail-jeu est l'équation nécessité-liberté. Ainsi le passage du travail au jeu comme activité essentiellement humaine dépend de la victoire sur la pénurie. Cette victoire constituait l'objectif de Marx. Pour Marcuse, cet objectif est déjà atteint, de sorte que le travail peut devenir jeu, c'est-à-dire "s'organiser en accord avec les aspirations libérées, les besoins instinctifs, les inclinations spontanées de l'homme"<sup>25</sup>.

On voudra bien noter ici, sans cependant s'y attarder, cette critique de Dostaler et Racine concernant les abstractions idéalistes de Marcuse<sup>26</sup>. Ils lui reprochent d'oublier la situation économique des pays

---

<sup>24</sup> Idem, La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, dans Culture et société, p. 363.

<sup>25</sup> Idem, La fin de l'utopie, p. 15

<sup>26</sup> Gilles Dostaler et Luc Racine, Contre Marcuse, Essai sur la pensée idéologique dans les sociétés industrielles avancées, dans Socialisme 69, no. 19. Montréal, oct. déc. 1969. p. 39.

sous-développés et surtout la relation entre le sous-développement du Tiers-Monde, où "plus de la moitié de la population de la terre n'est pas nourrie convenablement"<sup>27</sup>, et le développement industriel avancé des pays riches. La victoire sur la pénurie implique avant tout la modification radicale de cette relation, de façon à permettre à ces pays de se développer. Et ils constatent avec raison:

Ce n'est pas pour demain que le travail pourra devenir un jeu en Bolivie, et le problème du développement de la Bolivie ne peut que retarder l'avènement de l'Utopie aux Etats-Unis<sup>28</sup>.

Si les conditions matérielles de la victoire sur la pénurie sont moins absentes qu'en 1917, les conditions psychologiques, qui verraient à distribuer ces avantages matériels acquis, manquent toujours.

Lorsque le travail ne sert plus des fins extérieures imposées, il est jeu: "Le trait fondamental du jeu est qu'il est satisfaisant en lui-même, ne sert aucun autre but que celui de la satisfaction instinctuelle"<sup>29</sup>. Le jeu est essentiellement libre, opposé à toute contrainte. Pour se réaliser, le jeu suppose une réalité humaine non-répressive, réalité facile où "les désirs et les besoins peuvent être satisfaits sans travail aliéné"<sup>30</sup>.

---

27 Idem, Ibid., p. 61.

28 Idem, Ibid., p. 61.

29 B. Lantos, Le travail et les instincts, cité par H. Marcuse, Eros et civilisation, p. 187.

30 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 165.

Quand la réalité a perdu son caractère sérieux, la liberté, que Marcuse situe en-dehors de la lutte pour l'existence, peut se manifester dans le jeu. Les catégories de cet ordre non-répressif sont celles mêmes du jeu, finalité sans fin et légalité sans loi dont le "caractère commun est la satisfaction dans le jeu libre des potentialités libérées de l'homme et de la nature"<sup>31</sup>. Encore une fois l'homme est défini par la satisfaction, puisque l'homme libre sera un être jouant et que le jeu est une "pensée orientée par le souci dominant de la satisfaction individuelle. Simple épanouissement des tendances, il assimile librement toutes choses à toutes choses et toutes choses au moi"<sup>32</sup>.

Essentiellement assimilation du réel au moi, le jeu est pur exercice de l'activité et des possibilités de l'organisme. Celui-ci y est alors sujet-objet de plaisir et le jeu est spontané, agréable et satisfaisant<sup>33</sup>.

---

31 Idem, Ibid., p. 157.

32 Jean Piaget, La formation du symbole chez l'enfant..., p. 92.

33 Pour mieux situer notre usage du terme "jeu", on trouvera ici quelques images utiles à la compréhension du jeu comme existence. Ainsi le terme WAN (jeu) désigne étymologiquement "l'action de caresser indéfiniment un morceau de jade pour le polir, pour éprouver sa douceur ou pour accompagner une rêverie"<sup>\*</sup>. Ce terme inclut, et le lecteur notera que ce sont là des expressions d'une existence libre, le jeu enfantin, le divertissement insouciant et frivole, les pratiques sexuelles désinvoltes ou étranges, les jeux de réflexion qui interdisent la hâte, le plaisir d'apprécier la saveur ou l'odeur, le goût de collectionner ou d'examiner.

Il évoque enfin la douceur paisible et reposante du clair de lune, le plaisir d'une partie de barque sur un lac limpide, la contemplation prolongée d'une cascade.<sup>\*\*</sup>

\* Roger Calloix, Théorie des jeux, dans Revue de Métaphysique et de morale, 1958, no 1, p. 101.

\*\* Idem, Ibid., p. 102.

Le jeu est donc essentiellement narcissique: lorsqu'il peut s'épanouir il renvoie au moi primitif, moi indifférencié, moi englobant.

L'opposition entre l'homme et la nature, le sujet et l'objet, est dépassée. L'être est vécu comme l'apaisement qui unit l'homme et la nature de telle sorte que l'accomplissement de l'homme est en même temps l'accomplissement, sans violence, de la nature<sup>34</sup>.

Narcisse et Orphée laissent les choses être ce qu'elles sont<sup>35</sup>. L'homme esthétique, libéré du temps, ne cherche plus la réalité au-delà de l'apparence, mais il sait jouir de celle-ci. La relation de l'homme et de la nature s'établit selon l'être, non selon l'avoir. Dans cet univers pacifié, univers esthétique, l'homme, rendu à sa source et à lui-même, s'accorde avec les archétypes d'une existence "où l'ordre est beauté et le travail jeu", d'une existence où l'homme jouit de lui-même et de ce qui existe<sup>36</sup>.

Sans transition, l'éthique se fonde dans l'anthropologie. Le sujet s'y prête puisque le plaisir est un but pour l'existence humaine. Ainsi la jouissance, le jeu, est ce qui définit l'homme. En effet, "l'homme ne joue que là où dans la pleine acceptation de ce mot, il est homme, et il n'est tout à fait homme que là où il joue"<sup>37</sup>. Par opposition, l'homme aristotélicien était fait pour connaître la vérité, pour découvrir ou donner

---

<sup>34</sup> Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 147.

<sup>35</sup> Marcuse jalonne l'histoire de l'humanité aussi selon les mythes: Narcisse et Orphée, figures mythiques du principe du plaisir, s'opposent à Prométhée, héros du principe du rendement.

<sup>36</sup> Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 156.

<sup>37</sup> Schiller, Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, p. 203.

un sens à l'existence. Marcuse considère que dans le projet aristotélicien, la maîtrise de l'univers, qui mène à la domination de l'homme sur l'homme, apparaissait comme la fin de l'existence<sup>38</sup>.

Une telle existence pacifiée dans laquelle l'homme n'a rien à quoi s'opposer, paraît dénuée de possibilité d'affirmation puisque l'homme est habitué de s'affirmer face à l'autre, face à ce qui n'est pas lui. En effet la moralité érotico-esthétique n'a rien de commun avec celle que nous connaissons, d'où nos hésitations à la qualifier d'éthique. Elle n'a pas pour but d'élever l'homme au-dessus de lui-même, ni pour rôle de gérer les instincts ou les pulsions. Si l'homme ne peut ni s'élever ni exercer le pouvoir dominateur de sa raison, l'existence sera-t-elle vide de sens? Toutefois, face à quoi Dieu s'affirme-t-il et au-dessus de quoi peut-il s'élever? Trouve-t-il son sens dans la domination? Or Marcuse réclame pour l'homme des possibilités et des caractères qui sont ceux du Surhomme nietzschéen, lui-même très près de la divinité.

Seules les choses d'en bas ont d'abord besoin de s'opposer à ce qui n'est pas elle [...]. Zarathoustra sait qu'affirmer ne signifie pas porter, assumer, [comme le croit l'âne qui s'évalue au poids qu'il porte, mais ...] alléger, décharger ce qui vit, danser, créer<sup>39</sup>.

Ainsi le véritable nom de la volonté de puissance "c'est la vertu qui donne", et son but est de dégager la forme supérieure de tout ce qui est<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 105.

<sup>39</sup> Gilles Deleuze, Conclusions - Sur la volonté de puissance et l'éternel retour, dans Nietzsche, Paris, Minuit, Fondation Royaumont, 1967, p. 278 - 279 - 280. C'est nous qui soulignons parce que nous considérons la danse comme une des plus hautes expressions de la sensibilité, et la création comme le sommet du jeu.

<sup>40</sup> Idem, Ibid., p. 278.

Nous avons fait cette nouvelle référence à Nietzsche pour dissiper l'impression, sans doute fautive, qu'avait créée Marcuse. Malgré l'affirmation voulant "que le bonheur implique la connaissance: c'est le privilège de l'animal rationnel"<sup>41</sup>, Marcuse peut nous porter à croire que l'existence pacifiée réduira l'homme à une dimension végétale. Or il n'en est rien. Le jeu, tel que nous l'avons présenté plus haut, nous est apparu comme le caractère d'une existence libre et insouciante. Il nous permet de rapprocher l'humanité de la divinité. En effet, alors que dans la philosophie marcusienne le jeu définit l'homme libre, esthético-érotique, dans la mythologie grecque le jeu était le caractère de la divinité. Platon même "définit le jeu comme le contenu essentiel de la vie des hommes, comme le mode d'existence le plus digne d'eux"<sup>42</sup>, et lorsque son interlocuteur lui fait remarquer le caractère utopique de cette vision qui dénigre l'espèce humaine, le philosophe lui répond:

N'en sois pas étonné, Mégille! Mais pardonne-moi, car c'est parce que mon regard se détournait du côté de la divinité, et qu'en parlant j'éprouvais précisément ce que je viens de dire<sup>43</sup>.

On peut relier ce reproche à celui que Chirpaz adresse à Marcuse:

---

<sup>41</sup> Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 97.

<sup>42</sup> Idem, La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, dans Culture et société, p. 370.

<sup>43</sup> Platon, Les lois, Livre VII, cité par H. Marcuse, La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, dans Culture et société, p. 370.

"L'oubli d'autrui et l'oubli de l'éthique procèdent d'une même démarche: l'oubli de la réelle dimension humaine"<sup>44</sup>. Ce "narcissisme" de l'homme libéré n'est pas l'oubli de la dimension humaine; il en est le dépassement, voire la réalisation. De son côté, Masset note que l'homme marcusien manque d'une intériorité propre: "la notion de personne est absente de la philosophie de Marcuse, la notion de sujet autonome et libre. La seule réalité est l'Eros"<sup>45</sup>. Cette absence n'est pas caractéristique uniquement de la philosophie de Marcuse. La psychologie est en voie de dissoudre l'idée de la personnalité autonome du moi. L'éthnologie de Lévi-Strauss ne considère pas l'homme comme un individu, monade dont l'existence est constamment menacée et remise en question. Le structuralisme ne fonde pas la personnalité sur une conception périmée du Cogito, mais sur une "conception de l'homme qui met l'autre avant le moi, et d'une conception de l'humanité qui, avant les hommes, pose la vie", elle-même issue de la matière inerte<sup>46</sup>. La conception orientale de l'homme dépasse l'individualité pour rejoindre l'Atman qui fonde toute chose. De même l'homme marcusien se réalise dans l'Eros divinisé, la seule réalité dont l'existence de l'homme tire son sens.

---

44 François Chirpaz, Aliénation et utopie, p. 84.

45 Pierre Masset, La pensée de Herbert Marcuse, p. 178.

46 Yvan Simonis, Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste, Paris, Aubier-Montaigne, 1968. p. 135.

L'imagination "envisage la réconciliation de l'individu avec le tout", selon l'image qu'elle conserve de l'expérience passée du bonheur à "l'époque où la vie de l'individu était la vie de l'espèce" et où la vie du fœtus était celle de la mère<sup>47</sup>. D'autre part, les pulsions érotiques visent à donner à l'existence plus d'unité et de valeur, et le Nirvâna vise l'unification dans l'être absolu pleinement existant. Ainsi la vie et la mort paraissent être deux voies orientées vers un même projet. Marcuse constate que "l'idéal du Nirvâna contient cette affirmation: la fin est l'accomplissement, la satisfaction. Le Nirvâna est l'image du principe du plaisir"<sup>48</sup>. Le Nirvâna n'est pas la négation de l'être, il en est plutôt le dépassement, l'ouverture absolue sur l'océan de l'Etre. Ainsi l'imaginaire nie le principium individuationis, et son expérience est considérée comme l'existence vraie puisque l'être y est plein et absolu: "à l'origine le moi inclut tout"<sup>49</sup>. Non seulement à l'origine, croyons-nous, mais aussi au terme: "La perfection complète de l'être n'est pas la courbe ascendante, mais le bouclage du cercle, la fin de l'aliénation"<sup>50</sup>. L'homme vivra donc son existence comme être-là au sein des autres êtres. Cette existence se présentera comme une jouissance pleine et pacifique. Ce sont là des caractères divins et Marcuse l'exprime

---

47 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 130.

48 Idem, Ibid., p. 109.

49 Sigm. Freud, Malaise dans la civilisation, p. 696.

50 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 108.

indirectement lorsqu'il écrit que le temps apparaîtrait comme "éternité du plaisir"<sup>51</sup>.

Le projet marcusien nous apparaît comme la revendication de l'existence absolue pour cette terre. Ici encore il suit Nietzsche, et on trouve, en exergue à la deuxième partie de Eros et civilisation, un long texte de Sean O'Casey dont voici le thème:

Oh! nous en avons assez de voir injurier cette terre!  
Ce n'est pas une vérité triste de dire qu'elle devrait être notre foyer. Dût-elle ne nous donner qu'un simple abri, une simple vêtue, une simple nourriture, en y ajoutant le lis et la rose, la pomme et la poire, elle serait déjà la foyer idéal pour l'homme mortel ou immortel<sup>52</sup>.

O'Casey, Nietzsche, Marcuse, revendiquent l'éternité, non pour un au-delà transcendant, mais pour l'existence terrestre où peuvent coïncider nécessité et satisfaction.

L'état esthétique, où l'homme jouit d'une existence située au-delà de la réalité, est déterminé par l'instinct de jeu. Or Schiller considère que celui-ci vise "à supprimer le devenir dans le temps, à concilier le devenir et l'être absolu, le changement et l'identité"<sup>53</sup>. L'homme érotico-esthétique voit l'individualité de son moi limité se dissoudre dans l'éternité d'Eros où l'homme atteint sa pleine réalisation. Cet homme, à l'existence et aux besoins nouveaux, cet homme,

---

<sup>51</sup> Idem, La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, dans Culture et société, p. 367.

<sup>52</sup> Sean O'Casey, Le coucher de soleil et l'étoile du soir, cité par H. Marcuse, Eros et civilisation, p. 118.

<sup>53</sup> Schiller, Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme. p. 191-193.

dont même la mort est signe de liberté<sup>54</sup>, semble bien étranger à notre condition actuelle; d'où nos difficultés à le qualifier d'homme. Une telle récupération de l'au-delà ne constituerait-elle pas plutôt une nouvelle race, race de surhommes, plus parente de la divinité que de l'humanité? D'autre part, une telle transformation de l'homme peut-elle se réaliser uniquement sur les bases indiquées par Marcuse? Le projet marcusien serait-il proprement utopique, ou y aurait-il dans notre monde, ou même au-delà de celui-ci, des forces libératrices inconnues qui en permettraient la réalisation?

Tout cela semble bien lointain et bien vague. Dès maintenant par contre, la maison brûle et il faut que l'homme en sorte, quitte à tout risquer<sup>55</sup>. Pour réaliser l'existence utopique, c'est un appel à la responsabilité et au risque individuels que lance Marcuse.

Et même si nous ne voyons pas encore de changement, nous devons continuer notre action. Résister indéfectiblement si nous voulons encore vivre en hommes, travailler en hommes, être heureux. Et en restant liés au système, nous ne le pouvons plus<sup>56</sup>.

---

54 Herbert Marcuse, Eron et civilisation, p. 204.

55 Idem, La fin de l'utopie, p. 112.

56 Idem, Ibid., p. 55.

## CONCLUSION

L'entreprise marcusienne nous paraît en définitive optimiste et fondée sur l'espoir. En effet, devant le constat de l'enfermement irrationnel de la société et devant l'engourdissement de la force négative du prolétariat ouvrier, Marcuse ne désespère pas. Il continue de chercher une innocence d'où puisse naître une société "humaine" de bonheur et de paix. C'est dans l'imaginaire que Marcuse trouve l'humanité, bannie de la société unidimensionnelle. Désormais, l'imagination qui affirme "qu'il peut en être autrement", apparaît comme la source de l'espoir. L'imagination est aussi l'énergie vitale qui rend possible l'actualisation de l'espoir. Elle se manifeste donc comme le lieu de la possibilité humaine et le moyen de sa réalisation. Notre introduction présentait notre lecture de Marcuse et considérait le concept marcusien d'imagination comme une cristallisation de sa pensée actuelle et une voie possible au-delà de la société unidimensionnelle.

Le premier chapitre situait dans la pensée de Marcuse son intérêt pour l'imagination. D'abord porte-parole d'une philosophie concrète, Marcuse considère que l'existence doit être transformée de façon à s'accorder avec les vérités de la philosophie, qu'elle soit dialectique ou transcendantale. Marx avait vu le prolétariat ouvrier comme l'agent concret de

cette transformation de l'existence. Mais Marcuse constate que la conscience négative des ouvriers est engourdie; le pouvoir de la négativité est quotidiennement nié. Toutefois, un domaine de l'existence échappe encore à l'enfermement général. Ce domaine, qui résiste toujours au processus assimilateur de la civilisation, est celui de l'imaginaire.

Alors que la démarche philosophique de Marcuse procède de Hegel et Heidegger jusqu'à Freud, la notion marcusienne d'imagination prend sa source chez Freud pour ensuite revenir à Kant et Hegel. Notre étude s'est donc arrêtée en premier lieu, à ce que l'imagination marcusienne doit à Freud. La Phantasie freudienne est un processus originel qui a une vérité propre, antérieure même à la division du moi. La Phantasie oppose une rationalité du plaisir à la rationalité du rendement que protège une raison tronquée et désormais répressive. Freud considérait comme inévitable cette opposition entre principe de plaisir et principe de réalité. Marcuse se fonde sur l'historicité que Freud reconnaît à la nature des instincts, et tient pour historique cette opposition. Il envisage alors la possibilité de réunir l'homme en lui-même.

Or la philosophie idéaliste allemande s'intéresse aussi à ce projet. Chez Kant l'imagination est la faculté centrale de l'esprit. Elle permet à la liberté de s'inscrire dans la nature. Marcuse complète donc la notion freudienne du bonheur par la notion kantienne de la liberté. L'imagination détermine un domaine où l'homme est réuni. C'est le domaine

de l'esthétique, où règnent la liberté et la beauté. Marcuse s'intéresse alors à la tentative schillérienne qui vise à donner à l'esthétique et à l'instinct de jeu un rôle déterminant dans l'édification de l'existence. Enfin Marcuse se réfère à Heidegger. Inversant la position de Kant, Heidegger tient l'imagination pour la source commune de la sensibilité et de la raison. Antérieure donc à la division du moi entre la sensibilité et la raison, l'imagination heideggerienne rejoint la Phantasie freudienne. Partie d'une voie différente, la réflexion de Marcuse sur l'imagination dans la philosophie kantienne nous mène au même point central de sa pensée révolutionnaire: l'imagination est une force fondamentale chez l'homme, et elle apparaît comme la possibilité de dépasser la réalité répressive. La reconnaissance du rôle "transcendant" de l'imagination implique une "dé-sublimation" de la raison répressive et une "auto-sublimation" de la sensibilité.

L'imagination est donc négative de la réalité actuelle, et ses images affirment la possibilité de la liberté et du bonheur. Marcuse souligne le rôle critique de l'imagination et retrouve ici la pensée hégélienne. Notre quatrième chapitre s'est attaché au lien entre l'imagination marcusienne et la pensée négative. Leurs revendications sont issues de la conscience qu'il devrait en être autrement, qu'il pourrait en être autrement. La contradiction entre la réalité de la répression et la possibilité de la libération tient une place importante dans l'oeuvre de Marcuse. En fait,

elle est au fondement de sa critique. Les images de la pensée négative et de l'imagination s'élaborent contre la réalité existante. Celle-ci les considère donc comme irréalisables, utopiques. Marcuse reçoit cette accusation comme un cachet d'authenticité que la réalité appose à son oeuvre qui se veut révolutionnaire. Il considère cependant que sa pensée n'est pas utopique en ce sens qu'elle serait irréalisable, mais plutôt en ce sens que la rationalité établie lui interdit de voir le jour.

Le cinquième chapitre poursuit cette réflexion sur l'utopie chez Marcuse. Si la réalisation de l'utopie est "objectivement" possible, "subjectivement" elle ne l'est pas. La révolution devra d'abord s'attacher à l'individu. Elle devra toucher toute la conscience et substituer les besoins de paix, de liberté et de beauté, aux besoins d'agression, de domination et d'efficacité. Ce sera donc une révolution culturelle et instinctuelle. Elle ne touchera pas seulement la façon de vivre de l'homme, mais aussi sa façon de percevoir et de désirer l'existence, et plus fondamentalement encore, la structure de son être. Marcuse nous invite donc à une nouvelle anthropologie, à une nouvelle conception de l'homme et de l'existence. L'imagination apparaît alors comme le siège de cette nouvelle anthropologie que Marcuse veut "plus humaine".

Dans l'utopie marcusienne, et au-delà de celle-ci, nous avons

vu l'expression d'une ontologie et d'une éthique propres à la pensée de Marcuse. Notre sixième chapitre considérait l'ontologie marcusienne qui réunit de façon originale l'Eros freudien et la Raison hégélienne. Toutefois cet alliage se fait au profit d'Eros. Si l'être marcusien est Rationnel, c'est Eros qui est la vérité de l'être. Cependant la notion marcusienne d'Eros englobe le Logos. L'Eros n'est donc pas irrationnel, mais son logos est nouveau: c'est celui de la satisfaction et du bien-être. L'Eros marcusien n'est pas sans ambiguïté; celle-ci nous a menés à considérer l'usage marcusien de la notion de nature. Or cet usage, qui semble arbitraire au premier abord, établit un lien original entre le Geist hégélien et l'Eros freudien. Ainsi, une infra-nature correspond au principe de plaisir, pôle freudien de la dialectique marcusienne, et une supra-nature correspond à la Raison, pôle hégélien de cette dialectique.

Puisque l'être est Eros, le plaisir devient une déterminante fondamentale de l'existence humaine. Notre dernier chapitre portait sur l'éthique marcusienne. La philosophie de Marcuse nous est apparue comme une pensée d'abord éthique. Mais aussi, pensée anthropologique puisque l'homme est situé au centre de cette philosophie. On croira même que la conception que Marcuse se fait de l'homme, détermine son ontologie. L'être est Eros parce que l'homme a fondamentalement besoin de jouissance et de paix. Ce n'est pas seulement au niveau rationnel que se réalisera l'humanité, mais aussi au niveau sensuel, instinctuel. L'univers esthétique, déterminé par

l'instinct de jeu, faculté de l'imagination, nous est déjà apparu comme le lieu de la réalisation de l'homme marcusien. Défini par le jeu et situé dans un au-delà paradisiaque, l'homme marcusien s'est présenté comme le parent des dieux.

La fin du monde répressif et la réalisation de l'univers esthétique nous semblent correspondre au mythe de l'Age d'Or. Cet aspect mythique nous paraît être une autre dimension de l'utopie marcusienne. Marcuse considère l'individu comme originellement un et heureux. Le malheur lui viendrait de la réalité et de l'intrusion du principe de réalité qui le divise en deux mondes antagoniques, raison et imagination. Quand le cercle de l'aliénation aura été bouclé, l'homme retrouvera dans l'unité de l'instinct de jeu, son état béatifique originel. L'imagination est apparue à Marcuse comme la voie qui nous permettra de boucler le cercle et de dépasser l'aliénation. La réflexion suivante de Mircea Eliade sur les millénarismes primitifs nous semble s'appliquer aussi à la quête marcusienne de l'univers esthétique:

Ils ont faim et soif des biens terrestres - mais aussi de l'immortalité, de la liberté et de la béatitude paradisiaque. Pour eux, la Fin du Monde rendra possible l'instauration d'une existence humaine béatifique, parfaite et sans fin<sup>1</sup>.

On voit aussi que Marcuse situe au niveau humain, ou peut-être sur-humain, la réconciliation finale que Aristote et Hegel projetaient dans le Nous theos. En soulignant le lien de l'utopie marcusienne avec la pensée mythique primitive,

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, Aspects du mythe, Gallimard, 1963, p. 91 (et 88).  
Rf. aussi Fausto Antonini, L'homme furieux, p. 69:

Lorsqu'il acquiert la connaissance du Bien et du Mal, l'homme se détache des choses et des autres hommes, il perd cette unité avec le monde qu'il considère comme l'âge d'or, l'Eden, le paradis perdu, sorte de synthèse avec le divin.

notre intention n'est pas de les identifier. Seulement nous croyons qu'elles partagent certaines caractéristiques qui leur viennent peut-être d'un même enracinement dans l'imaginaire. D'autre part Marcuse recourt aux mythes de Narcisse et Orphée pour illustrer sa conception d'un monde érotico-esthétique. C'est cette présence de l'imagination de Marcuse au sein même de sa pensée que nous voulions souligner ici.

L'histoire marcusienne est orientée vers la coïncidence totale de l'homme et de la nature dans Eros. Or Eros tend à se passer de médiateur, à se passer de la pensée et à s'exprimer dans l'immédiateté, de sorte que pour le saisir il faut faire l'économie du langage. Mais la coïncidence totale avec Eros n'est encore qu'au stade de projet, d'un projet qui demande à être présenté. Marcuse doit alors se servir d'un langage pour présenter un projet qui ne laisse que très peu de place au langage. Et ce qui n'est pas pour lui faciliter la tâche, Marcuse, qui avoue être d'un tempérament sentimental, romantique et rêveur, choisit de s'exprimer dans un discours philosophique. On a pu partager les difficultés d'expression qu'entraîne une telle situation, surtout en ce qui concerne la rigueur et la clarté du discours. Ainsi nous n'avons pu éclaircir de façon satisfaisante la situation de l'éthique marcusienne. Nous avons avancé quelques impressions et essayé de retracer certains thèmes. Le sentiment s'en est dégagé que l'éthique de l'homme marcusien, et surtout son anthropologie, mériteraient une plus grande attention au sein

de l'oeuvre de Marcuse, ainsi qu'un meilleur éclairage.

On a vu aussi que Marcuse tend à confondre des concepts pratiques avec des concepts théoriques, sautant en quelque sorte du particulier à l'universel. Il est toutefois possible que résultent de l'entreprise marcusienne des concepts théoriques nouveaux dont la théorie critique a besoin pour conduire ses analyses du réel et du possible. Notons qu'ils seront issus d'une philosophie essentiellement pratique qui vise à la subversion de la réalité. Ces concepts seront donc éminemment critiques; négatifs d'abord, il est possible que la pratique les rende positifs et constructeurs. Ils devront cependant être dégagés de la tendance manichéenne de Marcuse qui oppose radicalement l'inhumain et l'humain, l'irrationnel et le rationnel, ce qui est et ce qui doit être<sup>2</sup>. En prenant le contre-pied de l'univers unidimensionnel, Marcuse tombe lui-même dans le piège de la raison répressive. Certes il reconnaît deux dimensions à l'existence: l'actuel et le possible. Mais l'une est mauvaise, elle est néant, alors que l'autre est bonne, qu'elle est le tout. De là un certain extrémisme qui entraîne Marcuse à considérer la Raison comme négative de l'ordre existant. Bien qu'une conception aussi absolue de la Raison mériterait d'être étudiée pour elle-même, nous avons dû nous en tenir au rapport que chez Marcuse elle entretient avec l'imagination, propre de notre texte. Dans cette optique marcusienne, il nous est apparu que la Raison

---

2 Cf. Lucien Goldmann, La pensée de Marcuse, dans Marcuse cet inconnu, p. 45.

et l'imagination poursuivent la même tâche: la réalisation de l'homme dans l'unification paisible de son être.

Il est enfin une attitude qui dépasse vraiment le principe de réalité et lui échappe. C'est le Nirvâna. Marcuse réfère au principe de Nirvâna qu'il considère comme le but de l'instinct de mort, c'est-à-dire comme "un état de « satisfaction constante » où aucune tension n'est ressentie"<sup>3</sup>. Le principe de Nirvâna est aussi "la base du principe de plaisir"<sup>4</sup>. Situé en-deçà de l'individualisation biologique, l'état nirvanique apparaît comme l'état béatifique originel<sup>5</sup>. La psychologie freudienne considère le Nirvâna comme une répression en-deçà du moi, de la personne individuelle. Cependant le Nirvâna, considéré comme le refus suprême, qui ne le cède qu'au suicide dont nul retour n'est cependant possible, désigne bien autre chose qu'une régression. La libération par le Nirvâna ne s'attache pas à détruire le moi, mais à voir au-delà du moi. C'est le colonialisme européen qui, considérant les orientaux comme des attardés, a vu dans cette attitude supérieure un comportement infantile. Si le Nirvâna nie la réalité limitée du moi, c'est pour vivre une réalité plus large et plus pleine qui dépasse la contingence du moi. On ne trouve pas explicitée chez Marcuse cette notion du Nirvâna: nous croyons cependant que sa pensée en porte le germe. Rappelons toutefois que, si la libération

---

3 Herbert Marcuse, Eros et civilisation, p. 203.

4 Idem, Ibid., p. 37.

5 Idem, Ibid., p. 99.

débute au niveau de l'individu, elle doit se préoccuper de tous les individus et en être responsable, ce qui ne semble pas être le cas du Nirvâna.

L'oeuvre de Marcuse, oeuvre essentiellement ouverte qui s'édifie en rapport à l'histoire à faire, est porteuse de plusieurs prolongements possibles. Nous en avons indiqué quelques-uns au cours de cette étude, soit du côté d'une praxis partielle ou globale, soit du côté d'une ontologie ou d'une anthropologie, soit même du côté d'une étude de l'imagination ou de l'esthétique, ou de l'agressivité, ou même du rêve. Celui qui aura lu Marcuse, non pour y déceler des failles ou en faire crouler l'édifice, non plus pour y aduler un prophète sans doute éphémère, pourra sérieusement envisager la possibilité d'un homme nouveau. Ce lecteur pourra espérer, mais non préjuger, l'amélioration d'une société édifiée par une humanité nouvelle. Ce lecteur pourra s'intéresser à l'utopie et la vivre s'il en a la possibilité. Marcuse l'y incite en ces termes:

Peut-être est-il aujourd'hui moins irresponsable de développer une utopie fondée que de dénoncer comme utopique l'idée de conditions et de possibilités qui sont depuis longtemps parfaitement réalisables<sup>6</sup>.

Porté par ce projet, le lecteur attentif tentera de dégager les fondements et les possibilités réelles du projet marcusien. Notre texte

---

<sup>6</sup> Idem, La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, dans Culture et société, p. 371.

se voulait une participation à cet effort critique, surtout du côté des fondements. Il considérait l'importance que Marcuse accorde à l'imagination qu'il tient pour la possibilité de sauver l'homme en lui permettant d'édifier un univers esthétique-rationnel. A l'écoute de l'espoir, la philosophie de Marcuse touche à plusieurs éléments de notre monde et de la pensée. Sans pour autant être indispensable à l'homme d'aujourd'hui, sa lecture provoquera sans doute la réflexion de celui qui s'y arrêtera, pour ensuite poursuivre la voie de sa réalisation, puis de la réalisation de l'homme et du monde.

## BIBLIOGRAPHIE

- I Liste des travaux d'Herbert Marcuse cités au cours de la thèse.
- 1929 Sur la philosophie concrète, trad. de Ueber Konkrete Philosophie, dans Philosophie et révolution, Paris, Denoel, 1969, coll. 'Médiations' no 60, pp. 121 à 156.
- 1930 Marxisme transcendantal?, trad. de Transzendentaler Marxismus?, dans Philosophie et révolution, Paris, Denoel, 1969, coll. 'Médiations' no 60, pp. 1 à 40.
- 1932 Les manuscrits économique-philosophiques de Marx, trad. de Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, dans Philosophie et révolution, Paris, Denoel, 1969, coll. 'Médiations' no 60, pp. 41 à 120.
- 1936 Autorité et famille, trad. de Studien uber Autoritat und Familie, dans Pour une théorie critique de la société, Paris, Denoel, 1971, coll. 'Médiations', no 77. pp. 9 à 164.
- 1937 La philosophie et la théorie critique, trad. de Philosophie und Kritische Theorie (en collaboration avec Max Horkheimer), dans Culture et société, Paris, Minuit, 1970, coll. 'Le sens commun', pp. 149 à 172.
- 1938 Contribution à la critique de l'hédonisme, trad. de Zur Kritik des Hedonismus, dans Culture et société, Paris, Minuit, 1970, coll. 'Le sens commun', pp. 173 à 211.
- 1941 Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale, trad. de Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory (2d edition with supplementary epilogue, 1954 ), Paris, Minuit, 1968, coll. 'Le sens commun', 472 pages.

- 1955 Eros et civilisation, contribution à Freud, trad. de Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud, Paris, Minuit, 1968, coll. 'Arguments', 239 pages.
- 1958 Le marxisme soviétique, essai d'analyse critique, trad. de Soviet Marxism: A Critical Analysis, Paris, Gallimard, 1963, coll. 'Idées' no 35, 376 pages.
- 1960 Note sur la dialectique, trad. de A Note on Dialectic, Préface de Raison et révolution, Paris, Minuit, 1968, coll. 'Le sens commun', pp. 39 à 50.
- 1964 L'homme unidimensionnel. Etude sur l'idéologie de la société industrielle avancée, trad. de One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Paris, Minuit, 1968, coll. 'Arguments', 284 pages.
- 1965 On Science and Phenomenology, dans Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 2, Robert Cohen et Marx W. Wartofsky éditeurs, New York, Humanities Press, 1965, pp. 279 à 290.
- Socialist Humanism? dans Socialist Humanism. An international Symposium, Erich Fromm éditeur, Doubleday, Garden City, New York, 1965, pp. 96 à 105.
- 1966 L'individu dans la grande société, trad. de The Individual in the Great Society, dans Pour une théorie critique de la société, Denoel, 1971, coll. 'Médiations', no 77, pp. 165 à 208.
- Sommes-nous déjà des hommes?, dans Partisans, no 28, avril 1966, pp. 21 à 27.
- 1967 Sur le concept de négation dans la dialectique, trad. de Zum Begriff der Negation in der Dialektik, dans Pour une théorie critique de la société, Paris, Denoel, 1971, coll. 'Médiations', no 77, pp. 209 à 219.

- 1968 La fin de l'utopie, trad. de Das Ende der Utopie, Paris, Seuil, 1968, (1967), 140 pages.
- Débat dans L'Express, Paris, 29 juil. - 4 août 1968, pp. 58 à 63.
- Liberté et théorie des pulsions, trad. de Trieblehre und Freiheit, dans Culture et société, Paris, Minuit, 1970, coll. 'Le sens commun', pp. 337 à 351.
- La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, trad. de Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse, dans Culture et société, Paris, Minuit, 1970 coll. 'Le sens commun', pp. 353 à 371.
- Réexamen du concept de révolution, dans Diogène, no 64, oct. - déc. 1968, pp. 21 à 32.
- 1969 Interview dans Los Angeles Times West, 27 juillet 1969, pp. 13 à 15.
- Réponse à François Ferroux, dans François Ferroux interroge Herbert Marcuse.... qui répond, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, coll. 'Tiers-Monde et développement', pp. 199 à 207.
- Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel, trad. de An Essay on Liberation, Paris, Minuit, 1969, coll. 'Arguments', 120 pages.

11 Liste des travaux sur Herbert Marcuse cités au cours de la thèse.

- CASTEL Robert, Présentation de Raison et révolution, Paris, Minuit, 1968, pp. 9 à 37.
- CHIRPAZ François, Aliénation et utopie, dans Esprit, janv. pp. 74 à 88. janv. 1969.
- CLAIR André, Une philosophie de la nature, dans Esprit, janv. 1969, pp. 51 à 73.
- DOSTALER Gilles et RACINE Luc, Contre Marcuse, essai sur la pensée idéologique dans les sociétés industrielles avancées, dans Socialisme 69, Montréal, oct.-déc. 1969, pp. 39 à 62.
- GOLDMANN Lucien, La pensée de Herbert Marcuse, dans Marcuse cet inconnu, La Nef, no 36, janv.-mars 1969, pp. 35 à 57.
- LAPLANCHE JEAN, Notes sur Marcuse et la psychanalyse, dans Marcuse cet inconnu, La Nef, no 36, janv.-mars 1969, pp. 111 à 138.
- LEFEBVRE Henri, Eros et Logos, dans Marcuse cet inconnu, La Nef, no 36, janv.-mars 1969, pp. 59 à 65.
- MARKS Robert W., The Meaning of Marcuse, New-York, Ballantine Books, 1970, 147 pages.
- MARTIN Pierre, Herbert Marcuse ou la passion de l'utopie, Ottawa, 1971, 92 pages.
- MENDEL Gérard, La crise des générations, Paris, Payot, 1969, 254 pages.
- NICOLAS André, Herbert Marcuse ou la quête d'un univers transprométhéen, Paris, Seghers, 1968, coll. 'Philosophes de tous les temps', no 58, 197 pages.

- PALMIER Jean-Michel, Présentation d'Herbert Marcuse, Paris  
Union générale d'Éditions, 1968, coll.  
'10/18', no 420, 184 pages.
- PERROUX François, François Perroux interroge Herbert Marcuse  
... qui répond, Paris, Aubier-Montaigne,  
1969, coll. 'Tiers-Monde et développement',  
211 pages.

## 111 Liste des autres travaux cités au cours de la thèse.

- ANTONINI Fausto, L'homme furieux, l'agressivité collective, Paris, Hachette, 1970, 239 pages.
- ARISTOTE, Traité de l'âme (De Anima), traduction de Georges Rodier, Paris, E. Leroux éditeur, 1900.
- BACHELARD Gaston, L'eau et les rêves; essai sur l'imagination de la matière, Paris, José Corti, c 1942, 1968, 265 pages.
- CAILLOIX Roger, Théorie des jeux, dans Revue de Métaphysique et de morale, 1958, no 1.
- DELEUZE Gilles, Conclusions - Sur la volonté de puissance et l'éternel retour, dans Nietzsche, Paris, Minuit, Fondation Royaumont, 1967, pp. 275 à 287.
- ELIADE Mircea, Aspects du mythe, Paris, Gallimard, 1963, coll. 'Idées' no 32, 251 pages.
- FREUD Sigmund, Malaise dans la civilisation, dans la Revue Française de Psychanalyse, Paris, Denoel et Steele, 1934, pp. 692 à 769.
- Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness. (1968), dans The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, J. Strache éditeur, London, 1959, Volume IX, pp. 181 à 204.
- HEIDEGGER Martin, Kant et le problème de la métaphysique, intr. et trad. de Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, c. 1953, 308 pages.
- JOLIVET Régis, Vocabulaire de la philosophie, Lyon, Emmanuel Vitte éditeur, 1966, 235 pages.
- KANT Emmanuel, Critique de la faculté de juger, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, c. 1965, 308 pages.  
La philosophie de l'histoire, (opuscules), Paris, Montaigne, 1947, Gonthier, coll. 'Médiations' no 33, 205 pages.
- La raison pure, Extraits de la Critique, choix et présentation de Florence Khodoss, Paris, P.U.F. 1966, 228 pages.

- LAPLANCHE J. et PONTALIS J. B, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P. U. F., 1968, 505 pages.
- LEFEBVE Maurice-Jean, L'image fascinante et le surréel, Paris, Plon, 1965, 255 pages.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, L'Idéologie allemande, Paris, éd. sociales, 1968, 155 pages.
- MORIN Edgar, Journal de Californie, Paris, Seuil, 1970, 267 pages.
- NIETZSCHE Friedrich, Le crépuscule des idoles ou comment on philosophe au marteau, Mercure de France, 1899, Denoel et Gonthier coll. 'Médiations' no 68, 191 pages.
- La naissance de la tragédie, Paris, Gallimard, 1949, coll. 'Idées' no 210, 312 pages.
- PIAGET Jean, La formation du symbole chez l'enfant: imitation, jeu et rêve, image et représentation, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, c 1968, 310 pages.
- REICH Charles A., The Greening of America, New-York, Random House, 1970, 433 pages.
- SCHILLER, Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, trad. Robert Leroux, Paris, Aubier-Montaigne, c 1943, 357 pages.
- SEVE Lucien, Marxisme et théorie de la personnalité, Paris, Editions sociales, 1969, 509 pages.
- SIMONIS Yvan, Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste: introduction au structuralisme, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 380 pages.
- WATTS Alan W., Psychotherapy, East and West, Ballantine Books, 1969, (c 1961), 220 pages.

IV Quelques notices complémentaires à la bibliographie de Pierre Martin, Herbert Marcuse ou la passion de l'utopie, Ottawa, Université d'Ottawa, 1971, pp. 76 à 92.

a) Travaux d'Herbert Marcuse.

1967 The Inner Logic of American Policy in Vietnam, dans Teach-ins: U.S.A., New York, Praeger, 1967, pp. 65 à 67.

The Obsolescence of Marxism?, dans Marx and the Western World, Notre Dame, Ind, Nicholas Lobkowitz éditeur, University of Natre Dame Press, 1967, pp. 409 à 417.

Art in One-dimensional Society, dans Arts Magazine, May 1967.

Aggressivitat in der gegenwartigen Industriegesellschaft, dans Neue Rundschau, no 1, 1967. Traduit en anglais sous le titre Aggressiveness in Advanced Industrial Society, dans Negations: Essays in Critical Theory, Boston, Beacon Press, 1968, pp. 248 à 268.

Zum Begriff der Negation in der Dialektik, dans Filosoficky Casopis, Prague, no 3, 1967, pp. 375 à 380. Traduit en français sous le titre Sur le concept de négation dans la dialectique, dans Pour une théorie critique de la société, Denoel Gonthier, 1971, coll. 'Médiations', no 77, pp 209

The Responsibility of Science, dans The Responsibility of Power. Historical Essays in Honor of Hajo Holborn, L. Krieger et F. Stern éditeurs, New York, Doubleday, 1967, pp. 439 à 444.

Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation?, dans Kursbuch, (Frankfurt am Main), no 9, 1967, pp 1 à 6.

Libertad y Agresion en la Sociedad Technologica, dans La Sociedad Industrial Contemporanea, (Mexico City), no 21, 1967.

- 1968 Gesprach mit Peter Merseburger, dans Weltfrieden und Revolution, Hans Eckehard, Hamburg, Rowolt Taschenbuch Verlag, 1968.
- Psychoanalyse und Politik, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1968. Republication de Trieblehre und Freiheit et de Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse, et publication de Das Problem der Gewalt in der Opposition et de Das Ende der Utopie.
- 1970 On the Future of Art, dans On the Future of Art, New York, The Viking Press, 1970, 134 pages.
- Culture et société, traduction de textes tirés de Kultur und Gesellschaft et de Psychoanalyse und Politik. Préface de Kultur und Gesellschaft (1964), Les fondements philosophiques du concept économique de travail (1933), La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'Etat (1934), Réflexion sur le caractère 'affirmatif' de la culture (1937), La philosophie et la théorie critique (1937), Contribution à la critique de l'hédonisme (1938), L'existentialisme (à propos de 'L'être et le néant' de Jean-Paul Sartre) (1948), Le vieillissement de la psychanalyse (1963), Industrialisation et capitalisme chez Max Weber (1964), L'éthique et la révolution (1964), Remarques à propos d'une redéfinition de la culture (1965), Liberté et théorie des pulsions (1955), La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse (1957); 389 pages.
- Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia, Boston, Beacon Press, 1970. Traduction de Psychoanalyse und Politik et de Das Veralten der Psychoanalyse (1963).
- 1971 Pour une théorie critique de la société, Paris, Denoel Gonthier, 1971, coll. 'Médiations', no 77, 219 pages. Traduction de Ideen zu einer Kritischen Theorie der Gesellschaft. Contient Autorité et famille (1936), L'individu dans la Grande Société (1966), Sur le concept de négation dans la dialectique (1967).

## b) Travaux sur Herbert Marcuse.

- DE CERTEAU Michel, La prise de parole, pour une nouvelle culture, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968.
- DE PERETTI André, Les contradictions de la culture et de la pédagogie, Paris, ed. de l'Epis, 1969, surtout pp. 205 à 225.
- FOYACA DE LA CONCHA, Manuel, Leyendo a Marcuse: "El final de la utopia" e "Eros y civilizacion", Madrid, Studium, 1969, 121 pages.
- JACOB André, Vers la libération (analyse et compte rendu), dans Les études philosophiques, no 3, juil-sept. 1969, p. 414.
- JANICAUD Dominique, Marcuse hors de la mode, dans Les études philosophiques 1969, pp. 159-172.
- LAURENT Jacques, Lettre ouverte aux étudiants, Paris, 1968.
- LAZURE Jacques, Marcuse, dans Prospectives, vol. 5, no 1, Montréal, fév. 1969.
- MARKS Robert W. The Meaning of Marcuse, New York, Ballantine Books, 1970, 147 pages. Bibliographie des ouvrages de Marcuse aux pages 139 à 147.
- PROTO Mario, Introduzione a Marcuse, Manduria, Lacaita, 1968, 119 pages, Bibliographie pp. 107-109.
- RUYER R., Eloge de la société de consommation, Paris, Calmann-Levy, 1969, 331 pages.
- ULLE D. et ZAMOSHKIN Ju. et MOTROSHILOVA N., E revolucionaria la dottrina di Marcuse? Torino, Borla, 1969, 87 pages. Traduction de Kriticiskie zametki k sozial'noj filosofii Gerberta Markuze et de Kriticna li "Kriticeskya teoriya obshchestva" Geberta Markuze?, parus dans la revue russe Voprosy filosofii, no 9 et 10.
- VERGEZ André, Marcuse, Paris, P.U.F., 1970, 103 pages.
- VIVAS Eliseo, Contra Marcuse, New Rochelle, N. Y., Arlington House, 1971, 236 pages.

## APPENDICE

### SOMMAIRE DE

Le rôle révolutionnaire de l'imagination selon la pensée  
de "Eros et civilisation" de Herbert Marcuse

Ce projet vise à appréhender le rôle que Herbert Marcuse accorde à l'imagination dans une révolution qui s'impose tant au sein de l'homme qu'au sein de la société.

Les écrits de Marcuse sur l'imaginaire, et tout particulièrement Eros et civilisation, constituent le point de départ de cette recherche. A ces textes de Marcuse se rattachent directement les oeuvres de Freud, Kant et Schiller au contact desquelles s'est affirmée la pensée de Marcuse. Quelques études de différents auteurs, choisis pour la parenté de leur pensée avec celle de Marcuse, complètent la documentation de cette étude intrinsèque de la pensée marcusienne.

Après avoir souligné certaines difficultés inhérentes à la lecture de Marcuse, cet essai entreprend en premier lieu de situer la notion d'imagination dans l'univers marcusien, et d'établir le sens propre qu'elle y prend. Freud et Kant ont révélé à Marcuse la valeur fondamentale de l'imagination. Mais celle-ci est tenue à l'écart de

## APPENDICE

la vie quotidienne. Marcuse considère qu'il importe à l'édification de l'homme total de redonner à l'imagination la place qui lui revient dans l'univers humain.

Dans le projet marcusien, l'imagination s'affirme comme éminemment critique. Ainsi Marcuse lit Freud et Kant à la lumière de la pensée dialectique développée par Hegel. L'auteur en vient alors à affirmer l'existence d'une affinité profonde entre l'imagination et la pensée négative, reliées aussi bien par une source commune que par une même ouverture sur l'utopie. Toutefois le projet "utopique" d'un univers esthétique régi par le principe de plaisir et l'instinct de jeu, demande une conversion de la sensibilité et des valeurs de l'homme, de façon à les harmoniser avec les objectifs de l'imagination. Cette étape du travail exprime la nécessité d'une telle conversion structurelle. Elle indique quelques alternatives véhiculées par la nouvelle conscience qui tend à remplacer le Prométhée de la civilisation du rendement par Narcisse et Orphée, héros de paix, de beauté, et de communion.

Déjà le corps de la thèse comportait des réflexions aussi bien sur l'utopie que sur l'usage que fait Marcuse de l'imagination kantienne et de la Phantasie freudienne. La dernière partie de la thèse se veut un regard sur l'ontologie et l'éthique de Marcuse, s'attachant à relier le comportement éthique de l'homme à l'Eros ontologique. Enfin la conclusion reprend les principales intuitions développées au cours de l'étude et, après quelques notes critiques, se termine sur une invitation à une lecture critique de Marcuse.

## E R R A T A

- p. 6, citation, 7e ligne: quoique = quoi que  
p. 14, 2e ligne: ambiguïté.  
p. 16, 14e ligne: On croira bon de vérifier  
p. 17, 17e et 18e ligne: les parias du principe de réalité qui parlent  
le langage du principe  
p. 18, 2e ligne: la raison est ici source  
p. 22, note 17, 3e ligne: Strache = Strachey  
p. 31, 13e ligne: désigne = considère  
p. 33, 13e ligne: dans l'art où  
p. 36, 5e ligne: on insistera sur le fait que c'est la puissance  
p. 42, 14e ligne: coïncidence  
p. 50, 7e ligne: Pour lui, en effet  
p. 50, 13e ligne: où elle s'élève  
p. 53, 6e ligne: Ernest = Ernst  
p. 62, 12e ligne: Bien sûr, ceci  
note 44: Herbert Marcuse, Vers la libération, p. 20  
note 45: Charles A. Reich, The Greening of America, New York,  
Random House, 1970, p. 388: "All that is necessary  
to describe the new society is to describe a new  
way of life."  
p. 56, note 30: Idem, Ibid., p. 94  
p. 66, 14e ligne: contingence. Mais il est  
p. 71, 6e ligne: des besoins vitaux, tels la nourriture  
p. 75, no 17, 2e ligne: coïncider  
p. 76, 17e ligne: vécue = vécue  
p. 78, 3e ligne: égoïste  
p. 88, 17e ligne: reproche = remarque  
p. 90, 19e ligne: ambiguïté chez Marcuse  
p. 92-93-94: entête: ONTOLOGIQUE  
p. 102, 21e ligne: marcusien: la position de  
p. 115, 12e ligne: plaisir  
p. 118, 18e ligne: ambiguïté  
p. 130, Freud ... Strachey