



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

**LA LIBERTÉ DÉGUISÉE: INTRODUCTION À
L'OEUVRE DE HERBERT MARCUSE**

Dominique Hamel

**Thèse déposée à l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de la Maîtrise ès arts en sciences politiques.**



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-62320-9

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

À ma famille, à Réginald Hamel et à tous ceux qui de près ou de loin m'ont apporté support et compréhension, sans lesquels cette thèse n'aurait pu voir le jour.

Sincères remerciements à Denis Bélisle qui, par sa patience et son dévouement, m'a permis de franchir la tâche ingrate du traitement de texte.

"Être librement des Maîtres ne supprime ni les Maîtres ni les esclaves".

(L'homme unidimensionnel,
Herbert Marcuse).

"La liberté est incompatible avec l'activité qui procure les choses nécessaires à la vie, que cette activité est la fonction *naturelle* d'une classe spécifique, et que pour connaître la vérité et l'existence vraie, il faut être libre de toute activité de ce genre. Telle est l'attitude pré-technologique, et anti-technologique par excellence".

(L'homme unidimensionnel,
Herbert Marcuse).

SOMMAIRE

INTRODUCTION	viii
--------------------	------

PREMIERE PARTIE

La liberté au centre de la civilisation occidentale.

1. <u>La liberté comme nécessité</u>	1
A. L'idée de liberté et la conscience primitive	2
B. La liberté dans le judéo-christianisme	5
C. De la liberté chrétienne à la liberté moderne	7
D. L'exigence de la liberté dans la civilisation occidentale	10
2. <u>Introduction à l'oeuvre de Marcuse</u>	12
A. Marcuse et son époque	12
B. Les grandes thèses énoncées par Marcuse	14

3. <u>À la lumière de Marcuse: Hegel et la liberté</u>	21
A. De Luther à Hegel	21
B. La Raison et la liberté	29
C. Le langage, le travail, la propriété privée	31
D. L'État	37
4. <u>Marx et la liberté: la théorie de l'homme réifié</u>	40
5. <u>Freud: la liberté réprimée, vu par Marcuse.</u>	49
A. Les instances de la structure instinctuelle	50
B. Le principe de plaisir et le principe de réalité	55
C. La transformation des instincts	59

DEUXIEME PARTIE

La liberté déguisée selon Herbert Marcuse.

1. <u>Le triomphe de la pensée positive</u>	67
A. La pensée négative	67
B. Le dépérissement de la pensée négative ou la théorie positive ...	70

2. <u>La rationalité technologique: Hegel et Marx dépassés.</u>	76
A. De Hegel à Marx	76
B. Quand la pensée de Karl Marx ne suffit plus	78
C. La subtilité de la domination technologique	82
3. <u>Le phénomène de sur-répression comme principe réducteur de la liberté.</u>	85
A. La nécessité de dépasser le principe de réalité: Freud révolu	85
B. Le principe de rendement et la productivité	88
C. Les notions de progrès et travail	90
4. <u>La société unidimensionnelle ou l'univers du discours clos</u>	95
A. L'enfermement ou le triomphe de la réification	96
B. La réification du langage	98
C. Le ghetto politique et la récupération de la culture supérieure	104
D. La tolérance répressive et la liberté	106
E. Le bonheur imposé ou la satisfaction des besoins réprimés	111

TROISIEME PARTIE

La liberté selon Herbert Marcuse ou l'existence pacifiée.

1. <u>L'accès à la liberté: la transition</u>	119
--	-----

A. Les forces révolutionnaires	119
B. La rupture ou la manifestation du <Grand Refus>	125
C. L'élimination de la sur-répression: vers la libération	129
2. <u>L'existence pacifiée ou les voies de la libération.</u>	135
A. Le travail: un jeu	135
B. La sphère esthétique-érotique	141
C. La mythologie: révélation d'un ordre nouveau:	150
D. L'existence pacifiée: la liberté en soi	155
CONCLUSION	158
BIBLIOGRAPHIE	170

INTRODUCTION

En 1968, en Allemagne, on assistait à une des manifestations les plus importantes du XX^e siècle: la lutte concrète des étudiants contre les mesures répressives de la bureaucratie allemande et contre la guerre menée par les dirigeants américains au Vietnam. Cette révolte de la jeunesse, qui s'est manifestée mondialement (États-Unis, France, Angleterre, Japon, Corée, Amérique latine, etc), avait principalement pour but de redonner un nouveau sens à l'idée de liberté ainsi que de fonder de nouveaux rapports entre les hommes des diverses générations afin qu'ils puissent mener une vie créatrice, une existence pacifiée, délivrée de la faim, du travail répressif et des oppressions du capitalisme. L'opposition radicale à l'ordre établi tenait sans doute à la nécessité de renouveler les vérités fondamentales d'une société ayant sapé les assises de sa liberté. Mais ce mouvement de protestation fut aussitôt récupéré par des mécanismes régulateurs, assurant par là la permanence de la répression et la réduction de liberté dans la civilisation occidentale avancée.

La critique qu'adressait la jeunesse des années 1960 à l'endroit de ce système oppressif, venait ainsi confirmer l'importance qu'occupe cette idée de liberté dans nos civilisations occidentales. Toutefois, suite à cet échec du mouvement étudiant et à cette montée graduelle du néo-conservatisme, toute idée de liberté allait prendre une signification différente. Il ne s'agissait plus de

promouvoir une existence pacifiée mais d'affirmer la primauté de la personnalité, c'est-à-dire celle des besoins individuels tout en étalant les richesses et les progrès sociaux, sans même tenir compte des problèmes de la faim et du servage. Ainsi cette idée de liberté, tout en faisant l'objet d'une intense propagande idéologique, allait être occultée par ces nouvelles valeurs de la civilisation.

On peut alors se demander pourquoi une civilisation en est arrivée à obscurcir, par ses nouvelles valeurs, l'idée de liberté? Quelles sont ces valeurs? Par conséquent, quelles sont les possibilités d'éviter toute catastrophe? A l'inverse, est-il possible d'échafauder les conditions nécessaires à l'institution d'une société dite libre? La réponse à de telles questions, implique qu'il faille tenir compte de l'état de cette liberté dans les sociétés industrielles avancées.

Malgré les discours tenus par les différents pays en ce qui a trait à la liberté en général, l'homme n'a pas celle qu'il mérite. Ceci nous apparaît plausible dans la mesure où les idées de progrès, d'efficacité, de rendement et de travail sont devenues les valeurs suprêmes des sociétés industrielles. On saisit cette assertion si l'on examine cette notion de progrès au cours du développement des civilisations. Dans ce processus de progrès, l'homme accroît ses besoins et ses richesses par le développement de ses moyens techniques. Le système de production auquel il se soumet l'amène à consommer davantage et ainsi à accroître ses besoins. De sorte que le progrès et le développement de la richesse sociale enferment l'homme dans des "*cercles vicieux*"¹ qui réduisent ce dernier à ce que le bonheur et la

¹ <La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse>, Culture et Société, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 363.

liberté ne résident que dans l'obtention de biens auto-gratifiants.

Cette idée banale de la liberté s'est si bien répandue, et perpétuée dans nos civilisations occidentales, qu'elle ne se mesure que par la quantité de marchandises accumulées par les individus dont le degré de satisfaction semble représenter à la fois le contenu et l'espace de cette liberté.

Dans ce contexte, l'idée de liberté se rapproche de celle préconisée par la doctrine libérale. Elle se fonde sur l'individualisme, sur la propriété privée et sur la possibilité de l'homme de jouir impunément de ses propres biens. Ce libéralisme, on le remarque d'ores et déjà, s'associe à l'idée d'un progrès quantitatif, à un essor économique, à une notion de productivité du travail humain, même à l'encontre de la qualité de vie.

Déguisée, cette idée de liberté se définit comme la négation même du bonheur. Autrement dit, elle est dissimulée sous des processus qui, au lieu de promouvoir la satisfaction des besoins de l'homme et de son bonheur, engendrent mécaniquement la compétition entre les individus et la maximisation du profit. Ces processus, nous le verrons, sont régis par le progrès et par l'idée du rendement économique mis en oeuvre par les membres de la société industrielle avancée. L'idée de progrès ne mise plus sur la valeur "liberté" en tant que "nécessité" mais sur l'accroissement de la productivité comme "la" nécessité. Cette productivité augmente et élargit la sphère des besoins mais elle réduit l'existence à n'être vécue que comme travail. À long terme l'intensification du travail devient une contrainte pour la liberté. Le règne de la nécessité remplace le règne de la liberté.

Le développement du progrès, tel que conçu dans la société industrielle avancée, entraîne l'assujettissement de la finalité de l'individu à un système de production-consommation. La liberté, dans ce contexte, entendue comme valeur essentielle de l'être humain, mais pondérée par la productivité, participe elle-même de sa répression.

Une nouvelle analyse de cette liberté déguisée a été principalement élaborée par un des grands philosophes des années 1960: Herbert Marcuse. Ayant traversé le nazisme, le fascisme, ayant subi l'exil et les affres de la guerre, Marcuse désabusé par les événements, consacre sa vie à analyser, critiquer et dénoncer les sociétés industrielles avancées. Il est devenu un des grands défenseurs de la liberté.

L'oeuvre entière de Marcuse rend compte avec minutie et sans ménagement de l'irrationalité de notre société. Elle combine avec soin la réalité répressive et la réalisation de la liberté. Son engagement intense à l'égard de la liberté l'amène à dévoiler les principes réducteurs et répressifs de celle-ci, principes qui ruinent les possibilités d'une existence pacifiée. Ainsi, la majeure partie des écrits d'Herbert Marcuse, Éros et civilisation, Raison et révolution, L'homme unidimensionnel, Pour une théorie critique de la société, tend à prouver que les sociétés industrielles avancées sont bloquées, enfermées "dans un ordre qui se reproduit jusqu'à la permanence contre les possibilités de transformations [qu'elles génèrent]²".

² André Vachet, Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1986, p. 17.

À travers ses œuvres, Marcuse remet en cause les pouvoirs politiques ou spirituels (communément appelés les "autorités"). Il dénonce le progrès qui a mené jusqu'ici la rationalité technologique à l'irrationalité. De la même façon, il fait apparaître les mécanismes qui font triompher le positivisme, qui réduisent l'objectivité à la subjectivité, la rationalité à la perversité, le désir à l'indifférence.

L'originalité de la pensée marcusienne tire cependant sa véritable force des idées qui ont le plus marqué notre époque et dans son acharnement à les dépasser. Ces idées sont celles de grands penseurs tels Hegel, Marx et Freud.

De Hegel, Marcuse emprunte le concept de raison et explique, par sa propre méthode dialectique, comment il parvient à démontrer la transformation de l'idée de liberté en un *acte de libération*. Avec Marx, il partage l'idée d'aliénation du travail et par là le caractère fétichiste de la marchandise. Enfin, de Freud il révèle le conflit existant entre le sujet et la réalité pour expliquer la victoire du principe de réalité sur celui de plaisir.

Marcuse reste fidèle à la pensée de chacun de ces penseurs lorsqu'il décrit leurs itinéraires philosophiques respectifs. Cependant, il ne se soumet pas entièrement aux théories qu'ils soutiennent précisément parce que les sociétés industrielles avancées présentent une réalité différente de celle du XIX^e siècle. Marcuse reprend leurs thèses pour mieux les compléter. Ainsi il dépasse les fondements de la pensée dialectique de Hegel pour prolonger la philosophie à l'existence de l'ordre social dominant: le triomphe de la pensée positive. Les altérations du capitalisme n'imposent-elles pas une révision de

l'analyse de Marx? En actualisant, sans toutefois démolir la thèse marxiste, Marcuse insère la nouvelle force idéologique du capitalisme des sociétés industrielles avancées: le complexe scientifico-technologique. Finalement, à Freud il superpose une dimension historique au principe de réalité qui représente le principe de rendement dans la société moderne. Selon Marcuse, le principe de rendement est l'une des causes de la répression et celle d'une liberté déguisée dans la civilisation occidentale.

Comme dans un mouvement en spirale, Marcuse – en cherchant à dépasser "ce qui est" – retourne à "ce qui n'est pas" de la même manière que la pensée philosophique revient à la réalité en prescrivant "ce qui doit (ou devrait) être". Cette volonté de dépasser les limites de la réalité présente, pousse Marcuse à anticiper sur un nouveau mode de vie, une nouvelle existence dans laquelle les individus pourront vivre plus librement leur bonheur.

Sa critique de la civilisation occidentale se présente comme une pénétration essentielle à la compréhension de cette notion de liberté déguisée. Si par moments nous décelons chez Marcuse l'aspect négatif qu'inspire la réalité existante, c'est pour mieux en dévoiler les signes cachés, vulgaires, obscènes et sauvages de cette vie quotidienne, et même mettre en relief l'horreur et le dégoût qu'inspirent notre système clos. Ainsi, ce n'est pas à son pessimisme qu'il faut s'en remettre mais à son optimisme qui se dégage de cette volonté de trouver une nouvelle qualité du bonheur vécu.

Dans cette perspective, la thèse de la liberté déguisée, qui sera au centre de notre analyse, doit être introduite par un tableau-synthèse des

grandes idées énoncées par Herbert Marcuse. Il s'agit plus précisément d'interpréter et d'identifier la conception marcusienne de la liberté. Dans un premier temps nous présenterons la notion de liberté selon la conscience primitive afin de comprendre la place qu'elle occupe à l'intérieur des sociétés industrielles avancées. Toutefois cette notion de liberté, développée principalement avec l'avènement de la notion de l'individualisme, doit être saisie dans un contexte qui la caractérise: celui de la religion judéo-chrétienne. Celle-ci nous permettra de mieux comprendre les valeurs greffées par le christianisme à la société moderne. De la liberté chrétienne à la liberté moderne, nous pourrions expliquer l'exigence de la liberté dans les sociétés industrielles avancées et, du même coup, ce qui a poussé Marcuse à critiquer ces dernières. La contribution de Marcuse dans le domaine de la liberté ne serait pas complète cependant sans une récapitulation des notions de liberté chez Hegel, Marx et Freud. À la lumière des théories élaborées par ces derniers, Marcuse rend compte non seulement des ambiguïtés de la civilisation industrielle menant l'homme à une liberté "malheureuse" mais également des insuffisances théoriques de ses prédécesseurs.

À ces insuffisances théoriques se rattache la nécessité d'élaborer de nouveaux concepts. Marcuse, après Hegel, Marx et Freud, ne tente-t-il pas d'élaborer sa propre théorie de la liberté dans les civilisations industrielles? Il constatera que l'homme vit dans une société qui, malgré la technique qu'elle développe et les possibilités de liberté qu'elle renferme, intègre les forces de changement et le soustrait à des activités pré-établies. L'homme est enfermé dans un univers unidimensionnel, nous déclare Marcuse, et le phénomène de répression (voire sur-répression) ainsi que le principe de rendement,

constituent les causes de cet "enfermement".

Dans un second temps, il est essentiel de définir les concepts qui sont à l'origine de la répression dans les sociétés modernes. Pour cela, il faut replacer dans leur contexte les mécanismes qui mobilisent les forces oppositionnelles et qui empêchent l'accès des hommes à une plus grande liberté. C'est au positivisme qu'il faut d'abord s'en remettre pour comprendre cette mobilisation. Il abolit le discours de la pensée négative, cette force critique du système établi. Au dépérissement de la pensée négative, suit la rationalité technologique. Par sa domination de plus en plus efficace, la rationalité technologique entraîne une sur-répression. C'est principalement la sur-répression en rapport avec la liberté, qu'il s'agit d'analyser dans cette seconde partie puisque c'est d'elle que le discours de la société close prend toute son importance. En étudiant le concept de sur-répression, il est possible de cerner l'idée de liberté déguisée chez Marcuse ainsi que sa volonté de dépasser les formes répressives de l'existence actuelle.

Si la deuxième partie de cet exposé n'est qu'une introduction à l'idée de liberté dans les sociétés industrielles d'après Marcuse, la troisième partie révélera ce que la liberté, selon lui, devrait être. Mais celle-ci ne peut être comprise que si l'on tient compte des possibilités de dépassement de la liberté déguisée. Il s'agit de déterminer les forces virtuelles de changement et d'explorer les conditions et les voies possibles vers la libération. C'est ici que le projet de Marcuse mérite d'être analysé. Il implique une rupture qualitative avec l'ordre établi. En ce sens, il représente un refus total des structures en présence. La société qu'il tente d'établir, se fonde sur de nouvelles formes de

plaisir et sur des dimensions esthétique-érotiques. Pour ce faire, il faut redéfinir le concept de liberté sans que celui-ci ne se réfère à des préconçues. L'avènement d'une société libre ne peut naître que si l'on fait, comme Marcuse le mentionne, un "*saut de la quantité à la qualité*³". Au-delà de ce principe de rendement, il faut édifier un nouvel ordre, celui de la satisfaction et de l'harmonie, un ordre non répressif, celui d'une existence pacifiée.

³ La fin de l'utopie, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 11.

PREMIERE PARTIE

LA LIBERTÉ AU CENTRE DE LA CIVILISATION OCCIDENTALE.

1. LA LIBERTÉ COMME NÉCESSITÉ.

L'idée de liberté occupe une place privilégiée parmi les préoccupations des Occidentaux, si bien qu'elle semble être l'une des idées maîtresses de notre civilisation. Il s'agit de remarquer le nombre d'ouvrages qui ont posé la question à savoir si l'homme est libre ou non, ou encore formulant des hypothèses sur le thème de la liberté. Que l'on s'en tienne à la philosophie traditionnelle ou classique, à la philosophie contemporaine ou moderne, la liberté, malgré l'enrichissement qu'elle acquiert dans le temps, apparaît comme une valeur essentielle, comme une exigence fondamentale de l'être humain.

L'exigence fondamentale de la liberté s'intègre à l'histoire comme la nécessité de dépasser le caractère mythique de la conscience "primitive". Il faut noter que cette conscience est liée à l'orientation spontanée d'un nombre de besoins vers des objets qui en assurent la satisfaction. Ainsi semble-t-il, la liberté est revendiquée comme une valeur essentielle parce qu'elle représente la condition nécessaire à l'élargissement de la libre entreprise humaine sur l'environnement. Elle désigne le *"droit imprescriptible et sacré de l'individu, appelé à décider en toute conscience de l'orientation de sa vie, [c'est-à-dire] l'exercice du droit de reprise de la conscience sur l'environnement"*¹.

¹ Georges Gusdorf, La signification humaine de la liberté, Paris, Éditions Payot, 1962, p. 17.

A. L'idée de liberté et la conscience primitive.

Au temps de la "préhistoire", la liberté n'est pas ressentie comme une nécessité. Elle ne se pose pas comme un exercice dans lequel l'individu, pour satisfaire ses besoins, s'approprie l'environnement au mieux de ses intérêts. Georges Gusdorf, dans son ouvrage La signification humaine de la liberté², précise cette notion. Le primitif, constate-t-il, ne saurait avoir la moindre idée de la liberté au sens où on l'entend aujourd'hui. En effet, le primitif ignore les paramètres de sa propre existence. Il s'en remet à l'ordre social défini par les traditions et les rituels. Il se conforme au rôle assigné par le groupe avec lequel il partage son existence. Il vit, poursuit Gusdorf, *"au rythme spirituel et stable de la collectivité qui le protège contre les variations de sa propre faiblesse"*³. Aussi, le primitif, dans *"un formulaire rituel de l'univers communautaire [trouve] la codification de son existence ; [il est exempté] de tout souci d'assumer lui-même la direction de sa vie"*⁴. Il ne désire rien d'autre que ce qu'il a, et par là est heureux parce qu'il a tout ce qu'il désire.

L'existence que mènent les populations "archaïques", s'arrête au scénario établi par les Dieux et au respect qu'elles doivent au monde spirituel. Le mythe, les croyances totémiques, pensons-nous, sont en ce sens les manifestations les plus caractéristiques de la culture primitive. Le sentiment général de la vie, selon la mentalité primitive, ne reposerait pas sur le souci de classer les choses afin de satisfaire une curiosité intellectuelle. Elle dépend

² Ibid., 278 p.

³ Ibid., p. 18.

⁴ Ibid., p. 19.

plutôt sur la conviction profonde qu'il existe une *"solidarité de la vie fondamentale et indestructible, surmontant la multiplicité et la diversité de ses formes singulières"*⁵.

Ainsi, selon ces propos, la question de l'existence ou de la non-existence de la liberté dans le monde mythique ne se pose pas. Régie par le principe de conservation rituel et par celui de la vie communautaire, la conscience mythique échappe au caractère individualiste qui coïncide à l'avènement de la conscience moderne. L'homme primitif ne se pose pas en tant que créateur devant le monde et en tant qu'être libre par rapport à l'environnement immédiat, mais plutôt en tant que sujet collectif, et, de noter Gusdorf, *"en tant qu'ensemble de relations définies par un protocole dont il suffit de respecter les prescriptions"*⁶. Le primitif ne saisisait pas l'ordre des choses. Il ne serait qu'un donné instinctuel dans un monde qui lui est inconsciemment harmonieux. Parce que l'homme de la conscience mythique accorde ses désirs avec les situations qui lui sont données, on pourrait croire qu'il est libre. En réalité le primitif n'a pas d'insatisfaction car il n'existe pas d'écart entre le réel et le possible, le réel déterminant lui-même le possible⁷.

Il existe cependant un monde où la préhistoire de la conscience humaine, c'est-à-dire le principe de conservation du mythe, cesse d'exercer son autorité et où la première conscience de liberté s'introduit dans l'histoire.

⁵ Ernest Cassirer, *<Mythes et Religion>* dans Essai sur l'homme, Chapitre 7, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 123.

⁶ Georges Gusdorf, *La signification humaine...*, p. 19.

⁷ Ibid.

Si:

"l'expérience présente, [affirme Gusdorf], ne reproduit pas exactement ce qui s'est passé lorsque les communautés humaines traditionnelles durent franchir par leurs propres moyens la ligne de démarcation qui les séparait d'un avenir indéterminé; aujourd'hui, le point d'arrivée est donné: le passage consiste à abandonner un genre de vie et un système de valeurs pour un autre genre de vie et un autre ordre de valeurs [...]"⁸.

Il nous apparaît que la liberté, à une étape donnée de l'existence du primitif, s'associe à l'idée de l'individualité autonome où le Moi, l'Autre, le Monde et Dieu se sont constitués comme des entités distinctes et opposés. Au prix d'une révolution spirituelle, il s'effectue un décalage entre le réel et le possible.

L'avènement de la conscience autonome se manifeste aussi et d'abord dans le passage du "Muthos" au "Logos", c'est-à-dire dans le passage des traditions mythiques à un univers rationnel. Lors de ce passage, l'homme de la pensée mythique abandonnerait son système de valeurs (les mythes) pour un autre ordre de valeurs. Il accomplirait sa fonction d'être et il actualiserait sa perfection d'être. À cet égard, Gusdorf pense que:

"la liberté première et indissociée du sujet collectif [fait] place à une liberté seconde, qui, au sein même de l'ensemble humain, délie le sujet de l'ensemble et lui confère une certaine liberté de manoeuvre"⁹.

⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁹ *Ibid.*

L'homme devient libre en réalisant sa puissance d'être. Manquer cet accomplissement, c'est être imparfait, c'est aussi être incapable de participer à son environnement.

Cette prise de conscience de l'être comme agent participant à l'harmonie du cosmos et comme individu libre, se réalise d'une double manière: d'abord par son intégration dans l'histoire, puis par la nécessité de dépasser les déterminismes du milieu, déterminismes auxquels étaient auparavant soumises les tribus primitives. L'intégration de cette notion de liberté dans l'histoire se confirme avec le pouvoir qu'a l'homme de raisonner. Le pouvoir de la raison en amenant l'homme à affirmer son autorité sur la nature, l'aide par là à développer des techniques qui lui permettent d'échapper aux déterminismes du milieu. Le signe initial de la liberté correspond alors à la capacité de l'homme de prendre du recul par rapport à ce qui l'entoure, à sa capacité de déployer des activités pouvant surmonter les exigences d'une situation donnée. En prenant conscience de ce qu'il est et de son environnement, l'homme impose un sens à son existence et institue un système axé sur ses besoins.

B. La liberté dans le judéo-christianisme.

Dégagé des mythes et des rituels, l'homme est renvoyé à lui-même. Il découvre, selon Gusdorf, la "*multiplicité contradictoire des valeurs qui lui impose de soumettre sa vie à une conscience de la vie*¹⁰". Avec l'avènement de soi, l'homme prend conscience de sa place dans l'ensemble et du rôle qu'il

¹⁰ Ibid., Pp 24-25.

doit jouer.

Cependant le passage de la liberté mythique à la liberté individuelle acquiert sa vraie signification dans la religion judéo-chrétienne. Avec le judéo-christianisme, l'homme cesse de faire corps avec l'univers. Le monde de l'homme devient un monde créé où seul le créateur est parfait. Ce monde, malgré la perfection de son créateur, est imparfait tout comme la créature humaine. Celle-ci devient, dans les termes de Polin:

"la marque de la créature humaine et le moyen de son imperfection en même temps que le moyen de son salut, c'est-à-dire le moyen de la perfection qu'il est en mesure d'espérer dans l'au-delà. L'usage de la liberté devient l'occasion d'un mérite, d'une vertu¹¹".

Pour que la liberté se réalise, le monde de l'homme doit se distinguer de Dieu, en tant qu'entité différente.

La liberté se présente ainsi comme un moyen de perfectionner l'être dans l'au-delà. Le chrétien doit – pour accéder à cette perfection – trouver son salut ici-bas au travers un monde d'épreuves. C'est ainsi que durant sa vie il devra être en mesure de juger entre ce qui est reconnu comme étant bien d'agir et comme étant mal d'agir. Autrement dit, si l'homme agit à l'encontre de la vision chrétienne de la liberté, son salut ne lui sera pas reconnu dans l'au-delà.

La liberté chrétienne, parce qu'elle est fondée sur une vision manichéenne du monde, suppose une part de subjectivité de la part de

¹¹ Voir à ce sujet Raymond Polin, La liberté de notre temps, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977, p.13.

l'homme. C'est pourquoi la liberté est la substance du sujet, l'essence propre de l'homme. Elle s'impose à ce dernier comme un "*fondement obligé de l'existence*"¹². Elle est pour ainsi dire un *privilège* de l'être humain.

L'affirmation de la liberté personnelle, c'est-à-dire cette attention à soi-même et cette "*vie intérieure favorisées par la spiritualité chrétienne* [développent ainsi un monde où l'homme met en oeuvre son autorité, où il déploie] *ses exigences les plus originales*"¹³. En accentuant l'importance de la liberté de l'âme et de l'au-delà spirituel intérieur à l'individu, la doctrine chrétienne décrète que tous les hommes sont égaux et libres dans le règne intérieur du coeur. L'âme devient la seule région de la liberté intérieure et le lieu privilégié de l'éparouissement de l'homme.

C. De la liberté chrétienne à la liberté moderne.

La liberté, telle que la conçoivent les modernes, est tributaire en quelque sorte des valeurs introduites par le christianisme. La pratique religieuse, la Révélation, la préparation évangélique et l'attention à soi-même, qui sont des valeurs du christianisme, se perpétuent à travers les civilisations occidentales. Elles constituent les principes de la société moderne pour accéder à la vérité et à la liberté.

La philosophie moderne s'inspirent des principes du christianisme mais pourtant, du même coup, semble s'en détacher. Georges Gusdorf explique que

¹² Georges Gusdorf, *La signification humaine...*, p.16.

¹³ *Ibid.*, p. 261.

dans la pensée moderne:

"Dieu étant mort, [la philosophie] découvre le sujet, mais ne peut en sortir; le doute provisoire devient définitif; ou plus exactement l'individu ne peut plus guère que chercher à se prouver à lui-même sa propre existence, ce qui le conduit à s'instaurer lui-même à la place de Dieu dépossédé. [...] En s'attribuant les pouvoirs absolus de Dieu, le philosophe atteste que la liquidation de Dieu n'est pas complète; l'ombre du Dieu mort survit; son absence, comme naguère sa présence, sert de cadre à l'exercice de la pensée¹⁴".

Si la doctrine chrétienne insiste sur la différence entre Dieu et l'homme (Dieu étant le modèle sur lequel l'homme doit calquer sa vie s'il veut accéder à la perfection), les penseurs modernes, eux, mettent l'accent sur l'individu, apte à réaliser sa liberté sans le besoin d'aucune intervention divine. Ainsi, sous la pression de nouveaux accès à la vérité, la pensée chrétienne éclate tous azimuts. Même si l'homme moderne conserve les éléments de base de la tradition judéo-chrétienne il ne s'en remet pas à la vocation spirituelle. De plus, la philosophie moderne, toujours selon GUSDORF, semble réclamer:

"pour l'homme une liberté divine est absurde; car si nous pouvons savoir quelque chose de Dieu, c'est justement qu'il n'est pas l'homme. Au niveau de l'homme, l'idée d'une liberté divine est caricaturale; elle se heurte au démenti constant de l'expérience. L'homme n'a rien à y gagner; aussi bien toute notion portée à l'absolu s'annule et se dissout. C'est ce qui arrive ici pour l'idée de liberté, qui se vide de tout contenu et ne signifie plus rien¹⁵".

¹⁴ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵ *Ibid.*, Pp. 260-261.

Ainsi, pour que la liberté prenne une signification, les modernes tentent d'isoler la conscience du sujet en séparant le Moi substantiel de l'autorité divine. Ils démystifient le discours du christianisme qui privilégie la divinité dans l'administration de l'ordre universel. Cette séparation de la divinité et du sujet en soi constitue l'une des exigences pour accéder à la liberté, d'autant plus essentielle que la *"conception d'une souveraineté divine qui a autorité sur le domaine humain, pèse lourdement sur l'orientation des activités d'ici bas"*¹⁶. Par conséquent, l'idée moderne de liberté devient un débat de chacun avec soi-même. Elle correspond à un phénomène expérimental où le sujet est libre de choisir, c'est-à-dire de refuser ou d'accepter *"l'univers donné comme le lieu de toutes les transformations"*¹⁷. L'homme décide de *"sa conduite en fonction des possibilités du moment et du lieu, en fonction aussi de ses préférences personnelles"*¹⁸. Il assume la perfectibilité de son être, du moins tente-t-il de l'atteindre, ainsi que celle de son environnement. La perfectibilité est pour l'homme un moyen d'atteindre son but, le bonheur. Elle permet de dépasser les problèmes théologiques auxquels fait face l'homme judéo-chrétien. Mais, la perfectibilité de l'être implique la capacité d'aller au-delà du donné, de dépasser ce qui fait défaut. Dans la mesure où la perfectibilité et la liberté se réalisent dans la conscience de l'individu, elles permettent *"d'instituer un ordre humain capable de sauvegarder ce qu'il y a d'essentiel en l'homme, avec son signe, le bonheur"*¹⁹. Si bien que l'idée de

¹⁶ Ibid., p. 265.

¹⁷ <La liberté et les impératifs de l'histoire> dans Rencontres Internationales de Genève, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1969, p. 135.

¹⁸ Georges Gusdorf, *La signification humaine...*, p. 19.

¹⁹ Raymond Polin, *La liberté...*, Pp. 18-19.

liberté révèle une conception d'un autre ordre que celui d'une valeur. Elle apparaît comme un objet, objet dont l'homme est "pourvu – ou dépourvu – une fois pour toutes et universellement"²⁰.

D. L'exigence de la liberté dans la civilisation occidentale.

Ce n'est pas parce qu'elle est considérée comme un impératif inscrit dans l'histoire que la liberté occupe une place privilégiée dans la civilisation mais plutôt parce qu'elle est vue comme une valeur instrumentale essentielle à l'homme pour atteindre ses buts. Elle se présente comme une infrastructure de la dynamique existentielle qui est de se conserver et de croître dans un monde en lutte constante avec la nature. Les idées de conservation, de croissance, de progrès et de satisfaction des besoins, constituent les vrais impératifs de l'histoire humaine. Dans la civilisation occidentale, la liberté n'est pas une valeur divine ou une valeur abstraite, au contraire elle est cette valeur concrète que l'homme tente de poursuivre de sa naissance à sa mort, comme un moyen d'atteindre ses objectifs. Cependant, dans l'exercice de son droit de reprise sur l'environnement de la nature, l'individu développe son pouvoir sur la diversité des choses, ce qui l'oblige à répondre aux exigences de progrès qu'il a fait naître. Ces exigences finissent par s'imposer à l'expression de sa liberté. Le progrès devient alors la valeur suprême de la civilisation. La liberté tend, face aux exigences du progrès, à se transformer en une liberté presque trompeuse que nous qualifierions de déguisée. Celle-ci se définit non pas comme la volonté de se restreindre pour mieux s'effectuer mais comme le degré de pouvoir qu'un individu possède à l'égard d'autrui, comme un pouvoir

²⁰ Georges Gusdorf, *La signification humaine...*, p. 10.

d'affirmation dans et sur le monde. La liberté déguisée c'est une notion qui ne promet pas le plein épanouissement de l'homme mais qui n'en donne que l'apparence. Sous-jacente au progrès, la liberté – de valeur "en soi" – se transforme en valeur "pour soi", c'est-à-dire en valeur instrumentale.

Développant de plus en plus les moyens techniques pour contrer les pénuries, l'homme entre dans le mouvement de production-consommation. Plus il produit, plus il est amené à consommer et du même coup il augmente ses besoins, ce qui débouche sur un cercle vicieux. Par conséquent, la consommation devient une obligation qui finit par s'imprégner dans ses relations sociales, si bien que le désir d'obtenir toujours plus forge chez l'homme une seconde nature²¹. Celle-ci, réalisée à travers l'image de la consommation, laisse croire que l'on ne peut être heureux que si l'on se procure suffisamment de biens pour satisfaire ses besoins. *"Le bonheur, comme la liberté, [écrit Domenach], constituent alors un devoir social qui a [...] pour fonction de faciliter la bonne marche de l'économie²²".* C'est dans de telles conditions que s'opère la transformation de liberté en tant que valeur.

Cette problématique de la liberté est au coeur de l'analyse marcusienne des sociétés industrielles avancées, c'est pourquoi la contribution théorique de Marcuse sur la notion de liberté mérite d'être étudiée.

21 Nous le verrons en deuxième partie de notre travail, *<Le bonheur imposé ou la satisfaction des besoins réprimés>*, p. 111.

22 Jean-Marie Domenach, *<Le discours du bonheur>* dans *Le sauvage et l'ordinateur*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 51.

2. INTRODUCTION À L'OEUVRE DE MARCUSE.

A. Marcuse et son époque.

Si le nom de Herbert Marcuse a été évoqué plus d'une fois ces dernières décennies, et que ses oeuvres atteignent un public toujours plus large, il ne faut pas s'en s'étonner, c'est que ce philosophe a tenté de fournir une explication du malaise qui sévit dans les sociétés industrielles avancées: celui d'une société qui semble offrir à l'homme un accès plus grand de liberté mais qui paradoxalement l'en empêche. Marcuse a ordonné, situé, objectivé, dans une réflexion philosophique critique, les mécanismes qui sapent les possibilités de liberté. En ce sens, sa pensée se présente comme un questionnement essentiel de l'idée de liberté chez les Occidentaux. Pour en comprendre la portée, il est d'abord indispensable de présenter le contexte dans lequel cette pensée, à travers son oeuvre, s'est développée.

Marcuse d'origine juive né avec le siècle (1898), à vingt ans s'enthousiasme pour la Révolution 1918. Dans sa ville natale, il milite dans le Parti social-démocrate de Rosa Luxembourg. Il quitte le parti après l'échec de cette Révolution et aussi les assassinats de Luxembourg et de Liebnecht. Ceci ne l'empêche pas d'écrire une série d'articles dans la Revue Gesellschaft, organe du Parti social-démocrate. Il devient alors un philosophe critique à la pensée aiguë et pénétrante. Dès cette époque, il s'inspire de Karl Korsh, Georg Lukàcs, Ernst Bloch. Leurs critiques à l'égard des formes de conscience aliénée et mystifiée, leurs réflexions sur *"le pouvoir libérateur de l'imagination et la fonction révolutionnaire de l'utopie [ouvrent] au jeune Marcuse de*

*nouveaux horizons*²³.

En 1927, Marcuse quitte Berlin pour se consacrer, à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, à la rédaction de sa thèse de doctorat dirigée par Heidegger²⁴. L'influence de ce dernier le conduit à esquisser les thèmes futurs de son ouvrage *l'Homme unidimensionnel*²⁵ dans lequel on retrouve la philosophie heideggerienne "bidimensionnelle". André Verguez, dans un ouvrage sur Marcuse, explique comment Heidegger amène ce dernier à penser le rôle de la philosophie, c'est-à-dire de défendre "*l'existence menacée, de dire quel est l'homme authentique, [et de préciser] que la crise existentielle est la crise du capitalisme qui aliène et réifie l'homme*"²⁶.

1932 marque une période importante dans le cheminement de sa pensée puisque c'est l'année de la publication de sa thèse. C'est également l'année de la fondation du mouvement de l'École de Francfort. Par le Mouvement analytique de la pensée critique, l'École de Francfort se présente à lui comme une source d'inspiration profonde. En s'y joignant, il participe à ses débats et contribue à son développement théorique.

En 1934, devant la montée du nazisme, Marcuse émigre aux États-Unis via la France. Sa culture philosophique germanique et marxiste se frotte à la culture sociologique américaine. Il publie *Raison et Révolution*²⁷ portant

²³ André Verguez, *Marcuse*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1970, p. 8.

²⁴ Marcuse l'a intitulé: <*Hegels ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*>, (l'Ontologie de Hegel et le fondement d'une théorie de l'historicité).

²⁵ *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, 281 p.

²⁶ André Verguez, *Marcuse...*, p. 9.

²⁷ *Raison et Révolution*, Paris, Éditions de minuit, 1968. (Publication originale éditée en 1954

principalement sur l'idéologie philosophique de Hegel et la théorie sociale de Marx, et Éros et Civilisation²⁸, un ouvrage presque entièrement consacré à Freud. S'attardant de plus en plus à l'analyse des sociétés industrielles avancées, il publie, en 1964, l'un des ouvrages les plus radicaux de son époque, The one-dimensional man, où nous retrouvons une analyse exacerbée de la civilisation américaine, une analyse *pour* la liberté.

À partir de 1968, Marcuse publie plusieurs ouvrages dont: Pour une théorie critique de la société, et Vers la libération. Le succès de ces oeuvres montre amplement qu'il "appartient à l'air du temps". Le "phénomène Marcuse" marque la conjonction d'une philosophie politique et de mouvements sociaux contestataires et constitue en ce sens une contribution importante quant à la théorie critique de la société industrielle avancée. Il met en lumière, écrit Verguez, "*l'actualité confuse que nous vivons. Il appartient à la grande tradition philosophique, celle qui, depuis Socrate, a toujours uni la lucidité critique à l'espoir de promouvoir un monde meilleur et plus juste*²⁹".

B. Les grandes thèses énoncées par Marcuse.

Marcuse s'inscrit, dès le départ, dans une tradition rationaliste et révolutionnaire. Le philosophe, pour lui, doit dépasser le monde des apparences pour découvrir la vérité et libérer l'homme des données empiriques qui le contraignent à vivre à l'intérieur de leurs limites. Le

sous Humanities Press de New York).

²⁸ Éros et Civilisation: contribution à Freud. Paris, Éditions de Minuit, 1963. (Publié originalement en 1955 par les éditions Beacon Press à Boston).

²⁹ André Verguez, *Marcuse...*, p. 13.

philosophe doit chercher à dominer ce théâtre d'ombres qu'est l'existence afin de produire et de s'épanouir dans la liberté et la joie. Aussi, l'exigence du philosophe est-elle avant tout celle de la raison qui permet l'épanouissement de la vérité, de la justice et de la liberté. La destruction des institutions qui représentent l'injustice et la répression, laisse le champ à la concrétisation de la liberté. Cette vocation subversive de la philosophie, nous le verrons, se retrouve surtout dans l'ouvrage Raison et Révolution.

Dans la plupart de ses ouvrages, Marcuse illustre le processus par lequel l'univers opérationnel et clos de la société industrielle avancée, devient celui de la domination. Il démontre l'équilibre terrifiant qu'il y a entre la liberté et la répression, la productivité et la destruction, le progrès et la régression³⁰. Il analyse les concepts fondamentaux de l'homme et de la nature qui expriment l'irrationalité de la pensée occidentale. Par ce cheminement qui s'efforce de démontrer que le monde est irréel, il redonne à la pensée philosophique sa raison d'être.

La philosophie est cette pratique qui, guidée par la Raison, établit une certaine vérité pour l'homme et pour les choses et qui exprime "ce qui réellement est", en opposition avec "ce qui paraît réel"³¹. La logique de la rationalité occidentale déforme les choses en elles-mêmes par des choses qu'elles ne sont pas. La philosophie, parce qu'elle procède à la reconstruction d'une réalité surmontant la différence entre la virtualité et la réalité établie, se présente pour ainsi dire comme une réponse au dépassement des formes de

³⁰ Voir à ce sujet *L'Homme unidimensionnel...*, Pp. 147-166.

³¹ *Ibid.*, p. 149.

l'existence, formes qui ne sont pas elles-mêmes.

L'intention libératrice et l'exigence d'un bouleversement révolutionnaire sont les contenus de sa philosophie, et du même coup deviennent les fondements de sa pensée. En effet, à travers ses oeuvres, Marcuse sent ce besoin constant de redéfinir la logique de la réalité sociale pour atteindre "à un état de plénitude, à un état libre³²". Dans cette perspective, il vise à fonder une société rationnelle dans laquelle l'absence de répression garantirait la réalisation du couple raison-bonheur ainsi que la réalisation des potentialités du principe de plaisir. Le souci de défendre incessamment la raison permet de comprendre la logique de l'irrationalité des sociétés occidentales et permet de "sauvegarder la dernière espérance de sauver la liberté³³", comme le note fort justement Castel dans sa préface. Le projet philosophique de Marcuse comporte une conception précise de la liberté. En montrant la fonction négatrice des modes d'expression de l'existence, son oeuvre rend compte de l'homme dans la totalité de ses dimensions, de ses virtualités et de l'engagement de ce dernier à l'égard de la liberté. Du même coup, elle indique des voies possibles pour accéder à cette liberté.

Dans ce contexte, l'importance première de l'oeuvre tient dans la volonté de rechercher les voies et les moyens porteurs de changements sociaux pour mettre sur pied théoriquement, une société non répressive. Ce qui soutient cette oeuvre, c'est la motivation de discerner les contradictions motrices de la structure sociale. À cet effet, l'analyse s'appuie sur trois thèses fondamentales qui démontrent la validité objective des forces de négation au

³² *ibid.*, p. 151.

³³ Préface de Robert Castel, dans *Raison et Révolution...*, p. 31.

sein de l'ordre concret. D'abord, l'organisation de la pénurie et l'utilisation que fait la société des ressources disponibles, répriment la satisfaction des besoins de l'homme. Ensuite, la rationalité technologique devient l'idéologie dominante (politique) et renforce le système de domination. Enfin, la rationalité politique intègre les agents de transformations sociales pour ainsi empêcher toutes possibilités accidentelles de révolution.

La première thèse s'appuie sur une notion empirique. La société actuelle dispose qualitativement et techniquement des conditions nécessaires pour dépasser le stade de pénurie auquel font face les sociétés pré-industrielles. La civilisation industrielle avancée, ayant développé le progrès technique pour organiser les ressources disponibles, peut en ce sens assurer le développement des facultés et besoins individuels avec un minimum de travail et de misère. Cependant, l'organisation et l'utilisation du progrès et des ressources révèlent une toute autre tendance. En effet au XIX^e siècle, on assiste au passage du capitalisme concurrentiel au capitalisme monopolistique d'État. Cette période, fortement marquée par les luttes de classes (prolétariat et bourgeoisie) et les révolutions que ces dernières soulèvent, constitue un point tournant dans le processus de développement propre à l'ensemble du monde capitaliste. Le capitalisme libéral risque de s'effondrer par les manifestations et les grèves qu'il a lui-même provoquées. Afin de régulariser les dysfonctionnements qu'entraîne l'anarchie du système capitaliste libéral, l'État intervient dans les rapports de production. C'est alors que se produit un revirement de la fonction de ce dernier. Il cesse d'être une structure administrative pour devenir une structure juridique. L'État fixe les règles du marché et détermine la répartition du pouvoir. De cet exercice, il privilégie des unités économiques spécifiques et finit par légitimer son pouvoir au nom de

l'intérêt national. Ce qui permet éventuellement à l'État de définir ses objectifs en fonction de la rentabilité de ses investissements plutôt qu'en fonction des besoins réels de la population. Par conséquent, la concurrence dans certaines unités économiques est endiguée. Toutefois, afin que l'État puisse intervenir sans qu'il y ait opposition de la population, il doit y avoir dépolitisation. Celle-ci est assurée par la technologie, la nouvelle force idéologique du capitalisme.

La deuxième thèse porte sur le progrès technique, devenu l'idéologie dominante. La rationalité technologique est en réalité la rationalité politique³⁴. Cette rationalité, par surcroît, prive la critique théorique de sa véritable fonction c'est-à-dire de prescrire "ce qui doit être". Marcuse soutient que:

"le progrès technique renforce tout un système de domination et de coordination qui, à son tour dirige le progrès et crée des formes de vie (et de pouvoir) qui semblent réconcilier avec le système des forces opposantes, et de ce fait rendre vaine toute protestation au nom des perspectives historiques, au nom de la libération de l'homme³⁵".

La critique, qui au début du XIX^e siècle, travaillait à l'élaboration des concepts de base de la société industrielle, tentait de concilier la théorie et la pratique, les besoins et les objectifs. Les deux classes principales, la bourgeoisie et le prolétariat, connaissaient alors le rôle historique que jouait la théorie et chacune l'utilisait dans leur action politique. Avec la rationalisation du progrès technique, la critique actuelle (ou celle qui aurait pu être) a été

³⁴ *L'homme unidimensionnel...*, p. 22.

³⁵ *Ibid.*, p. 18.

faussée à la base même de la société industrielle. Les structures et fonctions des deux classes ont été sapées par le rôle intégrateur que l'État exerce. De sorte que, affirme Marcuse:

"l'idée de créer un changement qualitatif de la société capitaliste s'efface devant l'argument réaliste d'une évolution non explosive. Quand les agents et les facteurs manifestes de changement social font défaut, la critique se replie devant l'abstraction. Il n'y a plus de terrain commun pour la théorie et la pratique, la pensée et l'action³⁶".

La critique devient "a-critique". Elle est, paradoxalement, "sans-critique". Cette situation relève d'un appareil technique de production et de distribution qui fonctionne comme un système déterminant ses propres moyens de production ainsi que l'extension de son pouvoir. Ce système détermine les attitudes, les activités, les aspirations et les besoins individuels. Il transforme aussi l'univers du discours et de l'action pour enfermer le progrès technique dans le schéma de la domination.

La troisième thèse explique comment la force intégratrice de la rationalité politique détermine le conformisme des forces sociales. En même temps que l'appareil de production et de distribution institue des formes de contrôle et de cohésion sociale, en même temps qu'il reproduit les moyens d'entretenir son système et d'étendre son pouvoir, les activités et les attitudes de l'homme sont absorbées par le rôle que ce dernier occupe dans l'État. Ce conformisme illustre ce que Marcuse appelle l'introjection, c'est-à-dire la pénétration des exigences de la production dans la sphère instinctuelle.

³⁶ *Ibid.*, p. 19.

L'introjection est caractérisée par le phénomène de consommation chez l'individu qui, dans une société arrivée au stade de l'aisance, prolifère l'inutile et le gaspillage. Ainsi pour que l'introjection soit possible, il faut que l'appareil puisse fabriquer non plus des objets mais des besoins. Les objets confectionnés durent peu, sont vite remplacés par d'autres objets non nécessaires et leur expansion finit par créer des besoins artificiels voire même des personnalités désirant ces objets. Livrés à la frénésie de la consommation, les besoins individuels s'intègrent jusque dans la sphère des instincts.

Ces trois thèses traduisent les grands traits de cette société industrielle avancée. Elles montrent le vrai visage de la répression psychique et politique, le visage d'une liberté administrée. L'irrationalité structurelle de la société de consommation, l'intégration, "l'enfermement" sont les produits de ce que Marcuse appelle la société *unidimensionnelle*. En effet, ces trois principales tendances présentent les signes d'une société bloquée qui, plutôt que de se voir ébranler par les forces de changement, récupère ces dernières dans le processus de production-consommation. Ainsi, par un effet intégrateur, la rationalité du système s'assure un ordre que les éléments révolutionnaires n'oseraient détruire, puisqu'ils profitent eux-mêmes du système en y participant par la consommation.

À la lumière de ces trois thèses, il est possible de cerner l'idée de progrès chez Marcuse. La société industrielle parvenue au stade de l'aisance est en réalité une société où les contraintes individuelles et sociales ont atteint leurs limites. Cette société qui inaugure l'ère de l'opulence, énonce Marcuse,

a "quasiment verrouillé ce règne de la liberté, non seulement du fait de son intrusion dans toutes les sphères de l'existence individuelle [...], mais aussi du fait du progrès technique et de la démocratie de masse³⁷". En ce sens, la tâche de restituer la libération de l'homme s'impose derechef car la société n'offre pas la liberté que celui-ci devrait avoir.

Mais avant sa volonté d'imaginer l'émancipation de l'ordre concret, Marcuse demeure préoccupé par la pensée de ceux qui définissent notre monde. Les analyses développées par Hegel, Marx et Freud contribuent pour une grande part au développement de son esprit critique et c'est à travers leur pensée qu'il arrive à "inventer" des réponses reliées aux questions des sociétés industrielles. Sans un retour aux sources de sa pensée, la compréhension de l'idée de liberté apparaît difficile.

3. À LA LUMIÈRE DE MARCUSE: HEGEL ET LA LIBERTÉ.

A. De Luther à Hegel.

C'est dans Raison et révolution et dans L'ontologie de Hegel que l'on retrouve les analyses les plus fouillées sur Hegel en tant que celui-ci présente un modèle de rationalisme philosophique; et bien que Marcuse refuse de concevoir l'histoire comme la réalisation de la totalité idéale hégélienne, ou malgré son rejet de ce "*concept hégélien de la Raison comme force motrice de l'histoire*³⁸". Aussi la philosophie de Hegel sur l'émancipation de l'individu

³⁷ <L'individu dans la Grande Société>, Pour une théorie critique de la société, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1971, p. 193.

³⁸ <La liberté et les impératifs...>, p. 130.

se présente-t-elle comme une réponse à la conception étroite des Réformateurs du XVI^e siècle sur la liberté "intérieure". Elle dépasse l'intention libératrice exprimée par ces derniers.

Marcuse définit d'abord la liberté élaborée par les Réformateurs. Dans son ouvrage Pour une théorie critique de la société³⁹, nous retrouvons la thèse de Luther sur la liberté intérieure. Luther met l'accent principalement sur le paradoxe inhérent à la notion chrétienne de la liberté. Il écrit: "*un chrétien est maître par-dessus toutes choses et n'est soumis à personne. Un chrétien est serviteur de toutes choses et soumis à chacun*⁴⁰". D'une part, il est affranchi de la loi. Il peut s'accomplir dans son âme sans le besoin d'aucune oeuvre. D'autre part, il doit obéir aux princes et pratiquer des oeuvres. Le chrétien, même s'il est soumis à l'autorité séculière, jouit de sa liberté intérieure. Conscient de cette contradiction, Luther s'explique toutefois là-dessus:

*"l'homme enfermé dans sa liberté intérieure jouit d'une telle liberté sur toutes les choses extérieures qu'il se libère de ces choses, qu'il ne les possède plus du tout, qu'il n'est plus leur maître [...]. L'homme se passe des choses et des oeuvres, non pas parce qu'il les possède déjà ou parce qu'il est leur maître, mais parce que, dans sa liberté intérieure qui se suffit à elle-même, il n'en a aucun besoin. Si donc il n'a plus besoin d'aucune oeuvre, il est certes délié de tous les commandements et lois. S'il est délié, il est certes libre*⁴¹".

³⁹ Pour une théorie critique de la société, Paris, Denoël/Gonthier, 1971.

⁴⁰ Ibid., p.17 paraphrasant Martin Luther dans La liberté du Chrétien, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1969, p. 23.

⁴¹ Ibid., Pp. 17-18.

Pour Marcuse, cette thèse luthérienne est le premier signe de la servitude réelle du chrétien. Elle est la base idéologique de la structure proprement bourgeoise de l'autorité: *"La liberté y est assignée à la sphère intérieure de la personne, c'est-à-dire à l'homme intérieur, tandis qu'en même temps l'homme extérieur est soumis au système des autorités séculières⁴²".* Cette soumission au pouvoir établi, donnée comme condition essentielle du salut éternel, dichotomise l'homme. Celui-ci s'expose aux abus des détenteurs du pouvoir et du même coup ne semble pas être affecté dans son âme par ces abus. Cette thèse est effrayante et irréaliste⁴³ car elle coupe l'homme de sa réalité sociale et *"intègre la non-liberté réelle dans le concept de la liberté⁴⁴".* Elle justifie l'emprise de la domination de l'Autorité sur les corps et réduit la liberté extérieure à la non-liberté. La liberté finit par se traduire en autorité tant et si bien que l'homme face à celle-ci devient impuissant.

"Il s'ensuit, [affirme Marcuse], que l'autorité décide, sur la terre même, dans la pratique sociale, de la liberté et de la non-liberté de l'homme, que l'homme est libre (au sens le plus dangereux du mot) par rapport à Dieu et qu'il peut devenir libre pour soi-même. L'à priori intérieur rend l'homme absolument impuissant, alors même qu'il paraît élever à la plus haute dignité: l'homme ne peut jamais étendre son pouvoir sur ce qui précède dans tous les cas son action et sa pensée⁴⁵".

À ces yeux, Luther a tort de fonder l'autorité absolue sur le droit divin. L'interprétation métaphysique de l'ordre terrestre risque d'entraîner à la

⁴² *Ibid.*, p. 16.

⁴³ *Ibid.*, p.17.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

formalisation.

"Lorsque l'ordre établi, [poursuit-il], considéré dans le mode spécifique de sa matérialité – la production matérielle de la vie – est devenue sans valeur sous le rapport de son accomplissement véritable, la forme d'un ordre social en général demeure le seul élément déterminant de l'organisation de cette vie. Pour Luther, cette forme d'ordre social imposée par Dieu à un monde de péché était essentiellement un système de supérieurs et d'inférieurs. Sa formalisation s'exprimait en ceci que personne et fonction [...] restaient des entités distinctes, sans que cette scission fournit le moindre fondement juridique à la critique ou encore moins à la transformation de cet ordre⁴⁶".

La thèse luthérienne ne change rien à la réalité présente. Elle empêche "l'homme total⁴⁷" d'exercer toutes ses facultés humaines (intellectuelles, sensorielles, effectives, esthétiques). En effet, l'homme n'a plus de pouvoir sur son processus d'humanisation. La foi en Dieu (ironiquement parlant) s'occupe de le libérer. Face à cela, sa liberté lui étant accordée avant tout acte, l'homme n'a plus de pouvoir sur sa liberté. Il ne lui reste qu'une non-liberté extérieure. C'est donc dire que Luther et les Réformateurs du XVI^e siècle rendent à l'autorité son autonomie sans même la fonder rationnellement.

Luther érige l'autonomie de l'autorité paternelle sur la divinité. Cette autorité paternelle (le "Pater Familias") veut que *"la responsabilité du salut*

⁴⁶ *ibid.*, p.29

⁴⁷ La thèse de *L'homme total* élaborée par le jeune Marx est reprise par Marcuse et réfère à l'homme dont toutes les facultés sont développées. La notion de totalité réfère, au sens où Marx l'entend, à la médiation des facultés humaines dans le processus d'appropriation universelle (adaptation). Cependant, Marcuse ne tient pas compte des limites des potentialités de l'homme.

spirituel de ceux qui ne sont pas encore responsables d'eux-mêmes et de leur préparation à la vie chrétienne incombe à la famille et à son chef⁴⁸. Ce n'est que *"lorsque le père n'est pas en mesure, à lui seul, de mener à bien l'éducation de son enfant⁴⁹"* que l'autorité familiale – en tant qu'autorité dérivée et sanctionnée par Dieu – peut remplacer l'autorité divine. De plus, Luther accorde un pouvoir quasi sacerdotal au Pater Familias et aux soumissions qui en découlent. Dieu reste le souverain absolu. Il répand son autorité sur l'esprit de la structure rationnelle de la société.

Selon Marcuse, ce rapport établi entre Dieu et le monde se présente comme celui existant entre un souverain absolu et ses sujets⁵⁰ et par surcroît constitue un rapport toujours croissant de domination sociale. Cette délégation de Dieu à des humains, pose des limites quant au droit de résister à ces autorités séculières. Le sujet, écrit Beyerhans que cite Marcuse:

"ne possède aucune espèce de droits politiques propres, il a plutôt le devoir éthico-religieux de supporter patiemment jusqu'au bout toute oppression et toute persécution⁵¹".

Plus encore les autorités renforcent et élèvent leur pouvoir qu'elles reçoivent de Dieu de telle sorte que:

"la liberté chrétienne, [toujours selon Beyerhans], [...] n'est pas conçue positivement en tant que suprématie sur le monde, mais d'une manière purement négative,

48 *<Autorité et famille>*, Pour une théorie critique de la société, p. 43.

49 *ibid.*, p.45.

50 *ibid.*, p.38.

51 *ibid.*, p. 36, citant Beyerhans, Studien zur Staatsanschauung Calvins, Berlin, 1910, p. 97.

*comme liberté qui soustrait l'homme aux effets d'une loi qui le damne*⁵².

La notion négative de liberté est conçue alors comme la non-liberté d'obéir. Elle est fondée sur une puissance divine et sur la nature humaine corrompue par le péché originel contre laquelle l'homme n'a aucune prise. Cela justifie l'anti-rationalisme théologique.

La liberté et la raison, qui sont par nature liées, sont corrompues. La liberté n'existe plus car *"c'est la raison elle-même qui atteste qu'il n'existe aucun libre arbitre ni en l'homme ni en aucune créature. Appréciation caractéristique: la raison apparaît maintenant comme le signe de la non-liberté"*⁵³. C'est de cette appréciation que la notion de servitude se révèle en tant qu'élément ancré dans l'essence de la liberté humaine.

Les philosophes idéalistes allemands de Kant à Hegel, entrevoient, eux, ce qui depuis la Réforme allemande avait été tenu pour indifférent. C'est-à-dire une situation de l'homme qui ne dépendrait plus d'une autorité extérieure mais de sa propre activité libre et rationnelle, un monde où la raison pourrait se concilier à la liberté. La Révolution française peut fournir une réponse quant à la mise en oeuvre de la raison comme libération des forces du système et à la réorganisation de l'État. La Révolution a permis aux philosophes du XVIII^e siècle de réfléchir sur la possibilité d'une vraie révolution, celle de réorganiser *"l'État et la société sur une base rationnelle, afin que les institutions sociales et politiques concordent avec la liberté et les*

⁵² *Ibid.*, p. 38, citant Calvins, <Lobstein> dans *Die Ethik*, Strasbourg, 1877, p. 147.

⁵³ *Ibid.*, Pp. 40-41.

*intérêts de l'individu*⁵⁴.

La théorie de Kant est ici significative en ce qu'elle inclue dans sa démarche le *"sujet porteur de structures rationnelles dans le contenu même de la nature et de l'histoire"*⁵⁵. Ainsi la liberté n'est plus un objet, mais le sujet de sa propre existence. De fait, être libre, ce n'est pas de se soumettre aux conditions extérieures mais de s'affirmer en tant que personne autonome. Le rationalisme kantien toutefois demeure imprégné de la théorie des Réformateurs. Pour Kant, la personne raisonnable et autonome est celle dont les intentions ne suivent que la Bonne Volonté, et ce qui fait la Bonne Volonté, ce ne sont pas les oeuvres de la personne mais sa foi.

Marcuse refuse de suivre Kant dans la totalité de son argumentation parce que précisément il se rapproche des théories élaborées par les Réformateurs. Il se retourne vers Hegel qui propose un modèle plus près de la rationalité philosophique; et cela malgré le fait que le rationalisme hégélien soit sujet à une contradiction flagrante. En effet, Hegel propose deux formules diamétralement opposées: *"tout ce qui est réel est rationnel [et] ce qui est ne peut pas être vrai"*⁵⁶.

Pour Marcuse, ces deux propositions doivent se juxtaposer si on veut *"accéder à l'idée de raison dialectique"*⁵⁷. Dans la formulation de "ce qui est ne peut pas être vrai", la réalité immédiate n'est pas conforme à son concept.

⁵⁴ *Raison et Révolution...*, p. 53.

⁵⁵ André Verguez, *Marcuse...*, p.17.

⁵⁶ *L'homme unidimensionnel...*, p. 147.

⁵⁷ Verguez explique clairement la pensée de Marcuse sur le rationalisme hégélien, dans *Marcuse...*, p. 19.

Pour illustrer cette vérité, Marcuse suit l'argument suivant:

"le concept envisage la graine comme une pousse en puissance et la pousse comme une fleur virtuelle. Le concept représente donc la forme réelle de l'objet car il nous donne la vérité de ce processus⁵⁸".

De cette illustration, on constate que le réel immédiat n'est pas "ce qu'il est" pas plus qu'il n'est "ce qu'il pourrait être ou devenir". C'est donc affirmer que, dans sa forme actuelle, le réel est la négation de sa virtualité, la négation de la vérité achevée. Ainsi, pense Marcuse, si on veut comprendre le réel, il faut nier la négation de ce qui se présente immédiatement devant nous. Il faut que le réel soit transformé pour devenir ce qu'il est vraiment.

Grâce à cette explication, Marcuse précise la deuxième formulation de Hegel: "tout ce qui est réel est rationnel". Si le réel devient ce qu'il est vraiment, si la réalité elle-même devient rationnelle, alors seulement le réel sera rationnel. Pour ce faire il faut que la raison débouche sur la liberté.

La dialectique hégélienne se présente comme une philosophie critique et négative, comme un dépassement de l'immédiat, comme la négation de ce qui paraît dans l'ordre concret comme réel. Elle est en ce sens révolutionnaire, elle est la vocation profonde de toute pensée authentique. De plus, elle dépasse l'intention libératrice des Réformateurs qui se trouve finalement trahie puisque celle-ci propose la soumission au pouvoir établi comme condition de la libération intérieure.

⁵⁸ *Raison et révolution...*, p. 109.

L'idée que Marcuse se fait de la philosophie de Hegel ne peut être comprise que si on se réfère à Hegel lui-même. Pour ce dernier, la rationalité de la réalité n'est possible que par la réalisation du Sujet dans l'existence. À cet effet, il faut tenter d'élucider la Logique de Hegel, en expliquant la Raison.

B. La Raison et la liberté.

Selon Hegel, seul le Sujet annonce la Raison. Il est unique à posséder la capacité de se développer soi-même par des forces antagoniques. Il se caractérise par le concept de "Vie" entendu comme "Esprit" et comme successions de conditions objectives déterminées. Le Sujet a le pouvoir de se réaliser par la Raison et peut devenir "autre que soi", alors que l'objet, lui, n'a pas le pouvoir d'actualiser ses virtualités. Il reste le produit de ce qui le développe ou le fait changer. La plante, par exemple, qui pourtant se développe dans un processus de bourgeonnement-floraison-flétrissure ne comprend pas sa croissance. Elle ne change que par une interaction extérieure à elle-même. Le Sujet, contrairement, a le pouvoir de façonner son réel dans le sens de ses virtualités et a le pouvoir de *"modeler sa vie d'après les concepts de la Raison"*⁵⁹.

Si Hegel insiste sur la différence entre le Sujet et l'Objet, c'est pour mieux signifier l'importance qu'occupe la conscience dans la liberté. *"La Raison présuppose la liberté"*⁶⁰ et, seul, le Sujet possédant la faculté de comprendre "ce qui est" peut accéder à la liberté. La liberté apparaît alors

⁵⁹ *Ibid.*, p.58.

⁶⁰ *Ibid.*

comme *"une donnée immédiate de la conscience, qui jouit du privilège d'accéder à l'Etre⁶¹"*. Aussi, la liberté nécessite la Raison pour constituer l'existence même du Sujet. La Raison réalise sa force dans l'existence du Sujet qui, elle, s'accomplit dans l'univers spatio-temporel. L'être se révèle et se détermine dans cet univers comme Esprit.

Selon Hegel, l'Etre se détermine par l'Esprit. Du même coup, l'Esprit adapte le monde aux possibilités croissantes de sa propre réalisation. C'est par la conscience qu'il se donne à lui-même qu'il évolue. Il s'appréhende lui-même afin de mieux se comprendre. Mais pour s'appréhender, il se "négativise". Cette appréhension (ou forme d'aliénation) qu'il s'impose, lui permet de devenir autre que soi pour se réaliser dans cet "autre". Cette réalisation de l'Esprit par l'auto-détermination (ou ce qu'on appelle l'Esprit de contradiction) apparaît alors comme réel. L'Etre réalise sa liberté en s'accordant aux normes de ce réel. Ainsi, "tout ce qui est réel est rationnel", l'irréel n'étant que ce qui demeure irrationnel.

Pour Hegel, l'individu (le Sujet) libre est celui qui:

"dans son existence avec les autres, reste en lui-même; celui qui dispose en quelque sorte de son existence comme d'une propriété indisputée. La liberté est auto-suffisance et indépendance envers toute extériorité, c'est un état dans lequel toute extériorité a été approuvée par le sujet⁶²".

Cette idée de liberté, bien qu'elle se réalise dans la pensée, n'est pas la liberté vivante en elle-même⁶³. Elle n'est seulement que son concept. C'est

⁶¹ Georges Gusdorf, *La signification humaine...*, p. 210.

⁶² *Raison et Révolution...*, p. 162.

pourquoi il faut chercher la liberté en dehors de la liberté intérieure. Ainsi Hegel doit envisager la mise en pratique de la liberté dans la réalisation historique du sujet. Le langage, le travail et la propriété privée sont des médiateurs entre la théorie et la praxis. Par eux, sujet et objet se réconcilient. Ils apaisent les conflits pour conduire éventuellement l'univers à sa destination qui est la liberté.

C. Le langage, le travail, la propriété privée.

Hegel montre que le langage joue un rôle essentiel dans le développement de la culture. Il est le premier "*médium d'individuation, car l'individu obtient par son entremise la maîtrise des objets qu'il connaît et qu'il nomme*⁶⁴". Le langage conditionne l'appropriation. Il institue les liens de la communauté en tant que chaque individu, par ce langage, peut:

*"prendre position contre ses semblables et [ainsi] affirmer ses besoins et désirs contre ceux des autres individus. Les antagonismes qui en résultent sont intégrés par le processus de travail, lequel devient également une force décisive dans le développement culturel*⁶⁵".

Mais le langage divise la communauté en des individualités antagoniques et structure cet univers en comportement. En effet, selon Hegel, dans l'univers du discours de tous les jours, le langage corrige ce qui – au

63 ibid., p.163.

64 *Raison et Révolution...*, p. 119.

65 ibid.

niveau de la pensée – apparaît comme comportement anormal. Il supprime, de cette façon les obscurités et les illusions. Il rejette les éléments non conformes à la structure et au mouvement de la parole afin de mieux uniformiser celle-ci. Le langage est "comportemental" parce qu'il est un instrument pratique. Aussi, dans l'univers du discours public, les mots, renvoyant à des comportements, deviennent clichés et provoquent ainsi une réduction du sens des choses et des événements. Nous y reviendrons dans la deuxième partie de notre travail.

Plus que le langage, le travail, selon Hegel, représente un des médiateurs les plus importants entre la théorie et la pratique. Il

"comble le fossé entre le monde objectif et le monde subjectif; il transforme la nature en milieu et moyen (médium) appropriés à son auto-développement. Les objets, une fois saisis et façonnés par le travail, deviennent une part constitutive du sujet, et celui-ci peut reconnaître en eux ses besoins et ses désirs⁶⁶".

Le travail est une activité universelle, car si le monde objectif nie l'homme, et que ce monde est lui-même nié par le travail, cette "négation de la négation" permet à l'individu de devenir "sujet autodéterminant" dans un monde subjectif. Ainsi, l'individu accède à la réalité sociale par l'activité du travail. Par celle-ci la notion de sujet révèle peu à peu son

"rapport intrinsèque avec l'homo economicus isolé, la notion de liberté, son rapport avec la propriété, la notion de raison son rapport avec la carence d'universalité réelle, de communauté, dans le domaine de la concurrence; et la loi de la société concurrentielle⁶⁷".

⁶⁶ *ibid.*, p. 121.

⁶⁷ *ibid.*, p. 226.

De plus, le travail unit les individus en communautés. Il exige que son produit soit échangé entre individus et ainsi évite que l'homme soit toujours opposé à lui-même. Grâce au travail, l'individu devient "universel".

Toutefois, pour que l'individu puisse satisfaire ses besoins il faut que le produit de son travail devienne "*autre que ce qu'il est*"⁶⁸. Il doit devenir marchandise. C'est en ce sens que le travail, pour qu'il devienne social ou qu'il se valide dans la sphère des choses, doit devenir abstrait et universel. Autrement dit, le travail abstrait forme la valeur des marchandises.

Le travail abstrait et universel "est ce qu'il est" par l'échange. Cependant, parce qu'il est précisément basé sur l'échange et à cause de l'appropriation des objets par l'individu, le travail exige une lutte constante des individus entre eux. Ce travail met en péril "l'être-pour-soi" de l'homme. Ce dernier ne peut plus nier la négativité de son "être-pour-l'autre". Il devient "soi-même par un autre". De plus, le travail abstrait, parce qu'il favorise la fabrication des marchandises, ne libère pas l'homme mais le rend esclave de son labeur. Il s'ensuit que le travailleur est "*contraint d'écarter ses facultés et ses désirs particuliers*"⁶⁹. L'individu s'intègre, par le travail abstrait et par l'échange, à un "*gigantesque système de collectivité et d'interdépendance, une vie mouvante en soi-même de la matière morte au mouvement élémentaire et aveugle, comme une bête sauvage qui réclame la main ferme du dompteur*"⁷⁰.

68 *Ibid.*, p. 121.

69 *Ibid.*, p. 122.

70 *Ibid.*, p. 123 citant Hegel dans Jenenser Realphilosophie I (1803-04), Leipzig, Éditions J. Hoffmeister, p.240.

À cette situation d'intégration des individus antagoniques dans une société dont le seul lien est l'échange, Hegel entrevoit une conséquence ultime et dramatique: l'aliénation. Celle-ci se réalise principalement dans la relation du Maître et de l'esclave. Cette relation, loin d'être naturelle, découle *"d'un mode de travail déterminé et de la relation de l'homme aux produits de son travail"*⁷¹. L'esclave est l'individu qui définit son existence par le travail, le Maître, est celui qui s'approprie le travail d'un autre. Ainsi "l'être-pour-soi" de l'esclave devient "l'être-pour-l'autre" possédé par le Maître. L'esclave dépense son énergie pour se vendre. Les objets qu'il produit appartiennent à un autre. Il se trouve alors, dans la conscience du Maître, réduit à une chose.

Néanmoins, malgré la transformation de l'esclave en "être-pour-l'autre", l'action de l'esclave ne disparaît pas complètement dans la relation qu'il entretient avec le Maître. Au contraire, elle se conserve dans les objets qu'il fabrique car il *"découvre que c'est son travail qui maintient le monde social"*⁷². En ce sens, l'objet est la vérité de l'action de l'esclave. Cette vérité fait que le Maître est en réalité un être dépendant de la dépense d'énergie de l'esclave. Le Maître n'est donc pas essentiellement un "être-pour-soi indépendant". Mais si la relation Maître-esclave se révèle comme *"une relation où chaque partie s'avise qu'elle a son essence dans l'autre et qu'elle ne parvient à sa vérité que par l'autre"*⁷³, il demeure qu'une des deux parties se trouve amputée dans sa réalisation avec la liberté.

71 *Ibid.*, p. 159.

72 *Ibid.*, p.160.

73 *Ibid.*, p.161.

C'est principalement le mode de travail auquel sont soumis les individus qui fait en sorte qu'un individu prend avantage sur l'autre. Ce mode dérive de l'organisation sociale du travail fondée sur la propriété. Or, celle-ci, aux dires de Hegel, est nécessaire à l'épanouissement de l'homme, à la réalisation de sa liberté. Plus exactement,

"l'homme libre commence par s'affirmer comme propriétaire, il s'oppose comme tel à d'autres propriétaires. Car ce sont les instincts, les désirs, les inclinations en quoi la volonté se trouve immédiatement déterminée par la nature. L'individu ne peut assouvir ses besoins autrement qu'en s'appropriant l'objet qu'il convoite; il exclut ainsi nécessairement les autres individus de l'usage et de la jouissance de cet objet; sa volonté ne peut donc que prendre la forme de la singularité. L'objet signifie pour l'ego quelque chose de contingent qui peut être sa propriété, ou non et rien ne dispose la nature de la volonté individuelle à dépasser cette exclusion mutuelle du mien et du tien pour unifier les deux termes antinomiques dans un troisième terme commun: dans sa dimension naturelle, la volonté libre (libéralisme absolu) est licence; elle s'associe indéfiniment au processus arbitraire de l'appropriation⁷⁴".

La libre volonté de l'individu commence, selon Hegel, par l'affirmation de son intérêt privé. C'est dire que l'homme peut s'approprier ce qu'il veut ou du moins qu'il doit avoir un droit de propriété absolu sur tout. S'il en est ainsi, l'homme devrait être libre puisqu'il peut obtenir les objets qu'il convoite comme il le veut. Cependant, la propriété privée est limitée par la propriété des autres par le fait que chaque individu est nécessairement en rapport avec les autres

⁷⁴ Ibid., Pp. 229-230.

individus. Ainsi, afin que chacun puisse défendre sa propriété, les individus doivent renoncer au droit de s'approprier le bien de l'autre. Il le feront en instaurant un contrat dans lequel le droit individuel deviendra un droit reconnu par tous, un droit qui représentera l'intérêt commun. Ce contrat formera la société civile.

La société civile et la pratique du droit de propriété ont préparé, selon Hegel:

"la base matérielle et intellectuelle de la Raison et de la liberté: elle proclame le droit inaliénable de l'individu, accroît les besoins humains et les moyens de les satisfaire, organise la division du travail et fait progresser le règne de la loi"⁷⁵.

De ce fait, la société n'apparaît pas comme une liberté mais comme une *nécessité*. Elle

"règle un processus de production où la place de l'individu se définit non pas par ses besoins et ses aptitudes personnelles, mais par son capital, c'est-à-dire non seulement la puissance économique de l'individu mais par sa force mécanique de travail (productivité)"⁷⁶.

Pour pallier aux inégalités conditionnées par la société civile, Hegel envisage la réalisation de l'État comme unificateur parfait de l'individu avec l'Universel.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁷⁶ *Ibid.*, Pp. 248-249.

D. L'État.

L'État permet en effet la réconciliation de l'Être avec l'Esprit. C'est en lui que, d'après Hegel, l'Esprit arrive à réconcilier la liberté individuelle avec la liberté communautaire. Pour autant que l'Être et l'Esprit puissent ensemble se réaliser, pour autant que l'Esprit puisse se déployer dans la nature selon la réflexion continue de l'Être, alors l'État peut assurer le développement des virtualités humaines et permettre d'exprimer l'Universel dans les lois qu'il développe. Mais pour que l'union se crée, l'Être doit se saisir lui-même. Il doit appréhender le réel naturel pour cesser d'être purement conceptuel. C'est en ce sens que l'Être s'engage dans un mouvement de réflexion, de connaissance et d'explication. L'activité propre de l'Esprit est le résultat de cette réflexion. Autrement dit, l'Esprit s'engendre par la révélation de l'Être dans le monde et par la raison qu'il donne à l'Être.

Dans cette condition, l'État, en tant qu'universel, réalise la liberté intérieure car il unit la volonté subjective et la volonté générale sous le même toit, dans les lois et les déterminations rationnelles. L'État finit par être au-dessus de tout car il est "*l'Esprit se connaissant lui-même comme essence et réalité universelles*⁷⁷". C'est dans l'unification de la subjectivité et de l'objectivité, ou dans l'union du "Particulier" à "l'Universel", en terme hégélien, que la liberté se manifeste. Ainsi, la société civile n'assume plus la liberté, c'est l'État qui s'en charge.

"Le caractère fondamental de la société civile est la protection de la propriété et de la liberté personnelle;

⁷⁷ Ibid., p. 132.

et son objectif l'intérêt de l'individu isolé comme tel. L'État remplit une fonction totalement différente et entretient un autre rapport avec l'individu: l'Union comme telle est le contenu véritable et le but de l'État; le facteur d'intégration y est universel, non le particulier. Dans l'État, l'individu peut mener une vie universelle; ses satisfactions, ses activités, et son mode de vie particuliers y sont soumises à l'action régulatrice de l'intérêt commun. L'État est dans toute l'acceptation du terme un sujet, c'est-à-dire agent et fin de toutes les actions individuelles, lesquelles obéissent dorénavant à des lois et principes universels⁷⁸.

L'instauration d'un État absolu permet de résorber les contradictions que la société ne peut résoudre. L'État est l'Esprit objectif, la réalité efficace de la liberté concrète. Il réconcilie la liberté intérieure avec la liberté extérieure à condition que cet État s'incarne dans un monarque. Sur la base d'un État monarchique se réalise la Raison. L'homme peut ainsi atteindre la forme adéquate de son existence.

Si Hegel a su éclaircir les notions de langage, de travail, de propriété, en revanche, aux yeux de Marcuse, il a choisi comme milieu de leur épanouissement un État fort dans lequel l'homme n'est en réalité qu'un objet. Marcuse explique comment l'homme devient objet. *"La philosophie de Hegel repose sur une interprétation très précise du rapport sujet [c'est-à-dire la conscience] -objet⁷⁹".* L'objet apparaît, d'une part, comme quelque chose que l'homme doit s'approprier afin de satisfaire un besoin. Mais d'autre part, dans le processus d'appropriation, *"l'objet se révèle comme l'autre de*

⁷⁸ *Ibid.*, Pp. 257-258.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 305.

l'homme. [En d'autres termes, l'homme doit se mesurer aux] *intérêts des autres possesseurs*⁸⁰. Dès lors, le rapport existant entre la conscience et le monde objectif est un processus social. Il s'ensuit une aliénation totale de la conscience dans laquelle l'homme est dominé par l'objet qu'il a créé. Toutefois, selon Hegel, ce processus de réification est surmonté car l'unité du sujet et de l'objet est réalisé dans un État qui neutralise les contradictions et les harmonisent dans l'esprit absolu.

Marcuse reproche à Hegel d'avoir interprété l'aliénation comme une activité propre de l'Idée absolue. Bien que l'idée d'aliénation soit une idée centrale de la philosophie de Hegel et que ce dernier l'ait élevée à la dignité philosophique, elle ne traite pas des catégories sociales et économiques⁸¹. Or, d'après Marcuse, ces catégories sont essentielles car elles permettent de situer le processus de l'aliénation dans l'homme lui-même et non pas seulement dans l'esprit absolu. L'aliénation prend racine dans le fait que l'homme se manifeste objectivement. Vivant en société, *"ce sont les objets qu'il crée qui établissent ses relations avec les autres. Ces rapports sociaux réagissent à leur tour sur son activité et nous saisissons là le développement dialectique nécessaire de l'histoire"*⁸². De plus l'origine de l'aliénation se trouve dans l'activité productive de l'homme et en ce sens ne se transpose pas dans l'absolu mais dans des sources économiques.

Pour Marcuse, c'est à la pratique historique qu'incombe la tâche de réaliser la critique de la société. À cet effet, Karl Marx apporte une contribution

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ En effet, les catégories sociales et économiques de Hegel, selon Marcuse, sont des concepts strictement philosophiques.

⁸² Karl Marx, Manuscrits de 1844, Paris, Éditions Sociales, 1962. Voir Présentation, p. LVIII.

importante à la dialectique de Hegel. Il découvre, par la notion de travail inspirée de Hegel, le véritable sujet de la dialectique historique. Par Marx s'élabore toute la théorie de l'émancipation de l'homme en tant que celle-ci peut être l'oeuvre de l'homme lui-même.

4. MARX ET LA LIBERTÉ. LA THÉORIE DE L'HOMME RÉIFIÉ.

La théorie du procès du travail chez Marx se présente comme une pénétration essentielle à la compréhension des conditions nécessaires à la réalisation de la liberté. Elle démontre que *"le rapport établi entre la conscience et l'existence sociale est un rapport faux qu'il s'agit de dépasser, avant que puisse se manifester le rapport vrai: la vérité de la thèse matérialiste doit s'accomplir dans sa négation⁸³".* Aussi par l'étude du procès de travail, il est possible de comprendre comment l'organisation du travail dans la société moderne en arrive à une aliénation totale de l'homme et pourquoi, par ce fait même, il faut nier cette organisation afin de réaliser la liberté.

L'aliénation de l'homme doit être examinée en suivant de près la théorie du travail aliéné chez Marx. Dans ses Manuscrits de 1844⁸⁴, il explique que le développement de l'humanité passe par le stade de l'aliénation. Ce dernier est en quelque sorte le stade de la séparation de l'homme d'avec soi-même. L'homme s'aliène d'abord la nature (substance même de son travail), mais, du même coup, la domine. Par cette aliénation, il finit par nier sa propre vie

⁸³ *Raison et Révolution...*, p. 318.

⁸⁴ Se référer au chapitre du <travail aliéné>, dans Karl Marx, *Manuscrits...*, Pp. 55-70.

intellectuelle pour assurer sa vie physique. En effet, l'être – étant limité par des besoins physiques – doit chercher, dans la nature, des objets aptes à assouvir ses besoins, des objets réels et matériels qui lui permettront de manifester sa vie.

L'aliénation du travail se manifeste premièrement dans *"le rapport du travailleur avec le produit de son travail [et deuxièmement dans] le rapport du travailleur avec sa propre activité⁸⁵"*. Dans le système capitaliste, l'ouvrier produit des marchandises. Plus il en produit, plus la richesse et la production croît en puissance et en volume. Ces marchandises sont produites par des capitalistes indépendants et privés afin d'augmenter la vente et le profit. Sur la base d'un contrat, l'ouvrier cède le produit de son travail. De cette manière le capitaliste possède le pouvoir de disposer des produits du travail. L'ouvrier devient alors une marchandise et une victime du pouvoir capitaliste.

Marx exprime le processus comme suit:

"l'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé; concrétisé dans un objet, il est l'objectivation du travail. L'actualisation du travail est son objectivation. Au stade de l'économie, cette aliénation du travail apparaît comme la perte pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation comme la perte de l'objet ou l'asservissement à celui-ci, l'appropriation comme l'aliénation, le dessaisissement⁸⁶".

⁸⁵ Voir à cet effet l'interprétation de Marcuse sur le travail aliéné dans *Raison et Révolution...*, p.321.

⁸⁶ Karl Marx, *Manuscripts...*, p. 57.

Dans ce contexte "*l'objectivation se révèle à tel point être la perte de l'objet*" [que le travailleur est spolié des objets du travail. Il en résulte que le travail lui-même devient un objet et que plus l'ouvrier produit des objets plus] *il tombe sous la domination de son propre produit, le capital*⁸⁷". Si le travailleur est aliéné par rapport au produit de son travail, il l'est également par rapport à lui-même. Le travail ne lui appartenant plus mais devenant la propriété d'un autre, l'ouvrier est atteint dans son essence même. Sous sa forme véritable, le travail est une activité essentielle à l'épanouissement des richesses de l'homme. Mais sous sa forme actuelle, le travail diminue la satisfaction de l'ouvrier, "*mortifie son corps et ruine son esprit*⁸⁸", et l'empêche de déployer ses énergies physiques et intellectuelles. Par conséquent, le travailleur a l'impression d'être lui-même qu'*en dehors* du travail, et lorsqu'il est dans le travail, il n'est pas lui-même. Ce travail extérieur, c'est-à-dire le travail dans lequel l'homme s'aliène, est un travail forcé. Il n'est pas satisfaction d'un besoin mais un moyen de satisfaire celui-ci en dehors du travail.

Les deux aspects que Marx élabore sur le travail, c'est-à-dire le rapport de l'ouvrier au produit de son travail et le rapport du travail à l'acte de production, démontre que le travail, dans la société capitaliste, est une activité dirigée contre le travailleur. De ces deux déterminations, Marx en tire une troisième sur le travail aliéné et son processus de réification (ou le procès du travail). Dans son ouvrage Le Capital⁸⁹, on trouve une analyse importante sur

87 Ibid.

88 Ibid., p. 60.

89 Karl Marx, Le Capital, Paris, Éditions Sociales, 1977.

la transformation des relations personnelles entre individus en rapports objectifs entre choses.

Marx explique que le travail est aliéné parce qu'il est devenu une marchandise. La transformation de la force de travail en marchandise est la conséquence d'un processus historique déterminé par lequel le mode de production capitaliste est devenu le mode de production dominant. Pour devenir une marchandise, le travail doit pouvoir s'échanger au même titre que toutes autres marchandises sur le marché. Dans cet échange le travailleur est ravalé au rang de vile marchandise.

Le travail possède une valeur d'usage et une valeur d'échange. La valeur d'usage d'une chose représente l'utilité qu'elle peut avoir. Elle est une considération d'ordre purement qualitatif. En effet, *"les valeurs d'usage ne se réalisent que dans l'usage ou la consommation. Elles forment la matière de la richesse, quelle que soit la forme sociale de cette richesse⁹⁰".* La valeur d'échange, pour sa part,

"apparaît d'abord comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage d'espèce différente s'échangent l'une contre l'autre, rapport qui change constamment avec le temps et le lieu⁹¹".

Cependant, dans le procès de production capitaliste, la valeur d'usage apparaît comme valeur d'échange, se prêtant ainsi *"à une mesure purement quantitative⁹²".* Le travail est alors lui-même une *"quantité d'une force de*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 42 (Livre Premier).

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Raison et Révolution...*, p. 345.

*travail [dont] l'étalon de mesure est représenté par le temps*⁹³. Ainsi, la valeur de la marchandise est déterminée par la quantité de travail que fournit le travailleur dans la fabrication de l'objet, c'est-à-dire par le "temps de travail socialement nécessaire" à la production de marchandises. Dans la même mesure où la valeur d'échange d'une marchandise se calcule selon le temps de travail nécessaire à sa production, la valeur d'échange de la force de travail se calcule selon le temps de travail nécessaire à sa reproduction.

Dans la production capitaliste, chaque individu est libre d'échanger les marchandises qu'il possède. Cependant, nombreux sont ceux qui ne possèdent que leur force de travail. Deux classes finissent aux termes de ces échanges à se faire face: le capitaliste qui détient les moyens de production et le travailleur qui en est privé.

*"Le premier groupe exerce cette liberté [d'échanger ses marchandises qu'il possède] en utilisant ses richesses pour l'appropriation et la mise à profit des moyens de production, tandis que les masses jouissent de la liberté de vendre le seul bien qui leur reste, leur force de travail*⁹⁴.

Cet échange d'équivalent (c'est-à-dire le capitaliste achetant la force de travail à sa juste valeur, à sa valeur d'échange) nous laisse croire que les deux parties traitent ensemble

"sur la base de droits égaux, à cette seule différence que l'un est acheteur et l'autre vendeur; par conséquent, tous deux sont égaux aux yeux de la loi. Le contrat de travail, fondement de la production

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, Pp. 354-355.

capitaliste, représente en apparence la réalisation de la liberté, de l'égalité et de la justice⁹⁵.

Mais ce contrat, qui, en apparence, semble réaliser la liberté, cache en vérité sa partialité.

De fait, étant dépossédé des moyens de production, le travailleur doit vendre sa force de travail réalisant ainsi aux termes de la vente, sa valeur d'échange. Le temps nécessaire à la reproduction de la force de travail (étant la valeur payée par son acheteur) ne correspond pas nécessairement au temps réel total que celle-ci travaille. La valeur d'échange "*équivaut seulement à une partie du temps pendant lequel l'ouvrier travaille; le reste de ce temps demeure impayé⁹⁶*". Ce temps impayé apparaît comme un surplus dans la mesure où la valeur payée par le capitaliste ne représente pas la valeur réelle produite par la force de travail. Les bénéfices résultant de la vente des marchandises créent ainsi un surplus qui ne revient pas à l'ouvrier. Cette différence entre la valeur produite par la force de travail et sa valeur d'échange constitue ce que Marx qualifie de "plus-value".

Les individus plutôt que d'être des hommes "concrets" deviennent des "*acheteurs et vendeurs abstraits de marchandises dans lesquelles leur travail privé s'exprime abstraitement en tant que travail humain égal, mesurable en un temps de travail social également abstrait⁹⁷*". La plus-value extorquée du travail des ouvriers devient la base de l'exploitation capitaliste. Du contrat

⁹⁵ *Ibid.*, p. 355.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 316.

⁹⁷ <Autorité et famille> Pour une théorie critique de la société, p. 123 citant Karl Marx, Le Capital, I, Hambourg, Éditions Meissner, p. 45.

instauré entre l'ouvrier et le capitaliste, on voit déjà se dégager la relation entre la liberté et l'exploitation.

Par l'accroissement de la plus-value, le système capitaliste augmente la productivité. Le rythme des cadences s'accroît. Le progrès technique que développe le capitalisme remplace peu à peu la quantité de travail vivant par la machine. Il s'ensuit que le travail nie le travailleur et que celui-ci se perd en perdant ses objets. Il devient étranger à lui-même à l'intérieur des relations de marché où tout se vend et dans lesquels il n'a aucun pouvoir. Le travailleur, aliéné par le produit de son travail, est alors aliéné par rapport à lui-même. Il ne peut pas développer ses facultés intellectuelles ou ses virtualités humaines. Cette réalité dépouille le travailleur. *"La liberté de l'homme pour lui-même signifie qu'il peut disposer librement de la seule chose qui lui reste, sa force de travail; il doit la vendre pour pouvoir vivre⁹⁸".* Dans cette production du fétichisme de la marchandise

"Les choses expriment et perpétuent l'exploitation, l'absence de liberté. Elles sont à disposition selon le pouvoir d'achat. Lequel, à son tour, est déterminé par le caractère de classe du processus de production⁹⁹".

La situation du marché du travail en est venue à déterminer la liberté de *"l'homme, les possibilités que comporte sa vie, et cette situation dépend elle-même du dynamisme de la société globale¹⁰⁰".* Non seulement l'homme devient autre que lui-même, il dépend d'une société (qu'il a lui-même

⁹⁸ *Ibid.*, p.124.

⁹⁹ <La liberté et les impératifs...>, p. 137.

¹⁰⁰ *Ibid.*

construite) qui se retourne contre lui. Il perd sa liberté, et par là accentue sa répression.

La société capitaliste transforme l'individu et les produits de son travail en marchandises qui, elles, sont échangées sur le marché. En dernière instance

"ce sont les marchandises échangées qui déterminent les relations entre hommes, et c'est la valeur d'échange de leurs marchandises qui détermine le statut social des individus, leur niveau de vie, la satisfaction de leurs besoins, leur liberté et le pouvoir qu'ils détiennent"¹⁰¹.

Pour Marcuse, si Marx tente d'approfondir la méthode dialectique et critique de Hegel, c'est dans un secteur tout à fait différent. Il ne contemple pas le monde mais le change en assurant les fondements d'une subversion totale. En effet, à partir de son analyse sur le processus du travail aliéné, Marx tente d'élaborer un nouveau système dans lequel les individus seraient libres, dans lequel ils réaliseraient la plénitude de l'essence humaine. Pour Marx le passage du capitalisme (fondement de la réification du travail ouvrier) au socialisme constitue une nécessité pour atteindre cet objectif.

Marcuse demeure fidèle à Marx en ce qui concerne la théorie du processus du travail aliéné. Il attache une importance capitale quant à ces analyses sur l'économie politique. Mais, à d'autres niveaux, il s'en détache. La "praxis" élaborée par Marx est fondée sur l'exigence fondamentale d'accomplir l'essence de l'homme dans toute sa vérité et propose l'abolition du système

¹⁰¹ *Raison et Révolution...*, p. 325.

capitaliste. En revanche, Marcuse soutient que *"le passage du capitalisme au socialisme n'est garanti par aucune nécessité naturelle ni par aucun automatisme inévitable"*¹⁰². Il ne suffit pas simplement de définir la révolution comme le passage d'une organisation économique à une autre. Car une économie non capitaliste, de la même façon que l'économie capitaliste, pourrait aliéner les hommes. La révolution exige alors une conscience philosophique, une critique lucide. Aussi pour Marcuse, l'individu retrouve sa pleine dimension éthique, esthétique et politique non seulement dans des catégories économiques mais également dans des catégories psychiques. L'homme vivant l'aliénation sociale voit sa psyché transformée. Le travail aliéné et la répression ne fournissent alors plus *"une assise suffisante pour mettre en question le principe qui a régi le progrès de la civilisation occidentale"*¹⁰³.

Enfin, chez Marx, la liberté est le privilège d'une instance "supérieure" (la bourgeoisie) et, dans des conditions exceptionnelles, elle est permise aux plus défavorisés de la population (le prolétariat) si ces derniers utilisent les moyens nécessaires pour tenter d'abattre l'ennemi désigné. Cependant, si la théorie de Marx nous permet de comprendre en partie le fonctionnement de l'oppression chez la classe "inférieure" elle ne rend pas compte de la répression au niveau de la structure instinctuelle de l'individu. Or, Marcuse pense justement que *"le destin de la liberté et du bonheur humains se jouent dans la lutte des instincts [...]"*¹⁰⁴.

¹⁰² *ibid.*, p.367.

¹⁰³ *Éros et Civilisation...*, p. 15. Ce principe historique, nous le verrons, c'est le *principe de réalité*.

¹⁰⁴ *ibid.*, p. 31.

C'est ici qu'intervient la théorie de Freud sur la civilisation répressive. Ces arguments mettent l'accent sur la mécanique psychique de la répression. Marcuse, par Freud, découvre les catégories universelles de la psyché individuelle et constate que l'interdépendance entre la liberté et la répression serait possiblement le "*résultat d'une organisation historique de l'existence humaine*¹⁰⁵".

5. FREUD : LA LIBERTÉ RÉPRIMÉE, VU PAR MARCUSE.

Les analyses de Freud sur le rapport liberté/répression fournissent à Marcuse des données importantes à la compréhension de la civilisation répressive. Elles montrent essentiellement que la libre satisfaction des besoins instinctuels est incompatible avec la civilisation, que le refoulement est la condition du progrès, et que le bonheur est subordonné à la discipline du travail, aux lois répressives du principe de réalité.

Si la théorie de Freud rend compte de la répression, en revanche, elle remet en question l'argument qui veut que le progrès soit lié à une intensification de la répression et à une utilisation accrue des pulsions. En effet, nous le verrons, Marcuse se demande si le rapport liberté/répression, productivité/destruction est vraiment originel ou s'il s'agit plutôt d'une étape historique et politique dont on peut entrevoir le dépassement.

Pour répondre à cette inquiétude, Marcuse reprend la théorie de Freud sur les instances de la structure instinctuelle afin d'éclaircir par la suite le

¹⁰⁵ ibid.

rapport entre les notions de plaisir et de réalité et les modifications que subit la structure instinctuelle dans les sociétés industrielles avancées.

A. Les instances de la structure instinctuelle.

Freud avance l'idée que l'homme a une tendance à reproduire des expériences auxquelles il était obligé de renoncer sous l'influence de forces extérieures menaçantes. Cette tendance naît de l'interpénétration de trois sphères essentielles au développement de l'homme et du sentiment de culpabilité expérimenté au travers du processus de la domination paternelle. Ces trois sphères réfèrent au "ça", au "moi", et au "surmoi". Le moi refoule les tendances du ça qui sont incompatibles avec la réalité. Le surmoi intègre les influences sociales et culturelles de la réalité pour agir à titre de moralisateur. Les restrictions extérieures, imposées – nous le verrons – par les parents et plus tard par les institutions sociales, sont intériorisées dans le moi. De là, l'individu obéit aux impératifs d'une réalité passée. Les refoulements imprègnent la vie mentale.

Pour comprendre le cheminement de la structure répressive des instincts, il faut définir les trois instances mentales. La sphère la plus ancienne de l'appareil mental est le ça. C'est le domaine de l'inconscient, des instincts primaires. Le ça recherche le plaisir. Plus exactement, l'individu, à travers le ça, cherche à satisfaire ses besoins. Le ça n'est soumis à aucune contrainte sauf celle qui exige de combler son bonheur spontané. En ce sens, il est pur, il ne demande rien d'autre que d'être satisfait pour continuer de se réaliser, il est

libéré des manifestations et des jugements de valeur de l'ordre concret. Bref, il est bonheur.

Du ça naît le moi. L'homme étant d'abord et avant tout un être en interaction avec d'autres êtres et avec la nature, il doit se conformer à ce qui l'entoure sinon il ne saurait survivre aux exigences que lui impose la réalité. Le moi transmet au ça les perceptions venant de la réalité et lui substitue, du même coup, la conscience. En d'autres termes, le ça devient conscience par le moi. Celui-ci est le médiateur entre le ça et l'extérieur. Il coordonne, organise, freine les instincts du ça pour diminuer les conflits extérieurs. Par ce fait même, il assure la conservation de l'individu afin d'éviter que le ça, ne recherchant que la pure satisfaction, ne se détruise lui-même et à la limite n'anéantisse l'homme lui-même.

Tandis que le moi contrôle le ça, le surmoi tend à équilibrer le moi. Il naît de la dépendance de l'enfant par rapport à ses parents qui amoindrissent, surveillent et censurent ce qui va pour ou contre la réalité. Le surmoi découle de l'introjection des interdits imposée par la domination paternelle. Il se répercute éventuellement au travers des institutions sociales via le sentiment de culpabilité vécu par les fils dans la horde primitive. Cette dynamique explique la forme répressive du principe de réalité. Mais il faut d'abord étudier la mécanique qui fait du surmoi une instance mentale répressive. À cet effet, la théorie freudienne de la domination paternelle permet de saisir le phénomène de répression chez l'homme et dans la civilisation.

"Comme la civilisation obéit à une poussée érotique interne visant à unir les hommes en une masse maintenue par ces liens serrés, elle ne peut y parvenir

*que par un seul moyen, en renforçant toujours davantage le sentiment de culpabilité. Ce qui commença par le père s'achève par la masse*¹⁰⁶.

Le père primitif, selon Freud, représente historiquement le premier individu à imposer sa domination sur les autres¹⁰⁷. Il semble qu' "à une époque du développement de l'espèce humaine, la vie fut organisée par la domination paternelle"¹⁰⁸. Par son âge, sa fonction biologique, sa réussite à incarner le sexe, l'ordre, le plaisir et la réalité, le père monopolisait le pouvoir. Il possédait également les femmes, donc le plaisir suprême. S'il arrivait aux autres membres de la horde de causer la jalousie du père, ils étaient massacrés ou châtrés¹⁰⁹. À ce châtiment, les fils, membres de la horde, renoncent de force au pouvoir afin d'éviter la sanction. La contrainte paternelle et le renoncement au plaisir sont le résultat du despotisme patriarcal.

Dans de telles conditions, renoncer au plaisir semble être justifiable. Les fils préfèrent réprimer leurs instincts car ils s'assurent en retour la protection du père, l'ordre de la horde et la sécurité. Le père devient alors un cadre de référence au développement des fils. Ils s'identifient et s'opposent au père et forment leur individualité ainsi que leur socialisation.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 77 citant Sigmund Freud, Malaise dans la civilisation, Paris, PUF, 1971, Pp. 67-68.

¹⁰⁷ Marcuse utilise l'hypothèse de Freud dans le sens de sa valeur symbolique. La difficulté de la science anthropologique de retracer l'origine de la domination d'un individu sur l'autre témoigne de la nécessité de formuler une hypothèse plus ou moins vérifiable. En dehors de toute vérification anthropologique, il est possible d'entrevoir des faits historiques reliés au despotisme patriarcal. Ne serait-ce que le rôle que celui-ci détient dans la famille ou encore sa transposition dans les rapports sociaux de nature politique comme l'administration.

¹⁰⁸ *Éros et civilisation...*, p. 62.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 63 citant Sigmund Freud, Moïse et le monothéisme, Paris, Gallimard, 1948, p.125.

Cependant, le désir de s'identifier avec le père, voire l'imiter, s'associe éventuellement au désir de le remplacer. Car l'efficacité de l'organisation surimposant la restriction des instincts à la horde finit par provoquer la haine et la jalousie contre la répression patriarcale. Les fils, face à la montée progressive de celle-ci, instituent le "clan des frères" afin d'unir leur force, de se révolter et de tuer le père. Le père assassiné, les fils peuvent dès lors penser à construire leur nouvelle organisation. Toutefois, après le crime, les fils se disputent la succession du père. Cette lutte leur rappelle les liens qu'ils avaient créés par la libération de la domination. Ils comprennent finalement que la lutte risque de les désunir. Ainsi, en reconnaissant que le père préservait la vie du groupe et l'ordre de la sexualité reproductive, et malgré la répression qu'il suscitait, les fils ré-instituent le père en se repentant.

Par conséquent, au sens strict, la civilisation

"ne commence qu'avec le clan des frères, au moment où les tabous que les frères régnants s'imposent maintenant à eux-mêmes, exécutent la répression dans l'intérêt commun de la préservation du groupe en tant que tout"¹¹⁰.

Mais c'est réellement le développement du sentiment de culpabilité qui engendre la civilisation. Il envahit l'intériorité des individus et participe à l'introjection des interdits principaux et des contraintes muées par le père. Il est responsable de la sublimation partielle de l'énergie instinctuelle.

Pour Marcuse, ce sentiment de culpabilité entraîne un double phénomène. Le despotisme ne garantit pas la limitation du pouvoir paternel et

¹¹⁰ *ibid.*, p. 64.

les formes d'autorité qui en découlent. Il s'ensuit que l'image dominatrice du père intériorisée dans le psychisme de l'homme marque non seulement l'histoire répressive de la civilisation mais également sa perpétuation dans le futur. Du despotisme patriarcal à sa concrétisation sous d'autres formes institutionnelles, le père devient peu à peu une administration, un cadre derrière lequel se joue le rôle de la domination. Ainsi, l'individu finit lui-même par ne plus reconnaître ce qui se cache derrière la domination, pas plus qu'il ne reconnaît la répression qui s'en dégage. La domination étant camouflée, elle ne fait pas subir directement la contrainte. L'homme ne sent pas alors la répression. Du même coup, pourtant, ce dernier tend à favoriser le maintien et la reproduction de la domination tout en contribuant à perpétuer la répression.

Du sentiment de culpabilité naît le principe de réalité. Ce dernier constitue d'abord le monde extérieur, c'est-à-dire une organisation socio-historique de la réalité. Celle-ci agit sur les structures mentales par l'intermédiaire d'institutions sociales. La transformation répressive des instincts part donc de cette forme historique de la réalité. Le principe de réalité s'affirme, pense Marcuse:

"par le rétrécissement du moi conscient dans une direction significative: l'évolution autonome des instincts est bloquée et leur archétype est fixé dès l'enfance.[...]. [L'individu] exerce inconsciemment, contre lui-même, une sévérité qui convenaient autrefois au stade infantile de son évolution [...]. L'individu se punit lui-même (et est ensuite puni) pour des actions qu'ils n'a pas commises ou qui ne sont plus incompatibles avec la civilisation, avec l'homme civilisé¹¹¹".

¹¹¹ *Ibid.*, Pp. 40-41.

Le surmoi oblige l'individu "à obéir aux impératifs d'une réalité passé¹¹²" en plus de la réalité présente. Le ça, règne du principe de plaisir, projette alors des traces mnémoniques du passé dans le futur pour succomber à la répression d'un présent punitif. Dès lors, la mémoire "s'incline devant le principe de réalité¹¹³".

B. Le principe de plaisir et le principe de réalité.

Il est indéniable, selon Marcuse, que l'individu, en dehors de toute culture, est d'abord un donné instinctuel. Confronté à son existence biologique, il est toujours à la recherche de sa subsistance. Cette situation donne libre cours à des pulsions le poussant à satisfaire des instincts au prix d'une destruction de toute opposition. Pour Marcuse, cette satisfaction d'instincts se présente comme la base de la liberté. Elle constitue le principe de plaisir. Tout ce qui tente de limiter cette satisfaction représente la répression.

Pour comprendre une telle assertion, Marcuse se penche sur les notions de plaisir et de réalité élaborées par Freud. Il définit d'abord les deux concepts pour ensuite expliquer les modifications de la structure instinctuelle.

Freud explique que l'individu fait face, au cours de sa vie, à deux principes: celui de plaisir et celui de réalité. Le principe de plaisir constitue la

¹¹² Ibid., p. 41.

¹¹³ Ibid.

base même de l'idée de liberté. Il représente l'expression première des instincts. À son origine, il rapproche l'homme de la nature. Il concilie le désir aux instincts. Hors du mouvement social et historique, en dehors de la conscience développée (c'est-à-dire de la civilisation), le plaisir n'est rien d'autre qu'un sentiment de joie, de satisfaction. Il renvoie à la réceptivité, à l'absence de toute répression. Il se traduit dans l'Éros – instinct de vie, domaine de l'érotisme et de la libido, lieu de la sexualité à sa plus simple expression.

Éros est ainsi relié au désir. Se définissant comme l'énergie consacrée à obtenir le plaisir et à éviter la douleur, le désir est lui-même le résultat du plaisir. De ce point de vue, le désir assouvi aboutit à la satisfaction des instincts et au bonheur. Le bonheur devient par là le but du principe de plaisir.

Le principe de réalité, c'est le lieu d'expression, c'est-à-dire l'actualisation du plaisir. L'individu y exprime sa liberté. Il y développe ses potentialités. Cependant, la réalité dans le temps et l'espace comporte une histoire sociale dans laquelle les besoins et les pulsions de l'individu rencontrent des limites existentielles. La réalité, c'est en fait le monde extérieur par lequel l'individu y recevant les perceptions acquiert une nouvelle dimension. Faisceau de pulsions animales sous la loi du principe de plaisir, l'individu devient, sous le règne de la réalité, un moi organisé. Il s'adapte à la réalité en se soumettant à la raison. Il acquiert ainsi ses facultés de mémoire, de jugement et d'attention. Il s'ajuste en même temps à la nouvelle organisation de son appareil mental: la rationalité imposée de l'extérieur. L'existence humaine n'est plus en soi une simple existence biologique. Les

instincts, les besoins, et les satisfactions qui posent l'homme comme un donné instinctuel, se réalisent comme réalité socio-historique. L'existence humaine entre dans le mouvement social et historique et est vécue comme existence sociale.

À l'existence sociale se rattache la nécessité d'adapter le plaisir (le ça) à la réalité. L'individu doit discipliner ses besoins, organiser ses instincts et sa satisfaction afin de les préserver. Le principe de réalité, en ce sens, est principe de civilisation.

Si l'individu organise et discipline ses instincts via le principe de réalité, il n'en demeure pas moins qu'à l'intérieur de ce dernier l'individu peut augmenter ses désirs. En effet, avec la raison que l'homme a développée au travers du principe de réalité, il peut aujourd'hui altérer la réalité et modifier celle-ci en fonction de ce qui est utile. Dans cette condition, *"la suppression progressive des barrières étrangères qui empêchent sa satisfaction"¹¹⁴* semble possible.

Cependant, dans la société actuelle

"ni ses désirs [de l'homme], ni son altération de la réalité ne lui appartient désormais en propre: ils sont maintenant organisés par la société. Et cette organisation réprime et transsubstantifie ses besoins instinctuels originels. [Ainsi] si l'absence de répression est l'archétype de la liberté, la civilisation est la lutte contre cette liberté"¹¹⁵.

¹¹⁴ *ibid.*, p. 26.

¹¹⁵ *ibid.*

De plus, la civilisation *"commence quand l'objectif primaire (la satisfaction intégrale des besoins) est effectivement abandonné"*¹¹⁶.

Si le plaisir (l'actualisation des instincts) pouvait se localiser dans les fonctions libidinales ainsi que dans la totalité humaine (de la culture et de la civilisation), la liberté serait réelle et totale. Il en est cependant autrement. Non seulement le plaisir et la réalité semblent incompatibles – si l'on s'en remet à la théorie de Freud sur l'assujettissement des instincts – (que nous verrons plus loin) mais également, le plaisir laissé à lui-même dans la totalité humaine se détruit parce qu'en rencontrant la réalité il implique effort et douleur. Ainsi, les instincts, à l'intérieur de l'histoire et du mouvement social, doivent se subordonner à un principe d'organisation s'ils veulent se préserver et se réaliser. L'individu reconnu comme existence biologique et comme instinct devient existence concrète s'il se réalise comme réalité socio-historique. Cette réalité et du même coup l'exercice de sa liberté deviennent possibles si la satisfaction des besoins de l'individu (ses instincts) est en partie réprimée dans la société. Cette situation implique que la répression devienne nécessaire.

En effet, estime Marcuse, la répression est nécessaire. Commandé par "l'ananké", par la rareté des objets, le principe de réalité exige une distribution des biens. Ce faisant, il impose la restriction du plaisir afin que chaque individu puisse tirer un minimum de satisfaction. Mais, la victoire du principe de réalité finit par s'identifier à la lutte contre la liberté. De sorte que:

"toute liberté existant dans le domaine de la conscience développée et dans le monde qu'elle a

¹¹⁶ *ibid.*, p. 23.

créé n'est qu'une liberté dérivée, une liberté qui est le fruit d'un compromis, une liberté obtenue aux dépens de la satisfaction intégrale des besoins. Et pour autant que la satisfaction intégrale des besoins constitue le bonheur, la civilisation est par essence l'antagoniste du bonheur: elle implique la modification répressive (sublimation) du bonheur¹¹⁷.

La soumission des instincts à des règles répressives n'est pas uniquement due à la pénurie. Marcuse spécifie qu'elle est également due aux modifications des instances instinctuelles qui constituent la structure mentale et la personnalité de l'individu. Ces niveaux instinctuels trouvent certes leur expression dans le principe de plaisir et le principe de réalité qui régissent l'appareil mental mais ils sont aussi responsables de la mécanique psychique de la répression chez l'homme.

C. La transformation des instincts.

Pour Freud l'organisation répressive des instincts se justifie par l'incompatibilité entre le principe de plaisir et le principe de réalité. Cette affirmation exprime que la civilisation se développe historiquement en domination organisée. Elle remplace le despotisme patriarcal dans la horde primitive par le despotisme intériorisé au clan des frères.

Marcuse est persuadé toutefois que l'organisation répressive des instincts est aussi le résultat de restrictions imposées par l'utilisation rationnelle du pouvoir. Une telle affirmation s'explique d'une double manière. D'abord, la

¹¹⁷ ibid., p. 28.

modification de la structure instinctuelle est de nature économique. Ensuite elle est de nature politique.

"La raison qu'a la société d'imposer la modification décisive de la structure instinctuelle est ainsi de nature économique. Ne possédant pas assez de moyens de subsistance pour permettre à ses membres de vivre sans travailler, la société est obligée de limiter le nombre de ses membres et de détourner leur énergie de l'activité sexuelle vers le travail"¹¹⁸.

L'individu doit ainsi remettre sa satisfaction immédiate à plus tard. Le travail remplace la joie (le jeu spontané), la productivité remplace la jouissance. Ainsi, l'homme lutte pour ce qui est utile et, même s'il gagne en sécurité, il finit par perdre la joie et la jouissance en plaisir momentané. Le principe de réalité dépasse le principe de plaisir par l'apprentissage de l'homme à abandonner ce plaisir intense, *"incertain et destructif, pour un plaisir reporté, restreint, mais sûr"*¹¹⁹. Ainsi, le plaisir est modifié. Il n'est pas détrôné mais il est nié par le principe de réalité.

La répression des pulsions, et par suite la répression sociale, est aussi de nature politique. À savoir la domination d'une classe sociale qui, par l'utilisation rationnelle du pouvoir, *"impose pour son seul bénéfice des contraintes à ceux qu'elle exploite"*¹²⁰. L'origine réelle de la répression sociale vient de ce que la classe dominante, pour son profit, et cela malgré le développement de la nature humaine, perpétue la morale du rendement (c'est-à-dire progrès, efficacité, mais aussi labeur et souffrance). Nous le verrons en

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 27 citant Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, Paris, 1962, p. 291.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁰ André Verguez, *Marcuse...*, p.35.

détail dans la deuxième partie de notre travail.

Si apparemment dans les pays industrialisés les conditions de vie se sont améliorées, le confort s'est installé, le pouvoir d'achat a augmenté, il n'en reste pas moins que ce progrès dissimule, par l'accroissement de la consommation, la répression de l'homme. Il s'enracine dans la sphère instinctuelle de l'individu et perpétue les formes passées de lutte pour l'existence. Marcuse tente de montrer que cette perpétuation est réelle et que la *"satisfaction instinctuelle dans le système de non-liberté aide le système à se perpétuer"*¹²¹. Ce système est celui

*"d'une organisation sociale fondée sur le profit matériel de quelques-uns et dès lors asservie au culte de la marchandise, aliénée dans la recherche constante d'un confort frelaté, dans l'idéologie d'un matérialisme bourgeois inspiré par des industriels et des commerçants avides"*¹²².

Nous avons tenté, dans cette première partie, de retracer différentes significations qu'a pris la notion de liberté à travers quelques époques. Dans la mesure du possible et malgré la diversité des temps et des lieux, nous avons essayé de fournir une ligne directrice des moments importants de l'exercice de liberté. Ce cheminement était nécessaire car il rend possible à ce jour un inventaire de la conscience de la liberté dans nos sociétés industrielles avancées.

¹²¹ *L'homme unidimensionnel...*, p. 8.

¹²² André Verguez, *Marcuse...*, p. 41.

Nous l'avons vu, la liberté conçue par les penseurs modernes est tributaire du patrimoine mythique de la culture primitive, auquel sont venues s'ajouter les valeurs chrétiennes et les théories de Hegel, Marx et Freud. La liberté telle que la conçoit Marcuse est née de l'amalgame de ces représentations. Malgré la compatibilité et les contradictions de ces représentations, Marcuse estime que la liberté, dans la société occidentale, est désormais l'enjeu d'un combat constamment renouvelé. En effet, la liberté - qu'elle soit posée à l'époque de la culture primitive ou aux époques chrétienne et moderne, apparaît comme un attribut essentiel de l'homme.

Cette constatation soulève une question fondamentale sur le statut de la liberté dans la société actuelle. Marcuse se demande si celle-ci ne serait pas plutôt la négation même de la liberté. En effet, la liberté occidentale n'est pas posée comme une valeur essentielle à l'homme pour atteindre le bonheur mais comme un objet qu'il faut à tout prix revendiquer.

La thèse de Marcuse sur la liberté se présente ainsi comme une volonté continue de dépasser les modes d'expression historiques de l'existence. Elle révèle les incohérences, les ambiguïtés qui mènent l'homme des sociétés industrielles à vivre une liberté "malheureuse". Afin de transcender ces manifestations, elle s'engage à poser les principes de la libération.

De la pensée hégélienne sur la philosophie concrète, la théorie de Marcuse devient pensée négative et, progressivement, s'identifie à la théorie critique de la société. Cette critique, qu'il ne cessera de développer au cours de sa carrière philosophique et politique, constitue le dynamisme et le sens de

sa pensée. Elle dégage, dans un processus dévoilant les insuffisances théoriques de ses prédécesseurs, les antagonismes entre l'homme et la nature, entre la réification et l'auto-réalisation de l'individu, entre la liberté et la nécessité. Du même coup, sa critique lie la philosophie au monde historique.

"La philosophie doit appréhender l'individu dans sa plénitude historique, c'est-à-dire dans la sphère où les décisions existentielles peuvent se situer: dans la sphère de l'action¹²³",

si elle veut conduire l'existence à la vérité.

Ainsi, Marcuse prolonge et dépasse Hegel, Marx et Freud en liant le réel au rationnel, la pratique à la théorie. La pensée négative analysée par Hegel procède *"d'un ordre de vérité essentiellement différent, où la raison devient une tâche qui implique la destruction de l'ordre établi¹²⁴"* et, donc, nécessite un dépassement, par la praxis, dans la réalisation de la philosophie et de la liberté. L'oeuvre de Marx, proposant de supprimer les contradictions et les antagonismes historiques pour transgresser l'ordre concret, constitue une critique sociale nécessaire mais non suffisante pour *"traduire sa rationalité en termes de pratique¹²⁵"*. Aussi, la transformation du monde, étant essentiellement le projet d'un sujet historique nouveau mais constamment mobilisé par ce que Freud appelle la répression, doit être repensée en terme de libération. Le principe de réalité se présentant, dans la société industrielle avancée, comme le principe d'une domination historique et contingente (le principe de rendement, nous le verrons) doit être fondé sur une base non

¹²³ Philosophie et révolution, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1969, p. 144.

¹²⁴ Préface de Mimica Cranaki dans L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, Paris, Éditions de Minuit, 1972, page V.

¹²⁵ Ibid., p. VI.

répressive de la réalité. Ainsi, la démarche que poursuit Marcuse, à partir de ces trois auteurs, est essentielle dans la mesure où toute philosophie qui se veut significative doit chercher à transformer l'existence humaine pour lui donner une nouvelle plénitude.

DEUXIEME PARTIE

LA LIBERTÉ DÉGUISÉE SELON HERBERT MARCUSE.

Après avoir identifié les sources de la pensée de Marcuse, il s'agit maintenant de voir ce qu'il en tire précisément et surtout ce qu'il y ajoute. Ainsi, nous dégagerons ce qui, dans Hegel, Marx et Freud anime l'oeuvre et la pensée de Marcuse. À partir des éléments qui fondent sa théorie, nous retiendrons ce qui, selon lui, exprime l'irrationalité du système technologique, et ce qui entraîne l'homme dans l'unidimensionalité.

L'oeuvre de Marcuse se divise essentiellement en deux parties. D'une part, elle analyse les tendances qui conduisent à une société close, c'est-à-dire une société qui *"intègre toutes les dimensions de l'existence, privée et publique"*¹. Elle s'efforce par là à démontrer les mécanismes qui assimilent les forces et les intérêts opposés et qui administrent ou mobilisent les instincts humains. D'autre part, elle tente de dresser un tableau qui pourrait mener au-delà de l'état de choses actuel. Elle dresse un projet sur l'existence pacifiée.

C'est sur la première partie de cette oeuvre que nous nous attarderons dans ce second chapitre. La deuxième partie, qui constitue notre troisième

1 *L'homme unidimensionnel...*, p. 7.

chapitre, se consacre aux voies de libération.

Dans son ouvrage L'homme unidimensionnel, Marcuse soutient que:

"les exigences et les intérêts de la société ont déterminé la conscience à tel point que celle-ci n'est pas libre; la société, [ajoute-t-il], est irrationnelle à un point tel que la conscience ne peut atteindre à la liberté de la rationalité supérieure qu'en engageant la liberté contre la société établie²".

De cette affirmation se dégage deux propositions, c'est-à-dire la non-liberté de la société industrielle avancée et la nécessité de revendiquer cette liberté.

La première proposition résulte d'un:

"processus et de mécanismes qui utilisent tous les éléments de la société comme des instruments politiques garantissant la cohérence de ses parties et son invulnérabilité à toute métamorphose intrinsèque³".

Dans ce processus, la puissance du négatif, c'est-à-dire la puissance qui s'exerce contre les forces oppressives de la réalité, se transforme en facteur de cohésion et d'affirmation. La pensée positive remplace la pensée négative. Dans ce processus également s'ajoutent d'autres notions:

"liberté et répression instinctuelle deviennent des sources sans cesse renouvelées de la productivité.

2 Ibid., p. 246.

3 André Vachet, *Marcuse: la révolution radicale...*, p. 43.

Celle-ci devient destruction, destruction que le système pratique vers "extérieur à l'échelle de la planète"⁴.

Face au contrôle des éléments explosifs et anti-sociaux de l'inconscient, face à l'intériorisation de la répression, Marcuse voit la nécessité d'engager la liberté à un niveau de rationalité supérieure. La liberté "*doit devenir un besoin instinctuel et, en tant que telle, elle doit médier les autres besoins, aussi bien les besoins médiatisés que les besoins immédiats*"⁵. C'est le but de la seconde proposition.

Afin de prouver sa première proposition, Marcuse esquisse les principaux éléments qui entraînent l'intégration des forces oppositionnelles dans un système clos. Il explique comment la philosophie positiviste mène à l'exclusion des forces perturbatrices des besoins et libertés de l'homme. Il lui faut cependant définir, comme point de départ du triomphe de la pensée positive, la puissance du négatif.

1. LE TRIOMPHE DE LA PENSÉE POSITIVE.

A. La pensée négative.

Même si le pouvoir de négativité se trouve déjà élaboré dans la dialectique de Platon, Marcuse se consacre surtout aux études de Hegel en ce

4 *L'homme unidimensionnel...*, p. 7.

5 *Ibid.*, p.8.

qui a trait à la pensée négative. À partir de la pensée négative élaborée par Hegel, il nous déclare: "*la pensée, en vérité, c'est essentiellement la négation de ce qui est immédiatement devant nous*⁶". Le travail de Marcuse considère "*cette faculté mentale en danger de disparition: le pouvoir de la pensée négative*⁷".

La pensée négative, force motrice de la pensée dialectique, permet d'analyser le monde en terme de contradiction. Par là, elle rend possible une critique du système de vie établi, une analyse du monde des faits. Ainsi, estime-t-il;

*"la pensée dialectique commence lorsqu'elle reconnaît que les faits réels ne correspondent pas aux notions imposées par le sens commun et par la raison scientifique – bref, lorsqu'elle se refuse à les accepter*⁸".

Plus exactement, peut-il conclure que: "*la pensée correspond à la réalité seulement lorsqu'elle transforme la réalité en comprenant sa structure contradictoire [...]. Comprendre la réalité signifie comprendre ce que les choses sont véritablement [...]*⁹".

La pensée dialectique part de l'idée que la réalité est autre chose que ce qu'elle laisse paraître. De fait, la réalité est le "*résultat constamment renouvelé du processus de l'existence – processus conscient ou inconscient,*

6 *Raison et Révolution...*, p. 41.

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*, p. 43.

*au cours duquel ce qui est devient autre que soi*¹⁰. Cette pensée dialectique se ramène au principe suivant: la réalité doit comprendre les choses comme elles se présentent, c'est-à-dire par rapport à leur contradiction, dans ce qui est autre que ce qu'elles sont. La pensée négative, autrement dit, interprète *"ce qui est dans les termes de ce qui n'est pas, [et confronte] les faits donnés avec ce qu'ils excluent*¹¹". Ce faisant elle s'efforce de montrer que *"la réalité est autre chose que ce qui est codifié [...] dans le langage des faits*¹²" et démontre en vérité que *"la liberté est établie au coeur des choses*¹³".

Mais pour que la pensée puisse devenir négative, il faut transmuter les valeurs qui sont données dans la réalité et il faut transcender les conventions et les préjugés. En trans-évaluant les valeurs, la raison peut ainsi opérer par étapes, périodes, ou phases, niant le statu quo, puis niant la négation elle-même. Refuser la logique de la contradiction conduit le processus de la pensée et de son action à une existence inadéquate et négative.

Lorsque la pensée dialectique ramène le processus de l'existence à un monde non-libre, elle mène la liberté, dans sa structure historique à *"la négation continuelle de ce qui menace de [la]nier*¹⁴". Elle réalise par cette négation *"des conditions plus logiques et plus rationnelles que [ne le] permettent les conditions existantes*¹⁵".

10 *Ibid.*, Pp. 42-43.

11 *Ibid.*, p. 44.

12 *Ibid.*, p. 45.

13 *Ibid.*, p. 44.

14 *Ibid.*, p. 43.

15 *L'homme unidimensionnel...*, p. 247.

Dans ce processus de négation, la pensée dialectique démontre que *"l'univers du langage de ceux qui établissent les faits¹⁶"* nie le négatif et les contradictions internes de l'existence. Elle prouve que la Raison prend le négatif pour un acte positif, et par là que la réalité n'est rien d'autre que ce qui existe. Du même coup, elle révèle que le sujet *"se maintenant lui-même tout en étant autre que soi¹⁷"* revient à lui-même en acceptant son aliénation. Cela signifie que la subjectivité de l'individu passe sous silence l'objectivité essentielle et nécessaire des conditions et relations du monde *"indépendante de l'individu¹⁸"*. Il se forme alors, par ce "retour à soi" du sujet (c'est-à-dire par la maîtrise de son aliénation), *"une indissoluble harmonie avec l'ensemble social [...] une conciliation avec l'état de choses existant¹⁹"* et par là un refus de toute contradiction de l'ordre établi.

B. Le dépérissement de la pensée négative ou la théorie positive.

Cependant, cette indissoluble harmonie constitue le point de départ de la pensée positive. Émergeant de la pensée dialectique, la pensée positive abolit elle-même le discours de la fonction libératrice de la négation. Elle déforme la réalité. Elle tente de réconcilier le Sujet à l'ordre des choses existantes en présentant la réalité comme la condition préalable de toute liberté.

16 *Raison et Révolution...*, p.44.

17 *Ibid.*, p. 43.

18 *Ibid.*, p. 44.

19 *Ibid.*

Dans une critique qui dénonce ce système de vie établi, Marcuse explique, en reprenant la thèse de Hegel sur la pensée négative, comment l'univers du discours et de l'action nie la réalité des contradictions. Il précise, alors, comment ce discours transforme le négatif en positif. Afin de comprendre le processus de la pensée positive et son triomphe sur la pensée négative, il faut éclaircir le concept de Raison. Celle-ci, en tant qu'élément non dialectique de la philosophie de Hegel, et aussi, ajoute Marcuse, en :

"tant que développement et application de la connaissance – en tant que libre pensée – a été l'instrument qui a créé le monde dans lequel nous vivons; elle a été l'instrument qui a permis l'injustice, le travail forcé et la souffrance²⁰".

La forme historique de la Raison constitue le point de départ de la rationalité politique et technologique de l'existence présente. La Raison est la mère *"des institutions sociales oppressives qui perpétue la non-liberté²¹"*. Marcuse arrive à démontrer l'irrationalité de la Raison et le triomphe de cette irrationalité par la pensée positive.

À la pensée négative et sa dimension subversive succède une philosophie qui, se dressant un *"royaume de la Raison délivré des contingences historiques et empiriques²²"*, donne naissance à une pensée distincte de celle de la réalité existentielle. L'origine de cette pensée découle

20 *Raison et Révolution...*, p. 48.

21 *Ibid.*

22 André Nicolas, Herbert Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen, Paris, Éditions Seghers, 1970, p. 79.

de la logique formelle, que l'on retrouve dans la philosophie d'Aristote, qui détermine les formes générales de la pensée. Cette logique diminue les virtualités et les significations antagoniques du sujet. Elle conduit à un univers mathématique dans lequel la conscience, l'Esprit, la Volonté et la Connaissance sont réduits à des structures formelles.

Cette pensée formalisée, qualifiée de positivisme, "*exclut les causes finales, [purge l'être de ses qualités pour le quantifier, sépare] l'identité de la contradiction*²³". Elle entraîne le dépérissement de la philosophie et tend à augmenter le processus de réification de l'individu.

Marcuse constate ce dépérissement en examinant les buts que poursuit la philosophie analytique ainsi que son aspect réificateur. Ces buts consistent à éviter la subordination de la réalité à la métaphysique ou à la raison dialectique. Ils consistent également à énoncer des lois neutralisant les antagonismes des phénomènes. Ces buts sont mis à profit comme suit:

*"la philosophie analytique contemporaine s'acharne à exorciser des mythes, des fantasmes métaphysiques tels que la conscience, l'Esprit, la volonté, l'Ego, en dissolvant le contenu de ces concepts dans des formules qui énoncent des opérations particulières, des réalisations, des forces, des tendances, des spécifications particulières et précises*²⁴".

En réduisant les universaux en "*formes de comportements mentaux et physiques*²⁵", le caractère transcendant et métaphysique de la raison

23 *Ibid.*, p.80.

24 *L'homme unidimensionnel...*, p. 227.

25 *Ibid.*, p. 228.

dialectique est éclipsé pour permettre aux concepts philosophiques de rejoindre le concret. En d'autres termes, la réalité "*se laisse docilement enfermer dans la science, et la société dans la sphère technologique*²⁶". Ce processus, qui fait perdre le caractère rationnel de la métaphysique, est l'héritage du positivisme. Après le positivisme dont Descartes se trouve à l'origine, les philosophes comme Comte et Stahl, posent les fondements du positivisme moderne en sclérosant en apparence le réel. Leur théories, en effet, s'opposent presque entièrement à la philosophie négative. En critiquant cette dernière et en blâmant particulièrement la philosophie de Hegel, ils reprochent à celui-ci de ne pas pouvoir:

*"expliquer ni justifier les choses telles qu'elles sont, [la philosophie négative nie les choses] en raison de son orientation conceptuelle [...], elle refuse aux données empiriques leur dignité [...] en les prétendant limitées et transitoires*²⁷".

Selon Marcuse, la philosophie positive "*encourage l'abdication de la pensée devant tout ce qui existe. [Ceci a pour conséquence] d'empêcher l'interprétation des faits dans les catégories d'une critique générale du donné lui-même*²⁸" et a pour résultat le dépérissement inévitable de la transcendance philosophique.

Le renforcement du positivisme donne son impulsion à une nouvelle science: la sociologie. Théorie empirique, la sociologie poursuit sa course

26 André Nicolas, *Herbert Marcuse ou la quête ...*, p. 81.

27 *Raison et révolution...*, p. 374.

28 *Ibid.*, p. 393.

indépendamment de la philosophie négative. En fait, elle devient science, parce qu'elle envisage la société *"comme un complexe plus ou moins circonscrit de faits régis par des lois plus ou moins générales – un champ qu'il faut traiter comme n'importe quel autre secteur offert à l'investigation scientifique²⁹"*. L'étude de la société est une science qui établit des lois sociales dont la validité serait identique aux lois de la physique³⁰. Ces lois seraient invariables et seraient l'expression de la raison. L'homme ne peut pas modifier les *"institutions sociales selon sa volonté rationnelle³¹"*. C'est le résultat de l'acquiescement au principe de lois sociales invariables. Elle représente l'adaptation de l'individu à une *"attitude positive à l'égard de l'état de choses existant³²"*.

Selon Marcuse la philosophie positiviste est étroitement liée au maintien de l'ordre établi. En effet, énonce-t-il:

"on a rarement vu dans le passé une philosophie tenter de s'imposer en se recommandant avec autant de clarté et d'insistance du service qu'elle doit rendre au maintien des autorités établies et à la protection des intérêts en place contre toute espèce de subversion³³".

La consolidation de l'ordre établi, la préparation des hommes à l'obéissance et à la discipline et, enfin, la résignation sont des caractéristiques du positivisme. Qu'y a-t-il de mieux, selon ce dernier, que de se résigner

29 *Ibid.*, p. 388.

30 *Ibid.*, p. 391.

31 *Ibid.*, p. 393.

32 *Ibid.*, p. 376.

33 *Ibid.*, p. 393.

sagement puisque les lois naturelles sont invariables ! Si cette pensée prône la soumission à d'invariables lois naturelles, en revanche, note Nicolas:

"l'imagination cède la place à l'observation et au travail, la spontanéité de la pensée à ses fonctions passives. Aucune évasion n'est plus possible vers un ordre supérieur [...], [les virtualités doivent se soumettre aux lois] la soumission est d'autant plus raisonnable que le positivisme baigne dans la relativité, puisque la vérité est relative aux faits, et dans la tolérance universelle³⁴".

C'est ainsi que le positivisme semble résoudre les antagonismes. Il fonde sa rationalité en combattant sans relâche la métaphysique jusqu'à la faire périr. Il passe *"tous les concepts au crible d'une seule et même méthode fondamentale pour s'ordonner finalement en une série rationnelle de lois uniformes³⁵".* Cette uniformisation débouche sur deux tendances. D'abord l'homme, dépossédé de ses antagonismes, ne peut plus se négativer, au sens hégélien, pour se dépasser et se développer. Il est emmuré et absorbé par la réalité sociale. L'uniformisation ici implique alors la soumission absolue de l'individu à l'ordre établi pour que ce dernier s'assure la protection de l'État. S'il refusait cet acte, l'individu serait probablement dépourvu de ses virtualités puisque la réalité dans laquelle il baigne a répudié les possibilités d'appréhension et de négativisation.

La deuxième tendance débouche sur le renforcement de cette soumission par le processus de réification qu'exerce la domination de la

34 André Nicolas, *Herbert Marcuse ou la quête...*, p. 82.

35 *Raison et révolution...*, p. 397, citant Auguste Comte dans Cours de philosophie positive, 4^{ème} édition, Paris 1857, Vol. IV, p. 92.

rationalité technologique.

2. LA RATIONALITÉ TECHNOLOGIQUE: HEGEL ET MARX DÉPASSÉS.

La rationalité positiviste procède de la réification de l'individu et de sa domination sur la réalité sociale. Marcuse tente de démontrer le caractère instrumentaliste de cette rationalité et "*l'à priori d'une technologie spécifique – c'est-à-dire de la technologie, en tant qu'elle est une forme de contrôle et de domination sociale*³⁶". Mais afin de prouver cette affirmation, il doit passer d'abord de Hegel à Marx et se démarquer éventuellement de Marx pour mieux le compléter.

A. De Hegel à Marx.

Le passage de Hegel à Marx est essentiel car le monde se présentant comme pure extériorité, il faut trouver le moyen d'intégrer le devenir de l'homme dans la pensée historique. Nous l'avons vu, le concept hégélien de travail permet en partie de réaliser ce passage. En partie seulement car si Hegel réalise l'unité du sujet de l'objet par le travail, il ne surmonte pas véritablement le processus de réification résultant de ce travail. En effet, il prétend que ce processus est dépassé car l'État monarchique permet la neutralisation des antagonismes de la société civile. Pour Hegel, l'État protège les intérêts de l'individu et de l'Universel. L'État, on s'en souvient, est la réalité

36 *L'homme unidimensionnel...*, p. 181.

efficace de la liberté³⁷. L'individu est libéré de la nécessité de dépasser l'organisation sociale. En ce sens, les formes sociales et économiques existantes sont conformes à la Raison. Par là non seulement ce qui est réel est rationnel, mais la raison présuppose la liberté.

Or, selon Marcuse, les institutions que fonde l'homme, l'emportent sur la liberté et réduisent *"la personne entière à un objet politique [pour en effacer] son domaine privé³⁸"*. Il n'est pas vrai, ajoute-il, que l'homme réalise ses plus hautes virtualités à travers les formes existantes. Fixer le devenir de l'homme en affirmant que la réalité donnée est conforme à la raison c'est aller à l'encontre de la dialectique et ignorer l'existence concrète de l'homme. En effet,

"les institutions que l'homme fonde et la culture qu'il crée développent des lois qui leur sont propres, et la liberté humaine doit s'y plier: l'homme est alors dépassé par la richesse croissante de son milieu économique, social et politique; il finit par oublier que le but final de toutes ses oeuvres, c'est lui et son libre épanouissement, et il cède à leur engrenage³⁹".

L'homme en arrive alors à perpétuer sa propre frustration.

Lorsque Hegel rattache la raison à la réalité donnée, il empêche le progrès de se développer vers des formes de vie supérieures et par là ne résoud pas l'aliénation des individus. Marcuse va ainsi trouver chez Marx le vrai sens et l'origine de cette aliénation.

37 Voir la première partie de notre thèse, p. 38 ou *Raison et révolution...*, p. 246.

38 *Raison et révolution...*, p. 243.

39 *Ibid.*, p. 291.

B. Quand la pensée de Karl Marx ne suffit plus.

Nous l'avons précédemment mentionné, Marx soutient, après Hegel, que le travail réifie l'homme et qu'il l'aliène. Partant toujours de Hegel, Marx démontre aussi que l'existence du prolétariat est un élément qui dément "la réalité de la Raison, puisqu'elle offre [...] la preuve même de la négation de la Raison"⁴⁰. En effet,

"Hegel affirme que la vérité est un tout qui doit être présent en chacun de ses éléments, de sorte qu'un seul élément ou fait matériel qui ne saurait être relié au processus de la Raison suffirait à réfuter la vérité de l'ensemble"⁴¹.

Si Hegel prétend que l'homme réalise ses virtualités à travers les formes sociales et économiques existantes et que du même coup la propriété est la première incarnation de la liberté, alors le prolétariat ne peut en aucune façon développer ses virtualités, ou même, ne peut pas faire partie de la réalité.

"Si la propriété, [écrit Marcuse], constitue le premier attribut d'une personne libre, le prolétaire n'est pas libre et il n'est pas une personne, car il ne possède rien en propre. Si les activités de l'esprit absolu – l'art, la religion, la philosophie – constituent l'essence de l'homme, le prolétaire est à jamais séparé de ce qui constitue son essence, car l'existence qu'il mène ne lui laisse pas le loisir de s'adonner à ces activités"⁴².

40 *ibid.*, p. 306.

41 *ibid.*

42 *ibid.*, Pp. 306-307.

L'existence que mène le prolétariat prouve que la liberté et, par delà celle-ci, la vérité, n'ont pas été réalisées universellement. Elle prouve aussi que la tâche de mener la société à la liberté n'incombe pas à la réalité de la raison ou à la philosophie décrites par Hegel mais à une pratique différente. Le prolétariat, étant le sujet véritable du travail (puisqu'il est l'agent du procès de travail), et le travail réalisant le monde, le prolétariat est le sujet véritable de la dialectique historique.

"La critique de la société, [déclare Marcuse], ne peut donc être menée à bien par une doctrine philosophique: c'est à la pratique socio-historique qu'incombe désormais cette tâche. [Aussi, comme l'a montré Hegel], si le travail détermine l'essence de l'homme et la forme sociale qu'elle prend, [et comme l'indique Marx], si le mode de travail sur lequel la société civile est fondée fait perdre au prolétaire son essence, [il faut avouer que] cette société est toute entière corrompue et que le prolétariat exprime une négativité totale en tant que souffrance universelle et injustice universelle⁴³".

De ce qui précède et dans la mesure où Hegel et Marx dénoncent et expliquent les formes d'exploitation de la société capitaliste, on comprend l'importance de cette analyse de Marcuse. En effet, si le prolétariat représente un élément de subversion pour la société, comment se fait-il qu'il se soit laissé intégrer à la rationalité technologique?

Marcuse constate que dans les sociétés industrielles avancées, le scénario du système d'exploitation change. L'augmentation de la plus-value

43 *Ibid.*, p. 307.

ne semble plus venir exclusivement de la force productive (l'ouvrier) mais aussi du système scientifique et technologique et de la structure de consommation. En effet, l'ouvrier, en participant au système de production, ne vend pas uniquement sa force de travail, il y participe en échange de son intégration au système de consommation. C'est pour ainsi dire "l'embourgeoisement" de l'ouvrier. Le processus de production légitime sa domination par ce processus subtil d'intégration. En même temps, un discours idéologique se forge autour de cette légitimation assurant ainsi l'efficacité du système.

"L'idéologie d'aujourd'hui, [écrit Marcuse dans Éros et Civilisation], réside en ceci que la production et la consommation reproduisent et justifient la domination. Mais leur caractère idéologique ne modifie pas le fait que les profits et les avantages sont réels. La répression de l'ensemble réside dans une large mesure dans son efficacité: elle élève le niveau de culture matérielle, facilite l'obtention des biens de consommation, rend le confort et le luxe meilleur marché, entraîne des secteurs toujours plus vastes dans l'orbite de l'industrie, tout en se faisant en même temps le soutien du labour de la destruction⁴⁴".

Cette idéologie apparaît intégrée dans le système de production. De plus, elle manifeste une fausse conscience en amenant subtilement l'individu à reconnaître l'égalisation des classes. Marcuse nous livre l'exemple suivant:

"si l'ouvrier et son patron regardent le même programme de télévision, si la secrétaire s'habille aussi bien que la fille de son employeur, si le Noir possède une Cadillac, s'ils lisent tous le même journal, cette assimilation n'indique pas la disparition des classes. Elle indique au contraire à quel point les

44 Éros et Civilisation..., p. 94.

classes dominées participent aux besoins et aux satisfactions qui garantissent le maintien des classes dirigeantes ⁴⁵.

Ce processus d'identification par la consommation crée un monde où les hommes croient bien incarner leurs activités dans une fin socialement utile, rentable et opérationnelle⁴⁶.

La conscience de l'homme est ainsi façonnée par la structure de production-consommation et dès lors imprégnée de l'idéologie de l'adaptation. En d'autres termes, l'idéologie accentue la répression, par l'appareil de production, et renforce la restriction de la liberté. La conscience de l'homme est également façonnée de telle sorte que tout ce qui passe pour juste et bon dans la société actuelle (que ce soit rationnel ou non !) représente la vraie rationalité.

Le processus qui façonne la conscience de l'individu est étroitement lié à la rationalité technologique. L'usage auquel la technologie est destinée rend compte de l'intégration des individus à la sphère de production. Afin d'expliquer ce processus, Marcuse illustre les mécanismes d'intégration et la subtilité de la domination technologique.

45 *L'homme unidimensionnel...*, p. 33.

46 J.-C. Clavet, «Le concept de liberté chez Herbert Marcuse», dans Philosophiques, Québec, Vol. XIII, No. 2, 1986, p. 220.

C. La subtilité de la domination technologique.

La domination en soi (per se) n'existe pas, pas plus que la science et la technique n'ont de buts particuliers de domination. La science et la pensée scientifique sont neutres. Cette notion de neutralité s'étend même à la technique. Marcuse mentionne que *"la machine est indifférente aux usages sociaux auxquels elle est destinée, il suffit que ces usages restent en accord avec ses possibilités techniques⁴⁷"*. Toutefois, la science, ne stipulant aucune valeur ou aucune fin pratique, peut être utilisée pour favoriser une organisation sociale particulière. Dans la société technologique cette organisation particulière est étroitement liée à la domination. Celle-ci vient de l'usage et de l'application de la science dans la réalité sociale. La science et ses principes ont été

"structurés à priori d'une manière telle qu'ils ont pu servir d'instruments conceptuels à un niveau de contrôle productif qui se renouvelle par lui-même; l'opérationalisme théorique en est arrivé à coïncider avec l'opérationalisme pratique. Ainsi la méthode scientifique qui a permis une domination de la nature de plus en plus efficace, a fourni les concepts purs, mais elle a fourni au même titre, l'ensemble des instruments qui ont favorisé une domination de l'homme par l'homme de plus en plus efficace, à travers la domination de la nature⁴⁸".

La domination de l'homme par l'homme s'est principalement développée avec le contrôle de l'accès aux moyens de production, de la domination de l'homme sur la nature. L'univers technologique remplace

47 *L'homme unidimensionnel...*, p. 178.

48 *Ibid.*, p. 181-182.

l'univers naturel. De sorte que les choses qui constituent l'univers naturel sont devenues opérationnelles.

L'opérationnalisme est le "*caractère instrumentaliste interne de la méthode scientifique*⁴⁹". La rationalité scientifique est opérationnelle car elle se développe sur un horizon instrumentaliste. L'observation, l'expérimentation, l'organisation méthodique des données et leur coordination, le calcul, la proposition et enfin la conclusion constituent les étapes de la démarche scientifique. Ces étapes représentent les opérations que provoque le projet de connaissance sur les objets d'un univers donné de discours et d'action.

Cet opérationnalisme est au centre de la science. Il définit lui-même comment les objets doivent apparaître. Ce faisant, il transforme la rationalité (Logos) en une techno-logie, c'est-à-dire une construction méthodique organisant "*la matière comme une simple substance de contrôle, comme une instrumentalité qui tend à tous les buts et à toutes les fins – une instrumentalité per se, en elle-même*⁵⁰". Il s'ensuit que dans l'univers technologique un:

*"manque de liberté ne se présente pas comme un fait irrationnel ou un fait qui a un caractère politique, il traduit plutôt le fait d'être soumis à un appareil qui donne plus de confort à la vie et qui augmente la productivité du travail"*⁵¹.

49 *Ibid.*, p. 178.

50 *Ibid.*, p. 179.

51 *Ibid.*, p. 182.

Par voie de conséquence:

"la rationalité technologique ne met pas en cause la légitimation de la domination, elle la défend plutôt, et l'horizon instrumentaliste de la raison s'ouvre sur une société rationnellement totalitaire⁵²".

La domination se fait de plus en plus efficace dans la mesure où l'homme et la nature, par la technologie, deviennent des objets d'organisation interchangeables, et se soumettent au sujet caché de la rationalité: c'est-à-dire le processus politique. Ce processus, qui en réalité représente le système dans et pour lequel le monde technologique se développe, cache ses intérêts particuliers sous une productivité et une efficacité universelles. Si bien que *"la technologie devient le grand véhicule de la réification⁵³"*, tandis que la domination devient raisonnable.

Dans de telles conditions, on peut se demander pourquoi l'individu n'est pas porté à contester cette logique de la domination. Comment se fait-il qu'il accepte d'oublier ses valeurs, sa dignité, son essence même? Les techniques que déploie la philosophie actuelle pour que les individus s'immergent, comme bon gré leur semble, dans la rationalité technologique, répondent d'elles-mêmes. Elles expliquent l'enfermement et la répression de l'homme dans un univers devenu unidimensionnel.

52 *ibid.*

53 *ibid.*, p. 192.

3. LE PHÉNOMÈNE DE SUR-RÉPRESSION COMME PRINCIPE RÉDUCTEUR DE LA LIBERTÉ.

A. La nécessité de dépasser le principe de réalité: Freud révolu.

L'intégration des sphères privée et publique de l'individu dans le monde positiviste et dans la rationalité technologique prend toute sa signification dans l'examen de la structure psychologique de l'homme. Nous l'avons signalé, la conscience répressive implique la transformation psychique de l'homme. Pour Freud la victoire du principe de réalité sur le principe de plaisir est l'événement traumatique de l'existence humaine⁵⁴. Le principe répressif de réalité se perpétue à travers l'histoire de telle sorte que l'homme vit toute sa vie sa répression.

L'interprétation freudienne de l'histoire répressive de l'individu fournit en partie l'origine de l'organisation historique de la domination. Cette interprétation n'apparaît pas complète. Avec Freud, certes, Marcuse partage l'idée que le principe de réalité, en réduisant l'activité instinctuelle à une jouissance de plus en plus passive, renforce sa domination sur l'individu. Il doit s'imposer sur le principe de plaisir afin de lutter contre la pénurie. Ce qui est déterminant, selon Marcuse, c'est que plus l'individu intériorise et vit le principe de réalité, plus le progrès devient automatique et contribue à accroître la répression. Le progrès devient autonome, il se reproduit, se dépasse, voire se nie parce qu'il interdit, tout au moins limite, la jouissance de ses propres

⁵⁴ *Éros et civilisation...*, p. 26.

produits.

Ce processus antagonique, qui tend à se perpétuer en tant que domination sur la nature et sur l'homme, se développe de la façon suivante. La limitation ou la déviation de la jouissance libère une quantité d'énergie instinctuelle prête à être utilisée pour le travail, ou tout au moins à d'autres types d'activités que celle de la stricte jouissance. Cette énergie acquiert une utilité sociale. Ainsi, dans Culture et Société, écrit Marcuse:

"au contact du principe de réalité, la libido se détourne de ses buts instinctuels primitifs, qui étaient certes générateurs de plaisir pour l'individu, mais également inutiles, voire néfastes pour la société, et elle se transforme en productivité sociale⁵⁵".

Par une sorte de sublimation⁵⁶, l'énergie instinctuelle se mue en productivité sociale, et la productivité se reproduit et devient automatique.

Le détournement de l'instinct est le résultat d'une productivité qui a conditionné les hommes, pense Marcuse:

"de telle sorte qu'ils sont incapables de concevoir la vie autrement qu'à travers une hiérarchie de valeurs qui refuse la qualité de fins à la jouissance, au repos, à la satisfaction, ou les subordonne à la productivité. L'augmentation de la quantité d'énergie investie dans ce renoncement augmente la productivité sans pour autant procurer de satisfaction à l'individu. Celui-ci, en s'interdisant de jouir de cette productivité,

55 <La notion de progrès...>, Culture et Société, p. 362.

56 La sublimation, en psychologie, réfère à la transformation des pulsions en valeurs socialement reconnues.

*accumule le potentiel d'une nouvelle productivité et reporte ce processus à un niveau supérieur, où sera à la fois accrue la production et renforcé l'interdit jeté sur les fruits de cette production*⁵⁷.

À mesure que la civilisation atteint un stade qui permet de mettre fin à la pénurie, le principe de réalité épouse la forme du progrès. Celui-ci, pour subsister, doit inciter les individus à rester productifs. Ce faisant, les individus s'interdisent la pleine satisfaction de leur productivité. Dans de telles circonstances, *"la productivité croissante du travail social reste liée à une répression croissante, qui à son tour contribue à accroître la productivité*⁵⁸.

Il est vraisemblable que le principe de réalité gère le système productif. Toutefois, ce principe finit par être désuet et remplacé par une productivité devenue autonome, pour consolider ainsi sa domination à la jouissance qu'elle permet. À cette productivité se rattache toute la dynamique de la sur-répression dans les sociétés industrielles avancées. Marcuse formule cette hypothèse en soutenant que la domination, historiquement, est celle d'un système devenu politique qui tente de survivre aux exigences qu'il l'ont fait naître. Ces exigences se réduisent aux *"restrictions rendues (elles-mêmes) nécessaires par la domination sociale*⁵⁹, c'est-à-dire l'organisation de l'ananké, la distribution des rapports sociaux, l'organisation d'une société *"stratifiée d'après le rendement économique compétitif de ses membres*⁶⁰ et orientant son processus de développement vers le gain et la concurrence.

57 <La notion de progrès...>, **Culture et Société**, Pp. 362-363.

58 *Ibid.*, p. 363.

59 *Éros et civilisation...*, p. 42.

60 *Ibid.*, p. 50.

Ce n'est pas le principe de réalité qui perpétue la répression à travers l'histoire, bien qu'il en soit à l'origine, mais plutôt la forme spécifique que prend ce dernier dans les sociétés industrielles avancées. Cette forme c'est le "rendement". Elle se réfère à la production et l'efficacité. La sur-répression se traduit sous celui-ci. C'est le règne de la nécessité sur le règne de la liberté.

B. Le principe de rendement et la productivité.

Selon Freud, les besoins humains ne peuvent être satisfaits que dans les restrictions et les renoncements perpétuels. Ainsi, pour que la satisfaction des instincts soit possible, les individus doivent canaliser leurs énergies dans le travail.

"Pendant le temps de travail, qui occupe pratiquement toute l'existence de l'individu adulte, le plaisir est en suspens et la douleur domine. Puisque les instincts fondamentaux tendent vers la prédominance du plaisir et l'absence de douleur, le principe est incompatible avec la réalité et les instincts doivent se soumettre à un enrégimentement répressif⁶¹".

Pour Marcuse, cet argument est fallacieux. Il fait abstraction du contexte historique dans lequel s'inscrivent le développement biologique universel⁶² et le développement de la domination. Or, l'organisation de la pénurie ressort justement de son effort à lier la forme historique spécifique de la répression à la

61 *ibid.*, p. 43.

62 *ibid.*, p. 42.

substance psychologique de celle-ci. En réalité, écrit-il:

"la pénurie est la conséquence d'une organisation spécifique de cette pénurie et d'une attitude existentielle spécifique rendue obligatoire par cette organisation. La pénurie prédominante dans toutes les civilisations (bien que sous des modes différents) a été organisée d'une telle manière que le produit social ne soit pas distribué collectivement en fonction des besoins individuels, pas plus que la production de denrées nécessaires à la satisfaction des besoins n'a été organisée en vue de mieux satisfaire les besoins croissants des individus⁶³".

La répartition de la pénurie et par conséquent la sur-répression se présentent comme les produits de la rationalité de la domination. Dans les sociétés industrielles avancées, la sur-répression s'éclipse sous le principe de rendement. Elle en prend l'apparence en se concrétisant dans *"un système d'institutions et de relations sociales, de lois et de valeurs qui transmettent et imposent les modifications nécessaires des instincts⁶⁴".* De cette forme particulière du principe de réalité (le rendement), s'introduisent des *"contrôles additionnels naissant des institutions spécifiques de la domination⁶⁵"* que l'on nomme sur-répression.

Cette nouvelle forme de répression exigeant un contrôle répressif des instincts de plus en plus intense sape la liberté des individus, car les exigences du rendement et la reproduction de l'activité productrice supposent davantage la nécessité du travail qui finit par dominer l'existence. Ainsi,

63 *ibid.*

64 *ibid.*, p.44.

65 *ibid.*

"de ce que la productivité est essentiellement inhérente à notre principe de progrès, il résulte que la vie est ressentie et vécue comme travail et le travail devient le contenu de l'existence. Le travail est conçu comme socialement nécessaire et profitable, sans l'être comme nécessaire ni rémunérateur pour l'individu. Il s'instaure ainsi un divorce entre besoin social et besoin individuel, et le développement ne fait probablement qu'accentuer cette divergence. En d'autres termes, le travail, qui devient la réalité même de l'existence, est un travail aliéné: il empêche l'individu d'accomplir les plus humains de ses besoins et de ses facultés et si même il lui permet une satisfaction, ce n'est que de façon secondaire, ou seulement en dehors du temps de travail⁶⁶".

La soumission au principe de rendement est le résultat du progrès. L'homme est enfermé dans le cercle de la "production-consommation-répression-production" du progrès. Les implications deviennent alors lourdes de conséquences: l'aliénation, le travail aliéné, la souffrance et la douleur se dissimulent derrière le processus de rendement. Cette constatation s'explique surtout par la tendance du progrès à se scinder en deux modes distincts.

C. Les notions de progrès et travail.

La notion de progrès dans la culture occidentale s'envisage selon deux aspects. Il existe d'abord le progrès humanitaire, puis le progrès technique. Le premier se définit par l'humanisation progressive de l'homme, par l'accès de

⁶⁶ <La notion de progrès...>, Culture et Société, p. 356.

plus en plus grand à la liberté⁶⁷. Il se rapporte au progrès qui réalise la liberté et son universalisation. Il contribue au perfectionnement de l'homme et à la promotion d'une existence plus libre et plus heureuse. Il est en ce sens qualitatif. Quant au progrès technique, relié à la civilisation occidentale, il se rattache à l'accroissement des connaissances de l'homme, à l'extension de sa domination sur la nature, en plus des moyens permettant de satisfaire ses besoins. Il est en ce sens quantitatif.

Si le progrès technique ne demeure que strictement lié à la domination de la nature, il ne permet pas alors la réalisation de la liberté, car les intérêts de la domination – en mettant l'accent seulement sur la quantité – ne mise plus sur la qualité, pré-requis essentiel à l'universalisation de la liberté. Pour que le progrès technique puisse promouvoir la liberté, il doit être relié non seulement au progrès quantitatif mais également au progrès qualitatif.

Toutefois, pour que la combinaison progrès technique/progrès humanitaire s'épanouisse, il faut que l'idée de technologie, c'est-à-dire la rationalité technologique, soit elle-même définie comme étant un rapport entre la qualité et la quantité. Il faut entendre par technologie, l'application (ultimement parlant automation, production, efficacité) de la connaissance scientifique aux besoins humains. Par raison (ou rationalité) il faut concevoir un mouvement vers une société qui – avec sa technique et sa conscience humaine – permette la réalisation du bonheur de l'individu. Cependant, le terme technologie, en soi, ne signifie rien s'il n'est pas combiné avec celui de rationalité, c'est pourquoi la rationalité technologique se résume à l'application

67 Ibid., p. 354.

de la raison, à l'amélioration de "*la vie humaine et des voies possibles et des moyens spécifiques pour réaliser ces possibilités*⁶⁸". La rationalité technologique relie en quelque sorte l'appareil (ou structures matérielles) au mode de pensée (la conscience humaine). La combinaison de ces deux systèmes devrait permettre à l'individu de réaliser son bonheur. Premièrement, parce qu'avec un mode de pensée il est possible de saisir le sens d'un concept (dans le cas présent nous considérons le concept de liberté). Deuxièmement, parce qu'en saisissant la signification de ce concept et les possibilités de sa réalisation (dans notre contexte nous devons référer au bonheur), il est envisageable d'utiliser les outils nécessaires (l'appareil technologique ou gouvernemental) pour y parvenir. En d'autres termes, en sachant que la liberté – comme élément constitutif du bonheur – peut être réalisée, l'appareil (technologique), en tant qu'outil, peut ouvrir les champs de cette liberté elle-même. La clé de la rationalité humaine repose ainsi dans l'interaction entre le Sujet et l'Objet qu'il (le sujet) contrôle.

Les deux modes de progrès, humanitaire et technique, sont complémentaires et opposés. Complémentaires, car le progrès technique constitue "*la condition préalable de tout progrès humanitaire [...] ainsi que la condition nécessaire de la liberté*⁶⁹". Opposés, car en devenant exclusivement quantitatif, le progrès technique ne réalise pas la liberté. En effet, dans cette condition, ce dernier contribue à la "dé-érotisation" de l'environnement naturel de l'homme. Par le fait même, il est vidé de son contenu éthique, c'est-à-dire du processus d'humanisation de l'homme. Par surcroît, le processus de production, ultimement la productivité, poursuit sa

68 *L'homme unidimensionnel...*, p. 17.

69 <La notion de progrès...>, **Culture et Société**, p. 354.

course en se dissociant du progrès qualitatif tout en se liant aux progrès technique et quantitatif.

Cette dislocation du progrès technique de celui d'humanisation caractérise le développement des sociétés industrielles avancées. Ce développement est lui-même caractérisé par la tendance de la société à considérer la productivité – plutôt que la liberté – comme une valeur suprême. Ce jugement de valeur est juste dans la mesure où la productivité *"ne consiste pas seulement à accroître la production de biens matériels et intellectuels mais encore à généraliser la domination de l'homme sur la nature"*⁷⁰.

Dans ce contexte, la notion de travail prend toute son importance. Elle s'associe à l'idée d'une plus grande richesse sociale et à l'idée que l'homme peut s'accaparer, en restant toujours productif, une plus grande quantité de marchandises satisfaisant ses besoins croissants. La productivité se perpétue alors sous le principe de travail, principalement parce que la consommation liée à la productivité croissante accentue la multiplication des besoins. Il en résulte qu'il faut travailler toujours plus fort afin de satisfaire la création des nouveaux besoins.

Selon Marcuse, ce travail n'est pas nécessairement satisfaisant car les individus finissent par

"passer leur vie dans la compétition qu'instaure la lutte pour l'existence, afin de satisfaire le besoin de disposer d'un nombre croissant de produits de leur

70 Ibid., p. 355.

travail, et les produits du travail doivent être multipliés parce qu'ils doivent être vendus avec un profit et que le taux du profit dépend de la productivité du travail⁷¹.

Le travail aliéné et aliénant ne répond pas à l'épanouissement de l'individu, c'est-à-dire au développement de ses facultés. Il apparaît comme un principe de contrainte, de renonciation et de douleur. Il implique une sublimation toujours plus grande des pulsions. Il réduit l'homme à l'état de chose et d'instrument. L'individu devient alors étranger à lui-même. Ce genre de travail aliéné devient contrainte à la liberté. Il implique la servitude de l'homme à la nature. Il exige la soumission de l'individu au produit qu'il a lui-même créé.

Le travail lié par la productivité au progrès quantitatif finit par devenir un processus répressif et oppressif. En effet, l'individu n'exprime pas ses capacités dans la production. Il ne fait que produire pour produire. Il réprime, à la limite, ces capacités. Selon Marcuse, un tel travail est pour l'individu une peine haïe et ne fait ressortir aucune qualité.

Même si – grâce à la technologie des sociétés industriellement avancées – la mécanisation rend le travail moins rude qu'auparavant, il n'en demeure pas moins que l'homme travaille pour un appareil productif qu'il ne contrôle pas et par là s'aliène.

Par cette conclusion, Marcuse peut ainsi appuyer la thèse freudienne qui veut que la répression soit l'histoire de la civilisation. Le renoncement au

71 <L'individu dans la Grande Société>, Pour une théorie critique de la société, p. 170.

plaisir et à la liberté, c'est-à-dire en termes marcusiens, *"le sacrifice systématique de la libido, son détournement rigoureusement imposé vers des activités et des manifestations socialement utiles est la civilisation⁷²".*

4. LA SOCIÉTÉ UNIDIMENSIONNELLE OU L'UNIVERS DU DISCOURS CLOS.

"Quand une civilisation meurt, rien n'en réchappe. Le langage est l'une des premières choses à foutre le camp.

On ne communique plus tellement aujourd'hui avec le langage. Les mots ne peuvent plus exprimer les émotions, l'intimité, la violence ou l'amour.

Le langage empêche la communication.

SHELL QUE J'AIME

Comment dire 'je t'aime'

après avoir entendu

SHELL QUE J'AIME

Est-ce que tu comprends ce que je veux dire⁷³."

"La guerre c'est la Paix,

La liberté c'est l'esclavage,

L'ignorance c'est la force⁷⁴".

L'individu et le travail ne sont pas les seuls éléments à avoir été réifiés dans la société industrielle. Le langage aussi est devenu la proie du triomphe

72 *Éros et civilisation...*, p.15.

73 Jean-Michel Palmier, Herbert Marcuse et la nouvelle gauche, Paris, Éditions Pierre Belfond, 1973, p. 437, citant Jerry Rubin, Do it.

74 Ibid. citant Georges Orwell, 1984.

de la forme, du triomphe de la réification. Il n'ait plus aucun individu qui puisse échapper au jeu de langage qu'organise la société moderne. Ce langage est celui qui réduit tous les concepts à leur simple description plutôt qu'à leur véritable définition. Il est le résultat d'un univers unidimensionnel dans lequel s'enferme la société et l'homme. Il naît de la philosophie positiviste et se reproduit à tous les niveaux de la vie quotidienne, qu'il s'agisse des sphères politique, sociale ou économique.

Marcuse présente une analyse critique de la société nord-américaine, modèle sur lequel il transpose les caractères d'unidimensionalité à l'endroit de toutes les autres sociétés industrielles avancées.

A. L'enfermement ou le triomphe de la réification.

L'une des thèses essentielles de Marcuse, tente de démontrer que la société industrielle avancée – par son appareil productif, technologique et économique –

"mène à l'intégration et à la régie de toutes les activités, de toutes les sphères et de toutes les aspirations de l'individu (autant instinctuelles, sociales, qu'individuelles). [Dans de telles circonstances] l'homme [est] réduit à la dimension d'agent du système économique⁷⁵".

L'homme aurait été mobilisé au service d'un univers clos dans lequel les mécanismes de production, de distribution et de consommation, en se

⁷⁵ *L'homme unidimensionnel...*, p. 21.

rattachant à la rationalité technologique du système se seraient subordonnés aux mécanismes sociaux, politiques et idéologiques administrant les individus. De telle sorte que le système, par sa propre rationalité (c'est-à-dire le totalitarisme productiviste, la production pour la production) en est arrivé à manipuler l'individu et à l'asservir au processus productif. Dans cette perspective, tout ce qui se crée hors de la sphère productiviste, est soit transformé, soit détruit, ou encore récupéré pour y être aussitôt intégré à l'ensemble du système.

Pour Marcuse, l'évolution des sociétés industrielles est caractérisée d'abord par la mobilisation totale de l'individu (ses instincts, sa liberté, sa pensée) à des fins productivistes. Puis, l'homme est asservi au dynamisme du système productiviste par l'intégration de ses capacités de résistance.

Les mécanismes d'intégration sont d'autant plus significatifs d'une répression croissante qu'ils provoquent la passivité des hommes face à l'appareil politique et économique présent. Ainsi,

"leur soumission à son abondante productivité et à son utilisation d'en haut font que les comportements et les désirs imposés par la société deviennent spontanés⁷⁶".

Il s'ensuit que la domination *"devient de plus en plus impersonnelle, objective, universelle, et aussi de plus en plus rationnelle, efficace, productive⁷⁷".*

76 <Remarques à propos d'une redéfinition de la culture>, Culture et Société, p. 323.

77 *Éros et civilisation...*, p. 85.

On peut percevoir d'ailleurs ce mécanisme de dépendance et de soumission dans la réussite du système (voire dans la réussite de la philosophie positive) à unifier les contradictions, à réifier le langage, à récupérer les forces potentiellement révolutionnaires, ou encore à neutraliser les éléments menaçants.

B. La réification du langage.

Le "mot" est en quelque sorte l'actualisation du concept, le concept étant, au sens hégélien, le *fruit d'une activité négative de la pensée*. Nommer un concept, c'est d'abord lui donner vie, c'est lui permettre d'exprimer, dans un processus de négativation, sa virtualité dans la réalité. Le langage est une série de mots qui symbolisent les concepts. Il est authentique si les mots expriment, comme les concepts, la véritable réalité.

Or si l'on se rapporte à la philosophie positive les concepts ne signifient rien en eux-mêmes parce que celle-ci réduit, par l'intermédiaire de la science, la pensée et sa dimension subversive. La science, du même coup, devient une structure opérationnelle qui abandonne l'explication pour faire place à la description.

La pensée formalisée effrite le langage de façon purement axiomatique (mathématique), elle substitue les mots à des fragments, à des atomes éclatés si bien que, pour reprendre les termes de Wittgenstein, "s'il faut employer les

*mots langage, expérience, monde, que ce soit aussi simplement que les mots table, lampe, porte*⁷⁸. Dans de telles circonstances, le langage ne désigne plus les concepts capable de négativer la réalité, mais plutôt, il réfère à de simples objets.

En se basant principalement sur la philosophie du langage, Marcuse affirme que:

*"le langage qui fournit en grande partie le matériel pour l'analyse est un langage expurgé, il est expurgé à la fois de son vocabulaire non orthodoxe et aussi des signes qui expriment des autres contenus que ceux que la société fournit aux individus*⁷⁹.

L'analyse linguistique supprime les notions métaphysiques du discours et *"restreint le langage aux termes simples et courants*⁸⁰. Dans de telles conditions, le langage sert d'instrument et accomplit sa fonction. Il ne peut pas être utilisé pour une *"critique qui mettrait en jeu les vraies conditions conflictuelles de l'homme*⁸¹". Le style d'analyse dans lequel s'exprime cet univers de comportement le prouve. Ainsi, par exemple:

"prenons le cas où nous sommes en train de goûter un certain goût, [...]. Ici ce que j'essaie de faire, c'est savourer, approfondir, sentir, vivement l'expérience. Je ne suis pas sûr que c'est le goût de l'ananas: n'y a-t-il pas là justement un je ne sais quoi qui fait penser à l'ananas, un arrière goût, une bouchée, une envie

78 *L'homme unidimensionnel...*, p. 201.

79 *Ibid.*, Pp. 197-198.

80 *Ibid.*, p. 201.

81 *Ibid.*, p. 203.

de bouchée, une sensation de désir qui ne correspond pas tout à fait à de l'ananas. Ou bien n'y a-t-il pas là justement une nuance particulière de vert qui exclut le mauve et qui pourrait difficilement s'appliquer à l'héliotrope? 82".

Ce manque d'exactitude, de clarté ou de précision révèle que le langage est dénué de signification. Au plus, il met sur le même plan des termes qui n'ont pas le même sens.

En effet, en se référant à la description d'Austin, Marcuse se demande si de "*décrire [...] le fait de goûter quelque chose, se demander si ce goût ressemble ou non à celui de l'ananas*⁸³" constitue réellement un apport à la philosophie ou encore si cela ne serait pas dû à une transformation profonde du langage négatif en langage positif. Il est évident qu'à la première question s'impose une réponse négative et qu'à la seconde s'impose une réponse positive.

La philosophie ne saurait élaborer de nouveaux modes de pensée lorsque l'univers du discours ordinaire abolit les concepts qui permettent de comprendre et de dépasser ce qui est en cours. La philosophie ne saurait encore moins faire éclater des faits existants si le langage courant se propose simplement de décrire les faits.

Le monde empirique dans lequel s'inscrit la linguistique ne rend pas hommage à la philosophie. Ceci est d'autant plus vrai que l'univers dans

82 *Ibid.*, Pp. 198-199.

83 *Ibid.*, p. 203.

lequel les faits constituent l'expérience sont les faits, selon la pensée moderne, qui constituent le monde libre. Les chambres à gaz, les camps de concentration, les bombes d'Hiroshima et de Nagasaki, les Cadillac américaines et les Mercedes allemandes, les cités nucléaires, les lavages de cerveau et les massacres sont des expériences mises sur le même plan, et elles font partie de l'expérience. C'est le *"monde dans lequel on considère ces choses comme admises ou oubliées ou supprimées ou ignorées, le monde dans lequel les gens sont libres"*⁸⁴.

La puissance révélatrice de ce nouveau langage détourne les images et les significations et fait éclater leur oppression⁸⁵.

*"Le langage de la société unidimensionnelle est le langage d'une gigantesque administration qui traduit le négatif du positif, identifiant les aspirations avec les besoins artificiellement créés, et l'individu reproduira l'ensemble de ses mécanismes intériorisés, à tous les niveaux de son existence. Comme les prisonniers de la caverne de Platon, les hommes ne peuvent accorder de crédits qu'au langage social, aux communications de masse, en prenant l'illusion pour la réalité, n'ayant pas la moindre possibilité d'entrevoir une autre réalité"*⁸⁶.

Le langage administratif s'empare de toutes les sphères de l'existence sociale, autant au niveau culturel que politique et social. Comme le remarque Marcuse, le langage porte un caractère choquant, monstrueux et stupide car il

84 *Ibid.*, p. 204.

85 Jean-Michel Palmier dresse un bilan absolument savoureux du discours politique se transformant en administration totale. Voir *Herbert Marcuse...*, p. 438.

86 *Ibid.*, p. 441.

prend un aspect surréaliste pour les gens moins intégrées.

"Des titres comme Le mouvement ouvrier à la recherche de l'harmonie des missiles [New York Times, 1er décembre 1960] et des publicités comme Un abri luxueux contre les retombées atomiques [Ibid. 2 novembre 1960], peuvent encore provoquer des réactions naïves, comme de constater que mouvement ouvrier, missiles et harmonie sont des termes contradictoires qui sont irréconciliables, comme de suggérer qu'aucun langage, qu'aucune logique ne devraient être à même d'associer sans faire d'erreurs les termes luxé et retombées atomiques. La logique et le langage deviennent parfaitement rationnels quand nous apprenons qu'un sous-marin atomique porteur de missiles coûte 120 millions de dollars et que le modèle d'abri qui coûte 1000 dollars est équipé d'une moquette, d'un aspirateur, d'une T.V.⁸⁷".

Le langage administratif répercute aussi son pouvoir de réification au niveau publicitaire. De fait la publicité traduit le langage en soi en signes opérationnels et hypocrites. Elle empêche l'homme de penser par lui-même. La technique publicitaire, à la limite, arrête le mouvement de la pensée en atténuant la distinction entre ce qui se trouve immédiatement devant nous et ce qui est, dans le sens hégélien.

Face à ce langage, l'individu obéit aux formules qui lui sont prescrites, en oubliant comment elles lui ont été imposées. À travers les produits que la société lui présente, il se sent libre, il devient essentiel de consommer ce qui lui est offert et par surcroît il prend tout "ce qui est" pour "ce qui n'est pas".

⁸⁷ *L'homme unidimensionnel...*, Pp. 114-115. Nous soulignons.

L'explication nous en est donnée par Jean-Michel Palmier:

"Ginnie ajoute à la vie un goût étrange et irréel, les Lewis permettent de vivre totalement libéré, les cigarettes Winston donnent à la vie un goût de pêché, les désodorisants font naître des forêts de sapins dans les cuisines des H.L.M.⁸⁸".

L'efficacité d'un tel langage ruine les possibilités de trouver tout autre langage pouvant briser *"le cercle idéologique dans lequel les mots sont pris⁸⁹".*

Pour Marcuse, l'enfermement de l'homme dans cet univers unidimensionnel concourt au totalitarisme des sociétés industrielles. Celles-ci mutilent la satisfaction des besoins vitaux de l'homme en l'intégrant dans le système de telle sorte qu'il y perd peu à peu la conscience du caractère répressif d'une telle société. Ces images où éclatent la bêtise et le sadisme participent à la logique du conditionnement. *"C'est la logique d'une société qui peut se passer de logique et qui joue avec la destruction, une société qui maîtrise technologiquement l'esprit et la matière⁹⁰".*

Cette logique de la société, régie par la réduction du sens et le détournement de toute opposition virtuelle, explique la soumission apparemment volontaire des individus au système.

88 Jean-Michel Palmier, *Herbert Marcuse...*, p. 439.

89 *Ibid.*, p. 441.

90 *L'homme unidimensionnel...*, p. 114.

C. Le ghetto politique et la récupération de la culture supérieure.

Il n'y a pas que le langage qui soit pris dans les limbes de la réification. Politiquement, il est possible de constater la tendance de partis opposés à s'unifier et ainsi servir la bonne marche du système. Dans un article cité par Marcuse (Labor looks at labor: a conversation⁹¹) on relève les propos suivants:

"aux États-Unis il faut souligner la collusion des intérêts du capital et des syndicats et leur alliance [...]. Le syndicat ne peut plus convaincre les ouvriers des fusées que l'entreprise pour laquelle ils travaillent est son ennemi (a fink outfit) quand le syndicat lui-même fait cause commune avec la grosse entreprise pour obtenir des contrats de fusées encore plus importants pour avoir d'autres commandes d'armement, quand ils se présentent ensemble devant le Congrès et demandent ensemble qu'on construise des fusées à la place des bombes, ou qu'on construise des bombes à la place des fusées, en vertu du contrat qui leur est échu⁹²".

A cette étape du capitalisme, dans lequel les institutions rivales se combinent, dans lequel les buts convergent, dans lequel la cohésion domine, le pluralisme politique devrait précipiter sa fin. Si les intérêts des diverses institutions se liguent entre eux, le pluralisme est dissimulé derrière la tendance du système à intégrer et annuler les forces opposées⁹³.

91 *L'homme unidimensionnel...*, p.46.

92 *Ibid.*

93 Marcuse explique la réalité idéologique décevante du pluralisme dans *Ibid.*, Pp. 75-76.

Le mécanisme de dépendance du système récupère aussi les forces révolutionnaires. Sur le plan social, la classe ouvrière, autrefois révolutionnaire, s'est elle-même intégrée à la société établie. Produisant les biens et services du système, les distribuant pour être vendus sur le marché, la classe ouvrière songe à profiter des fruits de sa production. Pour ce faire, elle corrobore à la consolidation du système. Même si la bourgeoisie et le prolétariat demeurent encore aujourd'hui les deux principales classes de la société, il n'en reste pas moins que:

"le développement de ce monde a altéré leur structure et fonction, au point que désormais elle ne semblent plus être historiquement des agents de transformation sociale. Dans les secteurs les plus évolués de la société contemporaine, un intérêt puissant unit les anciens adversaires pour maintenir et renforcer les institutions⁹⁴".

Le schéma de récupération sur le plan social se reproduit sur le plan intellectuel, c'est-à-dire dans le domaine de la culture supérieure. Protestataire et aspirant à une réalité différente de celle qui existe actuellement, la culture supérieure présente un élément menaçant l'équilibre de l'ordre social établi. Le système lui a donné, pour la neutraliser, un contenu nouveau en la noyant dans un pluralisme pseudo-libéral, c'est-à-dire dans la culture de masse où les opinions les plus diverses et les idées les plus contradictoires coexistent dans l'indifférence. À travers les communications de masse (publicité, radio, télévision, cinéma, livres, etc.) triomphe la pensée positive sur la pensée négative. Les formes dialectiques et le langage bidimensionnel tendent à

94 Ibid., Pp.9-10.

disparaître sous l'unification de l'unidimensionalité. Les concepts appréhendant les faits, le discours permettant aux processus de la connaissance et de l'évaluation cognitive de se développer, perdent tous leur sens. La rationalité en est réduite à la perversité, l'objectivité à la subjectivité et le désir à l'indifférence. Bref, la représentation ne représente rien et la tolérance peut ainsi mieux être pratiquée.

D. La tolérance répressive et la liberté.

Dans la société industrielle le caractère de la répression devient de plus en plus subtil. La mise en scène de cette société s'inscrit dans un mouvement qui masque la liberté authentique et qui soustrait par-delà les apparences l'homme de la libération d'Éros. Ce mouvement s'opère par la tolérance que pratique le régime capitaliste libéral. Celle-ci se présente plus comme un moyen que se donne la société de paraître plus souple à l'égard des contestations, qu'une façon de dépasser l'univers clos.

La tolérance se présente comme une solution de rechange à l'opposition des forces révolutionnaires encline à déséquilibrer l'ordre social. Elle se présente comme un moyen d'éviter le renversement de l'ordre établi. Pour cela, elle autorise alors la dimension critique et contestataire. Elle tolère ceux qui contredisent le système.

Ce système de tolérance toutefois participe quand même de l'assujettissement croissant des individus à la puissance sociale. Il est évident

que le temps de travail a diminué et que les loisirs se sont accrus. Il est aussi incontestable que le niveau de vie – dans les sociétés avancées – a considérablement augmenté et que le citoyen mange mieux; que le confort s'est installé dans des couches sociales qui jusqu'à maintenant l'ignoraient. Bien que la société en soit arrivée à libérer l'individu de tâches ardues pour lui assurer apparemment un meilleur épanouissement, il n'en reste pas moins que l'exploitation de l'homme n'a pas forcément disparu. Il existe toujours, même à l'intérieur d'une civilisation technologiquement développée, une paupérisation croissante dans des secteurs minoritaires; il apparaît alors que malgré la tolérance pratiquée par le pouvoir, l'exploité participe lui-même à son exploitation.

Les exemples suivants suffisent à confirmer l'exploitation. Par son oeuvre de persuasion, la publicité conditionne le travailleur à acheter sans cesse. Il s'acharne ainsi au travail afin de se procurer suffisamment d'argent nécessaire à la consommation des produits annoncés. Par ailleurs, le système prône la disparition graduelle de l'autorité parentale et de l'autorité au travail. Cependant, ce qui n'apparaît pas évident, c'est que, par le rendement et l'efficacité, elle dissimule ses intentions politiques ou commerciales sous une autorité plus anonyme, tels les cadres, les ingénieurs ou les patrons. Cette autorité épouse une apparence de rationalité.

Quant à la sexualité, la civilisation semble sanctionner *"et même [encourager] à la sexualité, non pas officiellement bien entendu, mais par le biais des moeurs et des modes de comportements tenus pour normaux*⁹⁵.

95 <Le vieillissement de la psychanalyse>, No. spécial Partisans. sexualité et

Cette désublimation est loin d'être libératrice, explique Marcuse, elle participe plutôt sous le signe de l'apparence à une véritable désublimation répressive. La société détourne la désublimation sexuelle, c'est-à-dire *l'auto-sublimation de la sexualité*, de sa fonction première: celle de "donner naissance à des relations humaines hautement civilisées sans être soumise à l'organisation que la société actuelle a imposée à l'instinct"⁹⁶. En ce sens, par l'irréalité de sa forme, la société de tolérance renforce le contrôle social mais du même coup décourage la contestation.

Ce découragement de la contestation vient de ce que la domination accepte ceux qui tentent de changer le système. En pratiquant la tolérance, la domination empêche l'individu de refuser le pouvoir. Il s'ensuit une intégration de plus en plus profonde de l'individu au système répressif.

C'est principalement à ce système de tolérance auquel Marcuse s'oppose. La tolérance propre au système est *répressive*. Elle met sur le même niveau l'erreur et la vérité. Marcuse s'explique ainsi dans Éros et civilisation:

"dans les interminables débats de la télévision, de la presse, de la radio, une opinion stupide a droit au même respect qu'une pensée intelligente, celui qui est suffisamment informé peut parler aussi longtemps que celui qui est bien informé, propagande et éducation, mensonge et vérité vont de pair"⁹⁷.

répression, octobre-novembre, 1966, Maspero, p. 17.

96 Éros et civilisation..., p. 179.

97 Critique de la tolérance pure, Paris, Éditions John Didier, 1969, p. 26.

Cette tolérance qui met sur le même pied le vrai et le faux est d'autant plus répressive qu'elle combine parfaitement *"les choses quotidiennes à la sphère des choses qui vont de soi"*⁹⁸. Que l'on se situe dans l'erreur ou que l'on proclame la vérité, le système de tolérance neutralise, note-t-on dans Critique de la tolérance pure:

*"les différences et la présentation d'alternatives sous prétexte de leur accorder le statut de spéculations. [De plus], aussi longtemps que [...] la présentation d'alternatives prend pour objet son propre discours [...], [il est difficile] d'envisager directement le passage du système à un méta-système. C'est le modèle même de ce que l'on pourrait appeler la transcendance répressive"*⁹⁹.

Cette transcendance répressive incite Marcuse à dénoncer l'irrationalité du triomphe de la pensée positive, triomphe qui s'explique par la tendance à

98 *L'homme unidimensionnel...*, p. 91. Nous reprenons ici la réflexion de Bertolt Brecht à l'égard de l'art authentique. Toutefois, nous la traduisons en une pensée différente. Pour Brecht, il est nécessaire que l'art produise un effet de distanciation par rapport à la réalité en arrachant les choses quotidiennes à la sphère des choses qui vont de soi. Nous avons cru bon de réinterpréter cet énoncé en le situant à un niveau différent, c'est-à-dire en l'appliquant au principe de tolérance répressive car il exprime clairement la philosophie d'une société qui interprète "ce qui est" dans les termes de "ce qui n'est pas". Mieux encore, le principe de tolérance révèle une réalité autre que celle "qui va de soi", une société qui concilie – par ses apparences – "ce qui est" avec "ce qui doit" ou "devrait être". Cet énoncé dissimule, par ailleurs, le fait que l'idéologie dominante neutralise à un degré zéro ce qui devrait normalement être tenue pour la réalité, en la modifiant par un discours de ce qui se présente à nos yeux. Ainsi, dans cette ligne de pensée, ce que l'on voit est "ce qui est", et rien d'autre. Il faut donc envisager par rapport à cette fausse conscience ou fausse réalité, toute possibilité de changement et d'évolution en fonction de "ce qui est immédiatement devant nous".

99 Alain J. Cohen, Marcuse: le scénario freudo-marxien, Paris, Éditions Universitaires, 1974, p.84.

ramener tout ce qui devrait être juste et bon à ce qui en réalité est obscène et irréal. En effet, ce triomphe entraîne une double injonction ("double bind"): il faut continuer à réfléchir (voire critiquer le système), mais surtout il ne faut rien changer. Toutefois, si on suit plus loin la logique de la pensée positive, la réflexion n'aboutit à rien. Il est inadmissible d'inciter à la réflexion et à la critique si en retour celles-ci ne peuvent être mises en action. Dans de telles conditions, l'auto-réflexion ne mène à rien ou n'a aucun but. Elle se ramène à sa propre gratuité et il est quasi impossible d'obéir en même temps à la double injonction imposée par le positivisme, notamment si la fonction critique présuppose une action pratique. Réfléchir mais ne pas agir en rapport avec la réflexion exercée n'aboutit à rien d'autre qu'à la répression de la réflexion elle-même.

Tant et aussi longtemps que se maintiendra une égalité entre n'importe quel type de discours, les idées de toute opposition potentielle seront subtilement réprimées et subiront la fiction du pluralisme de la vérité. A cet égard, Marcuse s'attaque au positivisme qui tient pour vrai ce qui est faux. Il conteste le type de discours qui passe frivolement au-dessus des problèmes fondamentaux. Il accuse l'idéologie positive d'avoir entraîné la disparition de la négativité et d'avoir neutralisé les exigences critiques. On le remarque dans l'analyse de l'univers clos, le caractère répressif de la société industrielle renforce "ce qui n'est pas vrai" et ce qui nie la Raison. La tolérance, plus encore, pouvant être pratiquée de façon sécuritaire, la société peut donner l'impression à ses membres de vivre le *parfait bonheur* !

Ainsi, la tolérance – pour devenir libératrice – doit exiger des *"restrictions nouvelles et rigoureuses du contenu et des formes pédagogiques, qui par leur conception même contribuent à emprisonner l'esprit dans l'univers du discours et de la conduite établis¹⁰⁰"*. Il ne s'agit pas toutefois de substituer la tolérance répressive à une *"intolérance sans doute provisoire¹⁰¹"*, mais de contrevenir aux agissements de la *"droite et la tolérance des mouvements de gauche¹⁰²"*. Cette formule pourrait du moins ouvrir une voie vers les possibilités de libération.

E. Le bonheur imposé ou la satisfaction des besoins réprimés.

Que le langage soit réifié, que l'on affirme que la culture supérieure soit désublimée, bref, que l'on accuse la société d'être unidimensionnelle, il faut reconnaître que cette société, consommatrice, pourvoit aux besoins d'une grande partie de ses membres. Cette affirmation ne semble s'appliquer cependant qu'aux sociétés hautement industrialisées.

La société de consommation au lieu de permettre à l'individu d'exprimer ses besoins, suit sa course à la répression. Elle a *"suivi sa loi qui le conduisait à fabriquer de plus en plus d'objets sans que ces objets répondent à des nécessités¹⁰³"*.

100 *Critique de la tolérance pure...*, p. 32.

101 *Ibid.*, p. 41.

102 *Ibid.*, p. 40.

103 Jean-Marie Domenach, *<Le discours du bonheur>*, p. 50.

Afin que les besoins soient constamment nécessaires à l'individu, l'économie capitaliste associe son idéologie à la manipulation des désirs, de la même façon qu'elle le fait par l'intermédiaire des communications de masse (publicité, télévision, radio, etc.). Au travers de celles-ci, l'économie réussit à promouvoir des gadgets inutiles. Les besoins sociaux deviennent ainsi des besoins hétéronomes, imposés par l'idéologie dominante et par le processus de socialisation, l'individu fait sien les besoins qu'il a intériorisés. Les gadgets, les appareils de toutes sortes, la quantité proliférante de marchandises stimulent l'appétit. Ils amplifient le désir de les posséder, de les consommer. Ce désir est si puissant qu'au moment où l'individu se procurent les marchandises, il renforce le système de ses besoins. Ces nouveaux besoins sont artificiels en plus d'être biologiques car ils s'incrudent dans la structure instinctuelle de l'homme. De fait, déclare Marcuse:

"le besoin de posséder, de consommer, de manipuler, de renouveler constamment tous les gadgets, appareils, engins, machines de toutes sortes qui sont offerts, et même imposés aux individus, le besoin de s'en servir au risque même de sa vie, est devenu [...] un besoin biologique. Ainsi, la seconde nature de l'homme s'oppose à un changement qui risquerait d'interrompre et peut-être même d'abolir cette dépendance de l'individu à l'égard d'un marché de plus en plus saturé de marchandises [...]. Les besoins engendrés par le système sont donc éminemment stabilisateurs et conservateurs: ils représentent l'enracinement de la contre-révolution au plus profond de la structure instinctuelle¹⁰⁴".

104 Vers la libération, Paris, Éditions Denoel/Gonthier, 1969, Pp. 28-29.

Les besoins essentiels finissent alors par se confondre aux nouveaux besoins, qui, finalement portent un caractère tout à fait social, artificiel et par surcroît radicalement factice.

La consommation se traduit en une obligation imposée par tout un appareil culturel. Les objets que produisent les individus finissent par entretenir entre eux des relations quasi plus réelles que les relations entre les hommes. Les besoins sur-imposés par la consommation sont des besoins *sociaux* qui deviennent des besoins individuels, personnalisés. L'individu s'identifie à l'autre à travers cette image de la consommation de masse, d'où naît une "mimesis" inévitable¹⁰⁵.

Aux rapports imaginaires qu'entretiennent les hommes avec leurs marchandises, se développe une rationalité de la domination de plus en plus efficace et assurée. La mobilisation des instincts et la manipulation de la libido au service des activités de la production domestiquent l'instinct de bonheur. *"Le contrôle social s'installe au coeur des besoins nouveaux qu'il a fait naître"*¹⁰⁶.

La structure technique et l'efficacité de l'appareil de production apparaissent comme les nouvelles forces de contrôle social. Les individus, en interjetant les contrôles sociaux, s'accordent toujours plus au processus de production si bien que le système oppressif gagne en efficacité. Il devient de plus en plus difficile de ne pas s'y adapter. Les contrôles techniques finissent par ne plus apparaître comme des forces de coercition mais comme

¹⁰⁵ *L'homme unidimensionnel...*, p.35.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 34.

l'expression de la raison.

L'intégration au système et le renforcement du contrôle social, grâce à la productivité, assure la permanence de la répression et efface la distance entre la domination et la liberté. Ceci est bien résumé dans son article *<Le vieillissement de la psychanalyse>*:

"nous avons affaire à un niveau de civilisation très évolué, où la société subordonne les individus à ses exigences en élargissant la liberté et l'égalité, – en d'autres termes, dans lequel le principe de réalité triomphe grâce à une désublimation large et contrôlée. Sous cette nouvelle forme historique, le progrès peut devenir un agent de la répression. La satisfaction augmentée et plus élevée qu'il procure est très réelle, et elle est cependant répressive au sens freudien, dans la mesure où elle réduit dans la psyché individuelle les sources du principe de plaisir et de la liberté: la résistance instinctive et intellectuelle contre le principe de réalité¹⁰⁷".

La productivité et l'attrait de la consommation que la civilisation fait naître permettent de considérer la soumission comme la nécessité de l'opulence. Cette subtilité est d'autant plus trompeuse et irrationnelle qu'elle lie, si nous rapprochons ses textes aux propos suivants:

"les libertés et les satisfactions existantes aux exigences de la domination; elles deviennent elles-mêmes des instruments de la répression. L'excuse de la pénurie [...] s'affaiblit au fur et à mesure que le savoir de l'homme et sa domination sur la nature accroissent les possibilités qu'il y a de satisfaire les

107 *<Le vieillissement de la psychanalyse>*, p. 265.

besoins humains avec un minimum de labeur. La pauvreté qui règne encore dans de vastes zones du monde n'a plus comme cause principale la pauvreté en ressources humaines et naturelles, mais la menace dont elles sont distribuées et utilisées. Cette différence [...] est d'une importance capitale pour une théorie de la civilisation qui fait découler la nécessité de la répression de la disproportion naturelle et perpétuelle entre les désirs humains et le milieu dans lequel ils doivent être satisfaits. Si c'est une condition naturelle de cette sorte [...] celle-ci est devenue irrationnelle¹⁰⁸.

Dans un tel univers où domine une fausse rationalité et un faux bonheur, la liberté est à redéfinir et l'aliénation devient problématique. Par là nous rejoignons le discours tenu dans L'homme unidimensionnel:

"le fait de pouvoir élire librement des maîtres ne supprime ni les maîtres, ni les esclaves. Choisir librement parmi une grande variété de marchandises et de services, ce n'est pas être libre si pour cela des contrôles sociaux doivent peser sur une vie de labeur et d'angoisse – si l'individu renouvelle spontanément, cela ne veut pas dire qu'il soit autonome, cela prouve seulement que les contrôles sont efficaces¹⁰⁹".

C'est sous cette forme de l'efficacité de la domination que Marcuse tente de redonner un sens à la liberté. Car la rationalité technologique en devenant politique en est arrivée à une réification achevée de l'individu.

"La texture de la domination est devenue la texture de la Raison elle-même, et c'est pour cette société un

108 *Éros et civilisation...*, Pp. 87-88.

109 *L'homme unidimensionnel...*, p. 33.

engrenage inéluctable. Les formes de pensées transcendantes ont transcendé la Raison elle-même. [Il faut alors ré-établir les] concepts qui peuvent venir à bout de ces obstacles¹¹⁰.

Pour cela, toutefois, il faut reconsidérer les possibilités de libération.

De l'oeuvre de Marcuse se dégagent les mécanismes répressifs de la société industrielle avancée. Elle décrit la société close dans laquelle l'homme se trouve enfermé et sa critique, elle nous aide à comprendre le monde dans lequel nous vivons. Plus qu'une simple théorie, elle nous démontre l'état de la liberté dans la civilisation occidentale et la forme qu'elle prend.

La liberté dans les sociétés industrielles avancées, telle qu'il nous la présente, est une liberté déguisée, et en crise. En effet, l'état de la liberté dans la civilisation occidentale est le résultat d'une société (et de son administration) qui reproduit les rapports d'exploitation existants, qui détient les instruments de manipulation, qui homogénéise les forces oppositionnelles, qui supprime la diversité et qui récupère la contestation.

La contestation, qui n'est que partielle, ne remet pas en cause le pouvoir de domination. L'intégration des répressions, se réalisant jusque dans la sphère instinctuelle des individus, supprime toute possibilité pour l'homme d'atteindre son autonomie. La conscience fait partie intégrante du système de production. Tout espoir de transformer la société semble alors presque impossible. On assiste à la fin du mouvement de libération.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 192.

La mise en échec de la négation, l'unification des opposés, la dissolution des forces sociales aptes à transformer la société, suffisent à rendre compte du pessimisme marcusien à l'égard des possibilités de libération. Ce pessimisme consiste en ce que la:

"théorie critique de la société ne possède pas de concepts qui permettent de franchir l'écart entre le présent et le futur; elle ne fait pas de promesses; elle n'a pas réussi; elle est restée loyale envers ceux qui, sans espoir, ont donné et donnent leur vie au Grand Refus¹¹¹".

De plus *"parvenue au sommet de ses réalisations progressives, la domination ne sape pas seulement ses propres fondations, elle corrompt et elle liquide également l'opposition à la domination¹¹²".*

Cependant, malgré le pessimisme qui se dégage de la critique marcusienne des sociétés industrielles avancées, il est possible d'envisager les conditions et les moyens d'accès à la liberté, ainsi que l'ouverture vers un monde pacifié de l'existence humaine. Marcuse, d'ailleurs, choisit lui-même de dépasser ce pessimisme (nous le verrons) pour adopter une attitude plus positive. Il tente d'élaborer un modèle qui, par son aspect esthétique et ludique, pourrait déboucher sur une civilisation libre.

¹¹¹ *ibid.*, p. 281.

¹¹² *Éros et civilisation...*, p. 95.

TROISIEME PARTIE

LA LIBERTÉ SELON HERBERT MARCUSE OU L'EXISTENCE PACIFIÉE.

Si l'argumentation marcusienne de la liberté déguisée dans la civilisation industrielle avancée est destinée à révéler les tendances d'intégration et les mécanismes assimilant les forces oppositionnelles et les instincts humains, l'analyse d'une société non répressive représente plutôt un renversement de la domination répressive des principes de production et de rendement.

Le projet de Marcuse tend, de façon globale, à faire apparaître de nouvelles valeurs, de nouveaux besoins et buts afin de vivre une plus grande liberté et un plus grand bonheur. C'est de ce projet dont il est question dans cette dernière partie. Il est au centre de la définition de l'idée de liberté. Il est à la fois l'aboutissement de la révolution et la transition vers un monde meilleur.

Mais avant d'élaborer le modèle, il est essentiel d'énumérer les forces virtuelles de changement et les conditions nécessaires à la libération ainsi que les moyens d'accès et voies possibles vers l'existence pacifiée.

1. L'ACCES À LA LIBERTÉ: LA TRANSITION.

A. Les forces révolutionnaires.

Les forces critiques qui possèdent la capacité de changer la structure de la société sont nombreuses. Mais, paradoxalement, elles demeurent intégrées à la société close. En effet, les forces potentiellement révolutionnaires – bien qu'elles tendent à remettre en cause le système de domination – ne constituent pas subjectivement dans la conjoncture de la société industrielle, un sujet de transformation radicale. Plutôt, elles sont des forces subversives objectivement mais non subjectivement.

Si les forces révolutionnaires (matérielles et intellectuelles) sont présentes au sein de la société mais qu'elles n'agissent pas ou ne permettent pas le changement qualitatif, c'est en raison de la mobilisation totale de la société, à cause de l'intégration. D'une part, les forces s'intègrent par l'intermédiaire des objets de consommation, et d'autre part par la mise en boîte de la conscience psychique de classe. L'asservissement des besoins, effectué par une consommation croissante, réalise la permanence, la reproduction et la modernisation du système de domination. Par ce fait même, cette réalisation remplace la production des objets et devient le fondement de la contrainte des individus. En effet, dans Vers la libération, Marcuse nous explique que:

"le système de domination est justifié par ses réalisations; les valeurs établies sont assumées comme leurs par les individus, l'adaptation devient spontanée, autonome, et la possibilité de choisir entre

plusieurs nécessités sociales apparaît comme la figure même de la liberté. Ainsi, la perpétuation de l'exploitation n'est pas seulement dissimulée sous le voile de la technologie, elle est véritablement transfigurée: les rapports de production n'entraînent pas seulement servitude et labeur pour la majorité de la population, ils accroissent aussi son bonheur et ses possibilités de distraction; de plus, ils permettent la production d'une quantité accrue de marchandises. Le capitalisme est en mesure de produire un bien plus grand nombre d'objets de satisfaction qu'auparavant, et cela lui permet une accommodation pacifique des conflits de classes[...]1".

Dans un contexte technologique, les exigences de la production s'imposent aux individus. De plus, la productivité semble se faire complice du principe de plaisir. Si l'individu augmente son niveau de vie et son confort, il le fait en fonction des besoins qu'il intériorise et en fonction d'un système qui diminue son autonomie. Par conséquent, la productivité atteint la conscience au point où celle-ci ne perçoit plus la contradiction ou le travail de la répression. La conscience asservie devient alors un instrument d'adaptation, un instrument par lequel l'individu s'intègre à la société. Ce dernier n'est plus en mesure de dépasser l'existence immédiate puisque le système prend en charge la satisfaction de ses besoins.

La neutralisation de la conscience tant individuelle que révolutionnaire ruine la possibilité de révolte contre l'aliénation. Il est alors difficile d'imaginer les moyens qui permettraient aux individus de "*briser leur servitude et d'obtenir leur liberté*"².

¹ *Vers la libération...*, Pp. 32-33.

² *L'homme unidimensionnel...*, p. 32.

Pour Marcuse, le changement qualitatif présuppose le changement du système en tant que tout. Il faut que les besoins humains puissent se développer de façon qualitative. Il faut que la satisfaction des besoins deviennent la condition préalable à tout changement. Mais cette condition exige elle-même la constitution d'un nouveau sujet historique³ qui soit la négation absolue de l'ordre existant. Selon Marx, la classe ouvrière représente un sujet possiblement révolutionnaire non seulement à cause du rôle qu'elle détient dans le processus de production, mais aussi en raison de ses intérêts divergents avec la société bourgeoise. Étant la négation vécue de la société bourgeoise, elle constitue une classe qualitativement différente des autres classes d'abord parce qu'elle est exploitée dans le mode capitaliste de production, ensuite parce que ses besoins (étant essentiellement autres que ceux de la société en général) impliquent en quelque sorte la suppression du mode capitaliste de production.

Cependant, selon Marcuse, dans le monde moderne, la classe ouvrière et la naissance d'un sujet libérateur, ne constituent pas des forces subversives subjectives. Effectivement, la potentielle force révolutionnaire ne peut pas naître à l'intérieur d'un système de domination où la conscience est aliénée. La conscience de l'aliénation est la conscience de l'homme qui ne peut plus mener de lutte contre ses adversaires, c'est la conscience de la contre-opposition, celle de la contre-contradiction. Elle est, plus exactement, la mise en boîte de la conscience révolutionnaire et presque sa disparition. Elle est

³ En terme marcusien il faut la nommer la *nouvelle force historique*. Voir <Réexamen du Concept de Révolution>, dans Diogène, N° 64 (oct.-déc.), 1968, p. 24.

l'intégration de toutes les forces de contestation dans un système de domination qui tend à supprimer les divisions entre classes. Bref, la conscience de l'aliénation est celle qui élimine, avant même qu'il ne puisse surgir, le sujet de la révolution. Si le sujet porteur de libération ne peut pas s'exprimer dans un système qui l'élimine dès le départ, il faut le chercher à l'extérieur des processus de répression. Pour que la force révolutionnaire soit réelle, elle doit naître au-delà de la domination. Cet "au-delà de la domination" devient problématique. Si les travailleurs demeurent objectivement les agents historiques de la révolution, ne serait-ce que par leur position dans le processus de production, "*par [leur] importance numérique et par la charge d'exploitation qu'ils supportent*"⁴, ils ne constituent plus subjectivement *pour soi* et virtuellement la classe révolutionnaire. Ceci parce que "*la grande majorité des travailleurs partage les besoins stabilisateurs et contre-révolutionnaires des classes moyennes*"⁵. D'ailleurs, les travailleurs ne remettent pas en question le système de répression, plutôt, ils l'aident à s'accomplir parce que "*dans [leur] structure instinctuelle [...] s'introduit un intérêt de propriétaire à l'égard du système existant de sorte que la rupture avec le continuum de répression (condition préalable de la libération) n'a pas lieu*"⁶.

L'impossibilité de définir une classe ouvrière révolutionnaire se présente comme l'une des sources du pessimisme marcusien. Les tendances spontanées, désorganisées (autres que la classe laborieuse) qui annoncent la rupture totale avec les besoins de la société répressive, dénotent un état de

4 *Vers la libération...*, p. 37.

5 *Ibid.*, Pp.36-37.

6 *Ibid.*, p. 38.

désintégration à l'intérieur du système mais le phénomène ne constitue pas en lui-même vraiment une force révolutionnaire. Les opprimés du Tiers-Monde, les marginaux, la nouvelle classe ouvrière (techniciens, ingénieurs, spécialistes), les étudiants ou les sous-privilegiés (le lumpen-prolétariat et les minorités raciales), le mouvement des femmes – qui sont des forces en puissance – semblent avoir capitulé⁷ ou du moins, avoir trouvé un compromis dans le système de consommation.

Les révoltes étudiantes et le Mouvement de libération des femmes sont les deux principales tendances révolutionnaires sur lesquelles se penche Marcuse. Certes, le rôle des étudiants, en tant qu'élite dans laquelle on recrute les cadres de la société établie, est historiquement important⁸. Mais le caractère diffus, la faiblesse numérique et le manque de puissance matérielle de la révolte étudiante laissent sceptique quant à son impact politique. Tantôt la protestation revêt un caractère anarchique, désordonné, et se voit assimilée à la société unidimensionnelle. "*Tantôt elle passe inaperçue, ne choque plus ou est sévèrement punie par l'autorité* ⁹".

Quant au Mouvement des femmes, Marcuse y voit encore un signe de récupération du système. En effet, si ce Mouvement porte en lui la promesse de libération¹⁰, s'il s'érige contre le modèle féminin de la femme-objet que

⁷ *La fin de l'utopie*, Pp. 43-44.

⁸ En Europe, par exemple, en 1968, puis plus tard sur d'autres continents (États-Unis), les étudiants s'emparent de la rue pour s'élever contre la morale officielle. Ils remettent ainsi en question toute la société jugée sans issue.

⁹ Contre-révolution et révolte, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 73-75.

¹⁰ ibid., p. 104.

nous présente la publicité, s'il dénonce la domination masculine, s'il s'attaque (verbalement) au principe masculin de rendement, il n'en demeure pas moins incapable d'apporter un changement radical du système. Cela précisément parce que le système de répression est fondé sur le principe de rendement spécifique à la société industrielle avancée et est aussi fondé sur une société patriarcale dans laquelle *"l'épanouissement des femmes a été déterminé et en même temps limité non seulement par les exigences propres aux sociétés antique, féodale et bourgeoise, mais également par des besoins spécifiquement mâles¹¹"*. Ainsi, ce Mouvement de libération des femmes tend à participer à la société répressive de la même façon que tous les groupes potentiellement révolutionnaires.

Les groupes qui puissent changer qualitativement la société, ne semblent pas en mesure de menacer l'ordre répressif de façon radicale. Les luttes internes qu'entretiennent chacun de ces groupes, maintiennent le jeu répressif de la société. De plus, les *"sociétés établies ont des ressources économiques et techniques telles qu'elles peuvent se permettre de faire des conciliations et faire des concessions aux misérables¹²"* et, ce faisant, intégrer dans son système les oppositions et leurs différences internes les plus radicales.

Cependant, si Marcuse n'entrevoit pas immédiatement la possibilité d'une transformation subversive de la société, il ajoute:

"qu'il est parfaitement absurde de rechercher les agents spécifiques du changement révolutionnaire"

¹¹ André Vachet, *Marcuse: la révolution radicale...*, p. 126.

¹² *L'homme unidimensionnel...*, p. 280.

dans les pays capitalistes avancés. Les forces révolutionnaires surgiront au cours même du processus de changement; c'est à la pratique politique que revient de transformer le virtuel en réel¹³.

La transformation du virtuel et concrétisée, s'exerce par une rupture, un refus total et radical de la société, comme moyens de transition vers l'existence pacifiée.

B. La rupture ou la manifestation du "Grand Refus".

L'avènement d'une société libre ne peut se produire autrement "*que sous la forme de la négation déterminée de la société existante et cette négation ne peut pas être] purement et simplement l'ancien système sous une défroque nouvelle¹⁴*". En fait, la nouvelle société doit passer par une rupture totale avec les conditions répressives qui régissent l'ordre établi. "*La libération, – condition préalable à l'édification d'une société libre – implique une rupture historique avec le passé et le présent¹⁵*".

La rupture est l'un des moyens de remédier à la morale de la domination, c'est-à-dire un refus ou une dissolution de la morale de l'exploitation. Plus exactement, la rupture c'est:

"une rébellion morale, qui vise l'hypocrisie, l'agressivité, des valeurs et des buts de cette société,

¹³ *Vers la libération...*, Pp. 147-148.

¹⁴ *La fin de l'utopie*, p. 28.

¹⁵ *Vers la libération...*, p. 10.

*sa religion blasphématoire, tout ce qu'elle prend au sérieux, tous les principes qu'elle prétend respecter et qu'elle enfreint constamment*¹⁶.

La rupture envisagée par Marcuse n'est cependant pas soutenue par une stratégie et un modèle d'action particulier et immédiat. Elle se présente plutôt comme le résultat *"d'un long et mystérieux travail souterrain (underground) dont il est impossible de prévoir les péripéties et le cheminement tant les failles du système sont imprévisibles*¹⁷". D'ailleurs les relations entre les institutions spécifiques et la société nouvelle se constituent suivant *"la méthode des essais et des erreurs*¹⁸".

La méthode empirique (des "essais et des erreurs") n'empêche pas cependant le refus de l'ordre actuel des choses. La manifestation alors du Grand Refus se présente comme une pénétration fondamentale dans la recherche de l'existence pacifiée et dans le dépassement de la société répressive.

Le Grand Refus¹⁹ fut d'abord le refus du système répressif. Il était la *"protestation de ce qui est, [une forme de négation de l'ordre établi], [il est] contre la répression non-nécessaire*²⁰". Il se présentait comme une *"lutte pour la forme ultime de la liberté, vivre sans angoisse*²¹". C'était le symbole

¹⁶ *Ibid.*, Pp. 119-120.

¹⁷ André Vachet, *Marcuse: la révolution radicale...*, p. 154.

¹⁸ *Vers la libération...*, Pp.159-160.

¹⁹ Se référer spécifiquement à l'ouvrage *Vers la libération*.

²⁰ *L'homme unidimensionnel...*, p. 88. et *Éros et civilisation...*, p. 135.

²¹ *Éros et Civilisation...*, *Ibid.*

d'une abolition des formes existentielles actuelles et du même coup, la condition *sine qua non* d'une vie esthétique et ludique.

Le Grand Refus avait pour instrument la manifestation. Celle-ci se présentait d'abord comme une lutte politique radicale et subversive. Elle s'exprimait par un

" Brusque refus de la discipline du travail, relâchement de l'effort individuel, désobéissance généralisée aux règles et aux lois, grèves sauvages, boycotts et sabotages, insoumission gratuite [...]22".

Par ailleurs la manifestation en général du refus engendrait presque automatiquement un dysfonctionnement au niveau de la société. Elle affrontait le système en place. Elle refusait les règles du jeu dépressif.

Le Grand Refus de Marcuse s'inspire surtout de l'école des surréalistes et de l'oeuvre théâtrale épique, particulièrement politique et révolutionnaire, de Bertolt Brecht. En tentant d'appliquer les découvertes de Freud sur le rêve aux problèmes de l'existence, les surréalistes dénoncent le conformisme du monde "technifié". Ils tentent de créer une rupture avec l'ordre établi et le langage de la domination. En donnant libre cours à leur imagination (tant au niveau de la poésie ou du théâtre, que de la peinture ou du chant), les surréalistes évoquent, par le rêve, ce qui pourrait être le bonheur et la liberté dans la société. Ce faisant, l'imagination envisage "ce qui peut être" et "ce qui n'est pas encore". Elle appréhende, en quelque sorte, la vérité.

22 *Vers la libération...*, p. 154.

D'autre part, le théâtre de Brecht représente le monde comme étant un état de négativité qui doit être nié et changé. Dans son oeuvre, Brecht présente des personnages chantant:

"des paradis perdus et des espoirs inoubliables [...], c'est le chant déçu de leur déception; mais ils apprennent (ou ils ont appris) les causes de leur déception et c'est en apprenant ces causes (et comment les combattre) [...] qu'ils recouvrent la vérité de leur rêve²³".

À travers les écrits des surréalistes et de Brecht, Marcuse comprend que la liberté du Grand Refus s'exprime dans le langage de l'art où elle reste *"avec toute sa vérité, un privilège et une illusion²⁴".*

Le Grand Refus est la négation de la culture établie mais du même coup l'affirmation d'une nouvelle culture. Il est l'attitude d'une société consciente qui refuse de se plier au jeu de la répression pour s'en inventer un de qualité différente, où les virtualités peuvent être librement développées.

Le Grand Refus et la rupture sont à la fois des attitudes d'engagement et des moyens d'accès à la liberté. Cependant, Marcuse nous met en garde contre l'idée de ceux qui se créent *"un paradis artificiel à l'intérieur même de la société dont [ils veulent] se retirer²⁵".* Dans leur refus volontaire de s'engager, les individus – soumis à la loi de la société établie – ne se procurent qu'une libération temporaire, qu'une libération de caractère narcotique²⁶. À

²³ *L'homme unidimensionnel...*, p. 94.

²⁴ *Ibid.*, p. 88.

²⁵ *Vers la libération...*, p. 75.

²⁶ *Ibid.*, p. 74.

titre d'exemple, les drogues, la sexualité procureraient cette libération et elles engourdiraient la sensibilité.

Pour que le Grand Refus et la rupture puissent devenir des formes d'engagement et de dépassement il faut nécessairement et totalement nier l'ordre existant. La transformation radicale de la société et la libération supposent la suppression totale de la sur-répression. Elles doivent consister en une élimination de la domination, en un renversement du système comme tout afin d'accéder à la liberté.

C. L'élimination de la sur-répression: vers la libération.

L'élimination de la domination et de l'exploitation exigent une réorganisation de la liberté. Celle-ci devient possible si l'on fait éclater les éléments qui ont produit l'enfermement de l'homme dans la société. L'utilisation répressive de la technologie, la forme sur-répressive du principe de réalité, et l'organisation répressive du travail doivent être remplacées par une utilisation rationnelle de la technique, par une planification rationnelle de la production sociale, par une organisation sociale, c'est-à-dire une pacification de l'existence où les besoins, désirs et instincts ne sont plus régis "*par des intérêts privés visant à perpétuer les formes destructrices du combat de l'homme avec la nature*²⁷". Pour que la domination prenne fin et pour que la technique devienne rationnelle et aboutisse à un univers qualitativement différent, bref, pour qu'il y ait existence pacifiée, la technologie doit cesser de

²⁷ *L'homme unidimensionnel...*, p. 41.

dépendra "de fins qui ne sont pas des fins technologiques²⁸".

L'élimination de la répression est d'abord possible si la base technique de la civilisation change. En effet, "*la base technique rend possible la satisfaction des besoins et la réduction du travail pénible, [elle demeure] le fondement même de toutes les formes de liberté humaine. Pour qu'un changement qualitatif ait lieu, il faut reconstruire cette base, c'est-à-dire faire qu'elle se développe pour des fins différentes* ²⁹". Mais pour que le changement qualitatif de la base technique (nouvelles fins, nouvelles valeurs) ait lieu, "*la machine, la technique et la science [doivent elles-mêmes être] libérées de l'usage effroyable qu'on en fait, [elles doivent être] libérées des hommes qui aujourd'hui décident de leur usage*³⁰".

Ce changement qualitatif est possible, car la technique n'est pas devenue par elle-même force de destruction. C'est le contexte dans lequel elle a été placée qu'il l'a transformé en une force de domination. Elle est devenue "*un instrument de domination ultra-moderne, d'autant plus puissant qu'il fait la preuve de son aptitude à servir les individus dirigés et la politique de domination*³¹". Ceci parce que la société perpétue la technologie comme moyen de domination, et parce que la finalité de la technique est déviée au profit d'intérêts particuliers. En ce sens, la technique, détachée des contrôles de la domination, peut devenir un instrument de libération pour l'individu. Pour

28 *Ibid.*, p. 259.

29 *Ibid.*, Pp. 255-256.

30 <La liberté et les impératifs de l'histoire>, dans Liberté et l'ordre social, p. 141.

31 <L'éthique et la révolution>, Culture et Société, p. 309.

que la technique puisse se transformer en instrument de libération, il faut que le caractère des forces productives de base changent. Inhérente au progrès technique lui-même, l'automation peut apporter ce changement. *"Il semble que l'automation, une fois qu'elle a atteint les limites de possibilités techniques, est incompatible avec une société dont le processus de production est basé sur l'exploitation privée de la force de travail humaine³²".* L'automation peut elle-même permettre le passage de la quantité à la qualité, mais pour ce faire, elle doit exclure le travail physique du processus de production de sorte que ce dernier ne soit plus l'élément déterminant de la productivité.

"L'automation dans son sens le plus large, cela signifie qu'on a fini de mesurer le travail [...]. Avec l'automation, on ne peut pas mesurer le rendement d'un homme en particulier; maintenant on ne mesure plus que l'utilisation de l'équipement [...]"³³.

L'automation doit alors opérer une *"transsubstantiation de la force de travail [pour devenir], séparée de l'individu, un objet productif indépendant, c'est-à-dire un sujet³⁴".*

S'il y avait automation complète dans le domaine de la production, elle produirait un éclatement au niveau de la mécanisation de l'homme, au niveau de la forme réifiée. L'homme pourrait bénéficier *"d'un temps libre tel qu'il pourrait enfin donner forme à sa vie privée et sociale.³⁵".* Dans ce contexte, le sujet humain deviendrait le sujet de la pratique technologique, la technique

³² *L'homme unidimensionnel...*, Pp 60-61.

³³ *Ibid.*, p. 34.

³⁴ *Ibid.*, p.62.

³⁵ *Ibid.*

se présenterait comme la condition de la liberté. Celle-ci, alors, réduirait la pénurie et augmenterait la satisfaction. Nous pourrions entrevoir une *"reconstruction de l'appareil technique à des fins qui s'accordent aux besoins d'hommes libres, guidés par leur seule conscience et leur sensibilité, c'est-à-dire leur autonomie³⁶"*. Si l'appareil technique doit être modifié, l'organisation du travail doit elle aussi changer. En effet, le travail ne doit plus être considéré comme un labeur. Il doit être réduit afin d'augmenter le temps libre, et, soulagée:

"des exigences de la domination, la réduction quantitative du temps et de l'énergie consacrés au travail conduirait à une modification qualitative de l'existence humaine: c'est le temps libre plutôt que le temps de travail qui déterminerait son contenu. Le domaine croissant de la liberté deviendrait maintenant le domaine du jeu, du jeu libre des facultés individuelles³⁷".

Afin que l'existence humaine ne soit plus accaparée par le travail, l'automation de la production matérielle doit se développer de manière à renverser le rapport entre le temps de travail et le temps libre. Ce renversement implique que le temps libre devienne le temps essentiel de l'homme³⁸. Par conséquent le temps de liberté peut envahir l'existence, la vie peut devenir jeu plutôt que labeur. Aussi le renversement du temps de travail en temps libre exige une rupture dans l'organisation hiérarchique de la pénurie. Dès lors, si la productivité ne doit pas être considérée comme une

³⁶ <Réexamen du Concept de Révolution>, p.29.

³⁷ *Éros et Civilisation...*, p. 193.

³⁸ *Ibid.*, p. 10.

une fin en soi, ce sont les besoins vitaux des individus qui doivent être considérés comme l'aboutissement de la productivité. Il ne s'agit pas pour autant de supprimer la productivité. Au contraire, celle-ci doit demeurer l'instrument de la satisfaction. Aussi, l'aboutissement de la productivité ne veut pas dire que la civilisation, parce qu'elle doit être envisagée comme une société libidineuse, doit retourner à la sauvagerie préhistorique. Il ne faut pas non plus que les individus perdent l'énergie qui pourrait, comme le pense Freud, accroître la production matérielle et intellectuelle. Effectivement,

"la quantité d'énergie instinctuelle à détourner encore vers le labeur nécessaire (à son tour mécanisé et rationalisé) serait si petite qu'une dimension très large de contraintes et de transformations répressives qui ne s'appuieraient plus sur des forces extérieures s'effondrerait³⁹".

La productivité prendrait un autre contenu et une autre forme. *"Le principe de plaisir aurait la priorité sur le principe de rendement⁴⁰".* Ce serait *"la transcendance historique vers une nouvelle civilisation⁴¹",* vers un nouveau principe de réalité⁴². Le point idéal pour l'augmentation de la liberté serait l'automatisation complète.

Le principe de rendement dans les sociétés industrielles avancées étant non révélateur de la réalité, et par surcroît irrationnel, il est important alors d'envisager une libération au niveau de la sensibilité et des instincts. *"La*

39 *Ibid.*, p. 138.

40 André Nicolas, *Herbert Marcuse ou la quête...*, p. 151.

41 *L'homme unidimensionnel...*, p. 62.

42 *Éros et civilisation...*, p. 140.

libido délivrée de la domination, différencierait essentiellement de l'actuelle libéralisation sexuelle⁴³". Cette libido libérée dans des institutions transformées, amenuiserait les actes brutaux de la sensualité opérés dans un monde sur-réprimé et ces actes seraient alors intégrés "dans un ordre beaucoup plus large, comprenant l'ordre du travail⁴⁴".

Le nouvel ordre social doit être fondé sur l'auto-réalisation de l'individu. La libido (non assujettie aux intérêts de la domination) inciterait par elle-même au travail destiné à la satisfaction des instincts, des besoins et des facultés. Le caractère du travail s'assimilerait alors au jeu⁴⁵. Dans cette même perspective, le travail doit être considéré comme

"l'acte de médiation directe entre l'individu, son besoin, ses désirs et sa satisfaction [et par ce fait même] comme la productivité qu'elle conditionne, elle cesse d'être une fin en soi distincte des fins des individus et en opposition au principe de plaisir⁴⁶".

Le travail considéré comme jeu devient donc une condition nécessaire à un ordre non répressif.

43 André Nicolas, *Herbert Marcuse ou la quête...*, p. 152.

44 *Éros et civilisation...*, p. 177.

45 *Ibid.*, p. 186. Nous y reviendrons dans la section <Le travail: un jeu>, p. 135.

46 André Vachet, *Herbert Marcuse: la révolution radicale...*, p. 178.

2. L'EXISTENCE PACIFIÉE OU LES VOIES DE LA LIBERTÉ.

A. Le travail: un jeu.

"Ce qui est important, c'est la pensée que la conversion du travail en libre jeu des capacités humaines constitue le but véritable de l'existence, le seul vraiment digne de l'homme⁴⁷".

L'ordre non-répressif, ou l'existence pacifiée, tient à la réconciliation du principe de plaisir et du principe de réalité pour autant que celui-ci puisse ouvrir la voie à la liberté. En ce sens, le dépassement au sens hégélien du principe de réalité est nécessaire s'il restitue la liberté au plaisir et si, du même coup, il élimine la répression non-nécessaire au développement des instincts de vie et d'Éros. Autrement dit, l'existence pacifiée peut être envisagée si la sur-répression associée au principe de réalité spécifique des sociétés industrielles avancées (principe de rendement) est supprimée.

Le dépassement du principe de rendement, et la possibilité d'une existence pacifiée s'effectue par la transformation du statut du travail en activité ludique. Cette transformation est possible si *"le travail de l'homme peut s'organiser en accord avec les aspirations libérées, les besoins instinctifs, les inclinations spontanées de l'homme⁴⁸".* Ici se dessine le rapport entre le travail aliéné et le travail libre (en tant que jeu). Le travail, considéré dans la totalité de l'existence, est antérieur au jeu et jouer (en se référant aux conceptions de jeu et de travail chez Aristote) c'est cesser de travailler, du

⁴⁷ <La notion de progrès...>, Culture et Société, Pp.368-369.

⁴⁸ *La fin de l'utopie*, p. 15.

moins pour quelques instants. Dans ce contexte, le jeu relève du travail et il est essentiellement ponctuel et temporaire mais il demeure toujours une forme de travail, un travail libre. Cette affirmation ne va pas tout à fait dans le même sens que Marx. Marcuse définit le rapport de la liberté au travail de la façon suivante:

"le royaume de la liberté est envisagée comme se trouvant au-delà du royaume de la nécessité. La liberté n'est pas dans la lutte pour l'existence mais en dehors. La possession et l'obtention des biens vitaux de consommation est la condition préalable plutôt que le contenu d'une société libre. Le domaine de la nécessité, du travail, est un domaine non libre, parce que l'existence humaine dans ce domaine est déterminée par des objectifs et des fonctions qui ne sont pas les siens et qui ne permettent pas le jeu libre des facultés et des désirs humains⁴⁹".

Si la liberté se trouve en dehors du travail, c'est que le travail, lui-même en accord avec la nécessité, supprime la liberté. Pour Marcuse, au contraire, il est possible d'envisager la liberté à l'intérieur du règne de la nécessité parce que le progrès technique *"a transformé les conditions de la nécessité qui marque le rapport de l'homme à la nature et qui, peut-être même, en a modifié la nature⁵⁰".* Le règne de la nécessité ayant été changé, *"les qualités de l'existence humaine libre [...] peuvent peut-être s'exercer maintenant à l'intérieur du travail lui-même⁵¹".* La liberté dans le travail signifie essentiellement l'abolition de la douleur et donc la pratique du jeu libre des

⁴⁹ *Éros et civilisation...*, p. 171.

⁵⁰ André Vachet, *Herbert Marcuse: la révolution radicale ...*, p. 180.

⁵¹ *La fin de l'utopie*, p. 20.

facultés humaines. Le travail aliéné (qui commande la sur-répression) n'est plus la base de la reproduction de la société. C'est le travail en soi (c'est-à-dire non aliéné) et minimalement nécessaire (le travail en tant qu'activité ludique) qui contribue à perpétuer la civilisation libidineuse. Ainsi le travail rend possible la réalisation d'une société libre s'il est conçu comme un jeu. Il est praxis libre qui consiste à développer sa personnalité et le plein épanouissement de l'homme.

Dans cet ordre d'idée, si le jeu devient le contenu de l'existence, quelles sont alors ses caractéristiques et comment s'appliquent-elles au travail? Marcuse relève notamment la gratuité, la liberté, la créativité et la satisfaction comme caractéristiques principales du jeu.

La gratuité se présente comme une des premières caractéristiques du jeu. En ce sens elle n'implique pas que le jeu s'accomplisse en fonction d'un but nécessaire. Dans le jeu, considéré comme travail libre, *"l'homme use des objets entièrement à son gré, passe outre à leurs exigences et, en les maniant, se libère d'eux⁵²"*. Dans cette condition, l'homme qui joue se donne à lui-même et non pas aux objets. Il n'est pas porté par la nécessité et la finalité interne des objets. Plutôt, il *"se comporte au jeu comme dans un espace de liberté⁵³"*. C'est donc dire que le jeu ne doit pas agir sur l'homme, mais que l'homme doit pouvoir agir sur le jeu, son travail libre. Ainsi, l'homme ne doit pas ~~se~~ distraire, ne doit pas ~~se~~ recréer, ne doit pas ~~se~~ divertir dans le jeu. Il

⁵² <Les fondements philosophiques du concept économique de travail>, Culture et société, p. 29.

⁵³ Voir à ce sujet un excellent compte-rendu sur le travail comme jeu dans Éric Yolant, Le jeu des affranchis: confrontation Marcuse-Moltmann, Montréal, Éditions Fides, 1976, p. 135.

s'agit plutôt de se *distr*aire, de se *divertir*, de se *dé*lasser. Il s'agit, en d'autres mots, de se libérer d'un état d'effort, de tension afin qu'éventuellement l'homme puisse renouveler ces moments d'effort⁵⁴.

La liberté représente la deuxième caractéristique du jeu. L'homme est libre d'agir selon son plaisir. Il manipule les objets au gré de sa liberté et manifeste au travers de la réalité. Il ne "*fait que jouer avec la vérité*"⁵⁵.

En jouant librement et gratuitement avec ses facultés, l'homme peut développer sa créativité et celle-ci représente la troisième caractéristique du jeu. L'imagination de l'individu lui permet de recréer le monde objectif selon sa propre satisfaction, selon ses besoins humains. Le jeu se soumet alors au principe de plaisir, il active les zones érotiques et ne sert que la satisfaction instinctuelle.

La satisfaction se présente comme une dernière caractéristique essentielle du jeu. Elle devient elle-même un but à poursuivre. À cet effet, Marcuse se demande comment le travail peut concrètement devenir satisfaisant en soi et comment il devient jeu. La transformation du travail en jeu se résume comme suit:

"les ouvriers cesseraient d'être les principaux agents de la production matérielle pour seulement la surveiller et la régler –d'où l'apparition d'un sujet libre à l'intérieur du règne de la nécessité. Dès aujourd'hui, les réalisations de la science et de la technologie rendent possibles le jeu de l'imagination"

54 <Les fondements philosophiques ...>, Culture et société, p. 30.

55 *Éros et civilisation...*, p.171.

productive, l'expérimentation sur les possibilités de la forme et de la matière[...]. La transformation de la nature par la technique tend à rendre les choses plus légères, plus aisées, plus jolies; elle tend à mettre fin à la réification⁵⁶.

La modification du travail en jeu créateur implique, nous le rappelons, que l'automation ne soit pas organisée au bénéfice des détenteurs du pouvoir. L'automation doit être aménagée humainement afin que l'individu ne soit plus soumis à l'appareil de son travail. Dans de telles conditions, l'homme peut créer de nouvelles relations avec son travail. Il peut imaginer et penser son travail en se livrant à des expériences et à sa créativité.

Le règne de la liberté se manifeste dans le processus du travail lui-même⁵⁷. Cependant, l'appareil technique du travail doit cesser de perpétuer la violence, la brutalité et l'ignorance, pour tenter plutôt de libérer la nature. En fait, la libération de l'homme est impossible sans la libération de la nature. L'individu doit se réconcilier avec la nature car elle fait partie intégrante de l'histoire humaine et de l'environnement social. En ce sens la libération de la nature doit être considérée comme un progrès pour l'homme, non pas comme un retour à la nature ou une régression au niveau pré-technologique.

La libération de la nature implique alors une nouvelle architecture afin d'harmoniser l'habitat de l'homme et de son environnement. Il ne s'agit pas cependant de renoncer aux commodités de la vie moderne, ni de renoncer aux

⁵⁶ *Vers la libération...*, p.96.

⁵⁷ <L'individu dans la grande société>, Pour une théorie critique de la société, p.192.

machines que la technique a permis de développer. Plutôt, il faut conserver *"les réalisations techniques qui sont propres à faciliter et à protéger l'existence⁵⁸"*.

Dans cet ordre d'idée, la science se présente comme un "gai savoir" dans lequel la technique emprunte les traits de l'art et dans lequel l'art façonne la réalité. La technique peut incarner la sensibilité des individus, et l'imagination devient un facteur essentiel, une force motrice dans la reconstruction de la nouvelle société. Aussi, l'imagination, en réalisant la médiation entre la sensibilité et la raison, permet à la société de se reconstruire comme une oeuvre de l'art⁵⁹, et l'imagination c'est la *"création d'un environnement où les facultés érotiques, réceptives, non agressives de l'homme, accordées à une conscience de la liberté, pourraient travailler à la pacification de l'homme et de la nature⁶⁰"*. Un nouvel environnement esthétique peut alors *"apparaître comme Forme possible d'une société libre⁶¹"*. Il peut se créer par l'élimination du travail abrutissant. De façon positive, la société libre devient possible par l'introduction d'une dimension esthético-érotique à l'intérieur du travail et de l'existence entière⁶².

L'environnement esthétique débouche sur une civilisation nouvelle dans laquelle l'homme peut s'exprimer *"en tant que complice d'un Éros qui aura éliminé jusqu'à la possibilité de la sur-répression et réduit la répression à ce*

58 *Vers la libération...*, Pp. 167-168.

59 *Ibid.*, p. 64.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*, p.53.

62 *La fin de l'utopie*, p. 15.

qu'exige le principe de plaisir devenu principe de réalité⁶³. Cet ordre de la civilisation non-répressive émane de la libération des instincts, du travail en tant que jeu. En dernière instance, il rétablit *"l'imagination esthétique comme faculté critique, et l'art comme négation de la réalité donnée⁶⁴"*.

B. La sphère esthétique-érotique.

"Et c'est précisément ici, si nous cherchons à formuler globalement les nouvelles qualités de la société socialiste que la notion qui vient spontanément à l'esprit [...] est celle de la dimension esthétique⁶⁵".

Marcuse, nous le savons, entrevoyait une société dans laquelle les luttes contre la pénurie et la domination arriveraient à leurs termes, où les gens ne vivraient plus sous le signe de la répression et sous le règne du principe de rendement.

De sa période pessimiste à sa période optimiste, il constate qu'une nouvelle société est possible si l'on substitue à l'impuissance des forces de changement un nouveau contenu à la liberté. La nouvelle société implique que l'individu puisse jouir de ce qu'il produit sans que le travail ne soit aliéné, ou qu'il puisse déterminer des *"buts propres à mettre en valeur l'existence, à la protéger et à l'unifier⁶⁶"*. Pour ce faire, le **Beau** deviendrait la qualité

⁶³ André Vachet, *Herbert Marcuse: la révolution radicale...*, p. 176.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 197.

⁶⁵ *La fin de l'utopie*, p. 15.

⁶⁶ *Vers la libération...*, p. 89.

essentielle de la nouvelle société esthétique et libre. Pour que la société esthétique puisse se réaliser, le développement d'une nouvelle sensibilité s'avère nécessaire. L'homme s'adonnerait à sa spontanéité, à son imagination, à sa créativité. La création d'un nouvel ordre dans lequel "technique" deviendrait "art" permettrait à la nouvelle sensibilité de s'incarner dans cet ordre. Cependant, cette société ne doit pas être identifiée à un retour romantique au passé car selon Marcuse:

"la possibilité d'une transformation esthétique et gaie de l'environnement repose sur un perfectionnement technique continu. Comment pouvez-vous parler de retour? Cette façon de voir anticipe sur le futur, elle ne regrette pas le passé [...]. Dans l'échelle sociale, il ne peut jamais y avoir de retour à un stade antérieur ayant existé seulement dans la mythologie et en poésie⁶⁷".

En plus de développer une nouvelle sensibilité, l'avenir et la culture doivent être fondés sur la réceptivité. L'homme nouveau devrait pouvoir développer Éros autant que Logos. Pour ce faire, il est essentiel qu'il se produise une transformation radicale de l'homme et de ses besoins, et, au système capitaliste doit se substituer un système où la pauvreté serait abolie, où la qualité des besoins humains et de leur satisfaction seraient qualitativement différents. Ce système impliquerait *"l'émergence de besoins et d'aspirations de type nouveau dans la conscience même des individus – besoins et aspirations essentiellement différents de ceux que suscite, satisfait*

⁶⁷ Sam Keen et John Raser, <Un entretien avec Herbert Marcuse>, dans Psychologie, No. 16 (mai 1971), p. 47.

*et reproduit le processus social établi et qui s'opposent même à eux*⁶⁸.

Libérant ainsi la nature de la laideur, de la pollution de l'exploitation capitaliste, libérant la civilisation des valeurs qui ont sapé les qualités esthétiques, l'homme peut transformer qualitativement la société. La signification authentique de la révolution, et pour ainsi dire la voie de la libération, se trouve en dehors d'une société qui, sous les intérêts de la domination, réprime les instincts. La liberté se trouve dans la civilisation libidineuse, et dans une société qui permet de *"renouveler les besoins et les satisfactions des hommes, en refusant les règles du jeu dépressif"*⁶⁹.

Afin de renouveler les besoins et les satisfactions de l'homme, il faut pouvoir envisager un changement qualitatif de la société répressive. La transformation de celle-ci en une civilisation libidineuse (société non-répressive) doit être cependant *"théoriquement validée en démontrant d'abord la possibilité d'un développement non-répressif de la libido dans les conditions d'une civilisation arrivée à maturité"*⁷⁰. Il faut aussi tenir compte des rôles de l'imagination et de la mémoire, de la perception et de la sensibilité, et de l'histoire de l'esthétique dans la société répressive.

Le développement non-répressif de la libido s'explique par la théorie freudienne des forces mentales. Celles-ci sont par essence opposées au principe de réalité et, par ce fait même, – étant reléguées dans l'inconscient, étant hors de l'influence de la réalité – *"transportent cette liberté dans le*

⁶⁸ <L'individu dans la grande société>, Pour une théorie critique de la société, Pp. 197-198.

⁶⁹ Page couverture de *Vers la libération*.

⁷⁰ *Éros et civilisation...*, p.127.

*monde de la conscience mûre*⁷¹". La force mentale qui, selon Freud, échappe à la soumission du principe de réalité, est l'imagination (imaginaire). Elle est processus inconscient régi par le principe de plaisir. En effet:

*"lors de l'introduction du principe de réalité, un mode d'activité de la pensée [se trouve] à l'écart: il [est] dispensé de l'épreuve de la réalité et il [demeure] 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*⁷²".

L'imaginaire joue un rôle essentiel dans la structure mentale. Il unit les couches les plus profondes de l'inconscient aux produits supérieurs de la conscience (l'art, la poésie), il relie le rêve à la réalité. Il conserve les idées éternelles mais refoulées de la mémoire individuelle et collective, c'est-à-dire les images taboues de la liberté⁷³. De plus, l'imaginaire, processus de pensée ayant ses propres lois et valeurs, conserve une liberté absolue par rapport au réel et n'obéit pas au principe de réalité. Avec l'imagination, la mémoire constitue un mode décisif de connaissance ayant également sa valeur de vérité. Elle conserve *"les promesses et les potentialités qui sont trahies et même mises hors la loi par l'individu adulte, civilisé, mais qui ont été jadis réalisées dans son passé obscur, ce qu'il n'oublie jamais complètement*⁷⁴".

71 *Ibid.*

72 *Éros et civilisation...*, p. 128 citant Sigmund Freud, <Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. Ges.>, dans *Werke*, VII, p.234.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*, p. 29.

La mémoire dans la civilisation occidentale avancée devient une faculté qui oublie *"ce qui était et ce qui peut être[...], ce qui était meilleur dans le passé et ce qui peut être meilleur dans l'avenir⁷⁵"*. Par ce fait même, la mémoire est réduite non pas à une faculté mentale apte à se souvenir, mais plutôt apte à oublier l'état de la réalité présente. Ainsi,

"oublier, c'est aussi oublier ce qu'il ne faudrait pas oublier pour que la justice et la liberté triomphent. Une telle faculté d'oubli reproduit les conditions qui reproduisent l'injustice et l'esclavage: oublier les souffrances passées, c'est oublier les forces qui les causèrent et les oublier sans les vaincre⁷⁶".

Si Marcuse accorde une importance à l'imagination et à la mémoire, il insiste aussi sur l'art comme opposition à la répression sociale. L'art oppose aux institutions répressives *"l'image de l'homme en tant que sujet libre⁷⁷"*, mais elle doit se présenter comme négation de l'aliénation. Aussi *"dans la mesure où l'art conserve, avec la promesse du bonheur, le souvenir des objectifs qui n'ont pas été atteints, il peut entrer en tant qu'idée directrice dans la lutte désespérée pour changer le monde [...], l'art représente le but ultime de toutes les révolutions: la liberté et le bonheur de l'individu⁷⁸"*. L'art assure, en quelque sorte, la satisfaction intégrale des instincts de vie, la sensation du plaisir, là où l'ordre est beauté et le travail jeu. Mais l'art, dans la civilisation occidentale, n'assure pas la satisfaction des instincts de vie. En

⁷⁵ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁷⁸ La dimension esthétique, pour une critique de l'esthétique marxiste, Paris, Éditions du Seuil, 1979, Pp. 79-80.

effet, l'unidimensionalité de la société réduit la distance entre l'art et la réalité, le réel et l'idéal, l'imaginaire et le possible. *"Au lieu d'être au service de l'appareil établi en embellissant ses affaires, l'art [devient] une technique qui aide à détruire ses affaires⁷⁹".* En ce sens, l'art est sanctionné par la transformation scientifico-technologique du monde. et il rejette la notion d'esthétique.

La culture bi-dimensionnelle affirme cette distance entre l'art et la réalité. Elle donne à l'art un contenu esthétique afin qu'elle puisse libérer le potentiel révolutionnaire du monde contemporain, ce contenu étant *"l'ensemble des qualités (harmonie, rythme, contraste) qui font d'une oeuvre un tout auto-suffisant, doté d'une structure et d'une ordonnance propre (le style). En vertu de ces qualités, l'oeuvre d'art transforme l'ordre qui préside à la réalité⁸⁰".* L'esthétique a pour fonction de transformer la réalité en illusion afin d'ouvrir un univers de possibilités concrètes de libération. Elle permet à l'art de renverser l'ordre établi. Dans cet ordre d'idée l'esthétique est essentielle à l'avènement d'une société libidineuse. Par elle, l'art exprime la vérité. Cependant, afin de véritablement établir une culture non-répressive, elle doit s'accompagner de la perception et de la sensibilité. Ces deux caractéristiques constituent la sphère esthétique-érotique.

La perception brise *"l'automatisme inconscient et factice, l'immédiateté jamais contestée, qui est en oeuvre dans toute pratique, y compris la pratique révolutionnaire [...] ⁸¹".* Elle permet à l'homme d'appréhender les choses

⁷⁹ *L'homme unidimensionnel...*, p. 263.

⁸⁰ *Contre révolution et révolte*, p. 108.

conservées par la mémoire, afin qu'il ne réponde plus aux règles établies mais plutôt à sa sensibilité. Une révolution dans la perception commande donc la sensibilité. L'apparition d'une nouvelle sensibilité constitue également un élément important à la désintégration de la culture répressive. Cette nouvelle sensibilité réfère à une nouvelle conscience, de nouveaux comportements et de nouveaux sentiments qui doivent être étrangers à la sphère des rapports capitalistes. Ils doivent favoriser le triomphe de la spontanéité, de la raison (pure) et de l'auto-détermination de l'individu.

"Cette sensibilité nouvelle qui proclame la préséance des pulsions de vie sur l'agressivité et le sentiment de culpabilité, pourrait faire de l'abolition de l'injustice et de la misère un besoin vital du modèle de vie⁸²".

La sensibilité peut se manifester *"par les fleurs lancées à la police [flower power], par le caractère à la fois érotique et belliqueux des chansons de protestation, par la sensualité des cheveux longs et des corps qui refusent à une propreté artificielle⁸³".* Ces manifestations sont en quelque sorte l'expression de la négation de la laideur et de la médiocrité quotidienne. Elles sont des éléments de révolte contre l'obscénité de la société.

Dans la société avancée l'obscénité est désignée par l'appareil verbal de l'ordre établi. Effectivement,

"il est obscène, de la part de cette société, de produire et d'étaler impudemment une quantité étouffante de

81 *Vers la libération...*, p. 78.

82 *Ibid.*, p. 50.

83 *Ibid.*, Pp. 72-73.

marchandises, alors que ses victimes se voient priver du plus strict nécessaire: ou de se gaver de nourriture, de bourrer de déchets ses boîtes à ordures, tandis que dans ses zones d'agression elle détruit ou empoisonne les rares denrées comestibles qui existent. La société d'abondance est obscène dans les discours, dans les sourires de ses politiciens et de ses orateurs, dans ses prières, dans son ignorance, dans la fausse sagesse des intellectuels qu'elle entretient [...]. [Aussi] le symbole de l'obscénité, ce n'est pas la femme nue qui exhibe son pubis, mais le général qui exhibe sa médaille qu'il a gagnée au Vietnam; ce n'est pas le rituel hippie, mais la déclaration dignitaire de l'Église selon laquelle la guerre est nécessaire à la paix [...]84".

Dans cette perspective la génération qui affirme la nudité comme valeur esthétique et érotique, ou ceux qui prennent en main leur propre vie pour s'identifier à une culture sans obscénité, constituent un mouvement d'opposition contre la société établie.

Plus encore, afin d'établir une société pacifiée il faut retracer l'histoire de l'esthétique. Ce cheminement est essentiel dans la mesure où il constitue la base sur laquelle s'édifie la nouvelle existence. Ainsi,

"en tant qu'objet du désir, le Beau relève du domaine des instincts primaires: Éros et Thanatos. Dans le mythe s'efface tout antagonisme entre le plaisir et la terreur. Il appartient à la beauté de contenir l'agression, d'arrêter et d'immobiliser l'agresseur, comme la beauté de Méduse pétrifie qui la contemple. Poséidon, le dieu aux cheveux d'azur, dormait avec elle dans une moelleuse prairie, sur un lit de fleurs

84 ibid., Pp. 22-23.

printanières". Méduse est mise à mort par Persée, et de son corps décapité s'élançe Pégase, le cheval ailé, symbole de l'inspiration poétique. Parenté du Beau, du Divin et du Poétique, mais parenté aussi du Beau et de la joie non sublimé: plus tard, la théorie esthétique classique, tout en insistant sur la fusion harmonieuse, dans le Beau, de la sensibilité, de l'imagination et de la raison, devait également souligner le caractère objectif (ontologique) du Beau, comme Forme dans laquelle se réalisent l'homme et la nature comme leur accomplissement⁸⁵".

Au lieu d'être médiatisés par des relations marchandes, les rapports humains peuvent être fondés, grâce à l'idée du Beau, sur ses formes de réalité jusqu'alors inconnus de l'imagination. Le Beau peut devenir l'idée d'une morale esthétique. Celle-ci réclame que l'on se débarrasse cependant des ordures matérielles qu'engendre l'esprit du capitalisme. Le Beau implique une rupture avec le langage de l'aliénation. Il fournit les éléments sémantiques d'une révolution de la vie quotidienne car, écrit Marcuse en citant Benjamin Péret:

"le poète ne peut plus être reconnu comme tel s'il ne s'oppose par un conformisme total au monde où il vit. Il se dresse contre tous, y compris les révolutionnaires qui, se plaçant sur le terrain de la seule politique, arbitrairement isolée par là de l'ensemble du mouvement culturel, préconisent la soumission de la culture à l'accomplissement de la révolution sociale⁸⁶".

⁸⁵ *Ibid.*, Pp. 55-56.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 67 dans Benjamin Péret, Le déshonneur des poètes, Paris, Éditions Pauvert, 1965, p. 65.

On voit l'importance qu'occupe l'épanouissement d'une nouvelle sensibilité dans la praxis ludique en tant que mode d'existence et d'auto-création de l'homme. Les éléments d'aspect ludique (imagination, mémoire, perception, beauté, art) constituent non seulement un substitut pour l'impuissance des forces potentielles de changement, mais également une nécessité quasi biologique pour établir un nouveau rapport entre la vie et les valeurs. La révolution passe nécessairement par la création de nouveaux besoins biologiques c'est-à-dire par la création de besoins vitaux tels les besoins de joie, de paix, de tranquillité, de bonheur gratuit, de beauté. Il ne s'agit plus de besoins répressifs et établis comme ceux qui supportent le système actuel de domination, mais il s'agit plutôt de besoins vitaux en tant que ces derniers rendent possible – comme force de production sociale – *"une transformation technique totale du monde vécu"*⁸⁷. Dans cette perspective, de nouvelles relations entre les hommes seront possibles.

À ces nouveaux besoins de paix et de beauté, et pour assurer davantage l'attitude ludique de la société, Marcuse s'adresse à la mythologie et recherche ce qui, dans le nouvel ordre, peut constituer réellement l'existence pacifiée.

C. La mythologie: révélation d'un ordre nouveau.

Au travers des mythes d'Orphée et de Narcisse et plus tard, en les dépassant, Marcuse trouve la révélation d'un nouvel ordre non-répressif,

⁸⁷ *La fin de l'utopie*, p. 14.

contraire à celui du rendement. Plus précisément, ces images mythiques ne sont pas demeurées dans l'imagination comme "*symbolisant l'attitude et les actes qui ont déterminé le destin de l'humanité*⁸⁸". À l'encontre de Prométhée, ce "*fourbe (l'archétype le plus répandu) qui se rebelle (dans la souffrance) contre les Dieux, celui qui crée la civilisation au prix de la douleur perpétuelle*⁸⁹", Orphée et Narcisse sont les symboles d'un principe de réalité tout à fait nouveau. Ils représentent une attitude érotique et ludique:

*"leur image est celle de la joie et de l'accomplissement; leur voix celle qui ne commande pas, mais qui chante; leur geste celui qui offre et qui reçoit, leur acte celui qui est la paix et met fin au labeur de la conquête; surmontant le temps, ils unissent l'homme à Dieu, l'homme à la nature*⁹⁰".

Dans la civilisation occidentale, le héros de la culture du travail, de la productivité et du progrès (Prométhée) est l'archétype de la répression, du principe de rendement. Prométhée symbolise l'effort constant pour maîtriser la vie, mais dans sa productivité, il apparaît comme une malédiction parce qu'il mêle progrès et labeur. En effet, de notar Brown:

"dans le monde de Prométhée, Pandore, le principe femelle, sexualité et plaisir apparaissent comme une malédiction; ils sont explosifs, destructeurs. Pourquoi les femmes sont-elles une telle malédiction ? La dénonciation de ce sexe sur laquelle la conclusion de la section (à propos de Prométhée dans Hésiode) se termine, met l'accent avant tout sur leur improductivité économique; elles sont d'inutiles frelons; un

88 *Eros et civilisation...*, p. 143.

89 *ibid.*

90 *ibid.*, p.144.

*supplément luxueux dans le budget d'un pauvre*⁹¹.

Au pôle opposé, Orphée et Narcisse réconcilient Éros et Thanatos pour libérer Éros des formes réprimées de l'homme et de la nature, et ils instaurent l'ordre de la satisfaction tout en absorbant la mort et en concevant un principe, celui de "Nirvâna" envisagé comme vie, paradis, beauté, calme, et volupté. Dans ce contexte, Orphée est le prototype du poète et du Dieu qui, par leur chant, pacifient l'homme et la nature. Narcisse est celui qui évoque la beauté, la contemplation, et qui, du même coup, unit le moi avec l'univers. Ces deux mythes favorisent ainsi un Éros plus complet, en accord avec les choses du monde objectif et ils constituent une protestation contre la productivité, aussi bien au niveau de l'économie que de la procréation sexuelle.

Si le monde orphique et narcissique dans la société industrielle avancée paraît presque irréel et irréaliste, son objectif n'est pourtant pas étranger à la réalité. Plutôt, il est utile. Il vise l'épanouissement de l'individu dans une société esthétique où sensibilité et jeu envahissent le domaine de la productivité.

Bien que le mythe de Prométhée ait un contenu différent de ceux d'Orphée et de Narcisse, ces deux mondes symbolisent des réalités, alors que Prométhée répond à une réalité répressive et non érotique, Orphée et Narcisse, en libérant des puissances *"qui sont réelles dans des choses animées et inanimées, dans la nature organique et inorganique"*⁹²,

⁹¹ *Ibid.*, citant Norman O. Brown, Hesiod's Theogony, New York, Éditions Liberal Arts Press, 1953, Pp. 18-19, et Hermes the Thief, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1947, Pp. 23 et ss.

⁹² *Ibid.*, p. 147.

répondent à une réalité esthétique non sur-répressive. Ces choses animées et inanimées peuvent être représentées – par exemple – aussi bien par des arbres et des animaux que par le printemps et la forêt. Ces puissances possèdent un but bien à elles: *"n'être que ce qu'ils sont, être là, exister [...]. Les choses de la nature deviennent libres d'être ce qu'elles sont"*⁹³.

L'attitude érotique devant la réalité, le désir de l'homme de s'unir avec le monde objectif sont étroitement associés à la création d'une nouvelle relation libidineuse avec l'univers. Le monde, régi par un principe de réalité lié au principe de plaisir, peut constituer un ordre sans répression. Ainsi, les modèles culturels d'Orphée et de Narcisse définissent un monde dans lequel paix, beauté, contemplation, sensibilité, et réceptivité s'unissent afin de créer une attitude érotique devant l'existence. Mais, en plus de ces modèles, Marcuse attire l'attention sur la théorie de "l'éternel retour" élaborée par Nietzsche⁹⁴. L'éternel retour, dans l'optique de ce dernier, est également une attitude érotique mais aussi une révolte contre le temps et la mort. Marcuse, reprenant Nietzsche, nous dit que l'existence humaine et le monde objectif sont des modes non plus soumis à la logique de la domination mais plutôt par le ludique d'Éros. Dans cette perspective, l'être de l'homme est un être plaisir. Il est être comme fin-en-soi⁹⁵. Si l'homme est un être fini, il est essentiel que son plaisir dure et que celui-ci soit éternel s'il ne veut pas s'anéantir lui-même. L'éternité doit devenir le repos dans la satisfaction intégrale de l'être. Ainsi, l'éternel retour ne doit pas s'opposer à une conception du temps qui, elle, porte

93 *Ibid.*

94 Voir à ce sujet la philosophie de Nietzsche, dans *Ibid.*, Pp. 109-114 et Pp. 200-203.

95 *Ibid.*, p. 111. Marcuse ajoute que l'être est un être *fini*.

l'homme à ajourner son plaisir et à réserver l'éternité de joie pour un autre monde. Il faut que Éros utilise la mémoire dans un effort pour vaincre le temps dans un monde dominé par le temps. Le principe de plaisir doit exiger l'éternité. De fait,

"en luttant pour l'éternité, Éros viole le tabou décisif qui n'admet le plaisir libidineux que comme une condition temporaire et contrôlée, et pas comme le principe de l'existence. Il est sûr que si l'alliance entre le temps et l'ordre établi se dissolvait, le malheur privé naturel ne soutiendrait plus l'organisation du malheur social⁹⁶".

À cette lutte contre le temps, doit également s'associer l'idée que la mort n'est plus la négativité finale du temps. Dans les sociétés occidentales, la mort a une affinité avec la domination. Elle est vue comme un signe de la défaite, comme l'absence de liberté. Elle représente une menace perpétuelle à la vie, une capitulation et une soumission.

Le conflit entre la mort et la vie se réduit plus on approche de l'état de satisfaction ou du principe de plaisir. En effet,

"si l'objectif fondamental de l'instinct n'est pas la cessation de la vie, mais celle de la douleur, [et si l'objectif de l'instinct est celui de] l'absence de tension [...] alors le principe de plaisir et le principe de Nirvâna convergent. En même temps, Éros, libéré de la sur-répression, serait renforcé et, ainsi renforcé, absorberait en quelque sorte l'objectif de l'instinct de mort⁹⁷".

⁹⁶ *ibid.*, p. 202.

⁹⁷ *ibid.*, p. 203.

Au fur et à mesure que la souffrance diminue, le principe de Nirvâna se réconcilie avec le principe de réalité. La mort cesse d'être un but instinctuel et elle devient un fait, voire une nécessité naturelle après une existence comblée, aussi peut-elle être considérée comme un signe de liberté. Elle peut aussi être rationnelle et indolore. Il ne faut toutefois pas s'y méprendre, la mort n'est pas le début de la liberté. Elle est considérée, certes, comme un signe de liberté tant et aussi longtemps qu'elle ne devient pas un instrument de répression, tant qu'elle ne soit pas une crainte, une menace perpétuelle ou un sacrifice suprême. La mort devient une forme de liberté lorsque l'homme sait que ce qu'il laisse derrière lui n'est pas menacé par la misère. En conclusion:

"les hommes peuvent mourir sans angoisse s'ils savent que ce qu'ils aiment est protégé de la misère et de l'abandon. Après une vie comblée, ils peuvent prendre sur eux de mourir, au moment de leur choix. Mais même l'avènement ultime de la liberté ne peut racheter ceux qui sont morts dans la douleur. C'est leur souvenir et la culpabilité de l'humanité contre ses victimes qui assombrit la perspective d'une civilisation sans répression⁹⁸".

D. L'existence pacifiée: la liberté en soi.

Dans ce qui précède, nous avons tenté de souligner que la construction d'une société libre suppose de nouveaux rapports entre les hommes, de nouveaux besoins, et cela par une rupture avec les valeurs véhiculées dans les

⁹⁸ ibid., p. 204.

sociétés d'exploitation. Ce cheminement étant lui-même, en quelque sorte, le processus de pacification vers un nouvel ordre non répressif, le modèle de civilisation libidineuse (esthétique-érotique) que développe Marcuse, apparaît comme une condition préalable à l'existence pacifiée. La pacification de l'existence c'est le cheminement vers un ordre non répressif, l'existence pacifiée étant la société non répressive atteinte.

La condition première de la pacification est de "*développer et d'utiliser toutes les ressources disponibles pour satisfaire d'une façon générale les besoins vitaux[...] 99*". Ce changement qualitatif présuppose un refus des règles du jeu, un refus de l'homme de soumettre sa raison à des manifestations grossières. Il faut que l'homme puisse se soumettre à une raison réconciliée avec la sensibilité, le Beau, le calme, la tendresse, l'intelligence. Il faut qu'il se réconcilie avec le Logos de la satisfaction.

Le modèle de l'existence pacifiée se définit comme une nouvelle forme du principe de réalité, une forme qui va au-delà même du principe de rendement. L'existence pacifiée c'est en quelque sorte la manifestation ultime de la satisfaction intégrale des besoins. Dans ce sens, la libération – qui était considérée auparavant (dans les sociétés d'exploitation) comme un moyen de se libérer d'une oppression – n'a plus sa place dans l'existence non répressive puisque la liberté est l'objet propre de l'existence.

Dans cette perspective, on pourrait dire que l'étroit rapport entre la liberté et l'existence pacifiée rend la libération inutile. Non pas que la liberté

⁹⁹ *L'homme unidimensionnel...*, p. 275.

n'existe plus, mais, parce que la matérialisation de la liberté et le libre développement de la satisfaction des besoins sont arrivés à terme, il n'y a plus lieu de parler de liberté, puisqu'elle est efficiente. Il n'est plus nécessaire de se libérer d'une oppression puisque celle-ci *n'est plus*. La liberté peut se vivre à tout moment. Elle est vécue comme un état, non plus comme un acte. L'existence pacifiée (qui en soi peut représenter l'aboutissement du processus de pacification) est elle-même liberté. Elle l'est d'autant plus que la liberté peut désormais se manifester au travers même de la productivité tant et aussi longtemps que le développement de la technologie se dirige vers des fins techniques et que sa machinerie productive soit construite en vue du libre jeu des facultés. L'existence est liberté tant que "*le libre jeu de la pensée et de l'imagination assume sa fonction rationnelle et directrice [...]100*".

L'ordre non répressif, la civilisation libidineuse sont les modes d'existence auxquels rêve Marcuse. Ils demeurent les seuls modes capables d'une révolution authentique. Si Marcuse pose le principe d'une civilisation nouvelle, c'est en partie parce que la répression des sociétés industrielles avancées a rétréci l'instinct au point qu'il s'est vu projeter en dehors de lui-même par une consommation qui ne peut même pas le combler ¹⁰¹. Plus encore, parce que la liberté n'a pas sa place dans une société où la répression maintient l'équilibre entre les mécanismes d'intégration et les forces potentielles de changement.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹⁰¹ André Vachet, *Marcuse: la révolution radicale...*, p. 202.

CONCLUSION

Quelques années après l'intervention des troupes américaines au Vietnam, Herbert Marcuse écrivait dans Philosophie et Révolution:

"conduire l'existence à la vérité, c'est changer réellement l'existence dans la concrétude, et non pas seulement changer [en surface] ses formes et ses structures effectives [...]; c'est changer la manière d'exister elle-même qui est à la base de toutes ses formes¹".

Cet extrait comporte deux éléments complémentaires et opposés et, à notre avis, essentiels à la compréhension de la société industrielle avancée. D'une part, il illustre l'impasse dramatique dans laquelle l'homme contemporain se trouve acculé, d'autre part, il annonce les conditions nécessaires à l'institution d'une civilisation libre.

Nous nous sommes restreint à exposer, dans ce travail, ces deux propositions. Elles constituent les fondements de l'oeuvre de Marcuse en ce qui concerne l'idée de liberté. La première proposition cherche à montrer les mécanismes qui ont sapé les assises de la liberté. La seconde tente de dépasser la réalité présente en prescrivant ce qui devrait être.

¹ *Philosophie et Révolution...*, p. 150.

En lisant Marcuse, on peut hésiter à le suivre dans son refus du conformisme et dans son pari pour la Révolution totale, mais du même coup, on ne peut rester indifférent à sa critique et aux conclusions qu'elle ouvre. Il a le mérite *"indiscutable de rassembler des éléments critiques épars pour justifier une des condamnations les plus radicales de l'organisation sociale"*².

La plus grande leçon à tirer de ses analyses, est peut-être la prise de conscience de "ce qui devrait être", et non pas de "ce qui est", car "ce qui est" représente une constante lutte pour la conquête de la liberté, ou tout au moins son apprentissage continu. La liberté, pourtant, qui se veut toujours à la recherche d'elle-même finit par se perdre et en se perdant, elle devient autre chose que ce qu'elle est originellement: elle se déguise.

La contribution de Marcuse réside en partie, croyons-nous, dans sa tentative d'élucider cette notion de liberté déguisée. Selon lui, la liberté, dans la société industrielle avancée, se présente autrement que ce qu'elle devrait être. En effet, elle n'est pas une valeur essentielle de l'être humain, elle est un instrument du progrès. Sous la loi du principe de rendement, elle est un besoin de libération.

Cette constatation trouve sa pleine signification lorsque Marcuse discerne, dans la structure sociale, les contradictions motrices, les antagonismes porteurs de changement. En mettant l'accent sur l'état de la société industrielle avancée, il le met, à la fois, sur celui de la liberté et, en montrant comment fonctionnent les mécanismes d'intégration, dans tous les

² André Vachet, *Marcuse: la révolution radicale...*, p. 205.

domaines (socio-politique, économique, psychologique), il en fait ressortir les conséquences, entre autres, l'unidimensionalité du système. La société n'est plus celle que décrivait Marx, mais correspond à un univers clos, sans issue, dans laquelle liberté n'est plus qu'illusion.

Dans son cheminement qui l'amène à critiquer sévèrement la société capitaliste avancée, Marcuse retrace en quelque sorte l'histoire de la liberté, son origine, les formes qu'elle a prises au travers des époques, ses modifications, et enfin ce qu'elle est devenue. Ce faisant, il découvre une liberté "malheureuse", une liberté répressive. À aucun moment, il ne recule devant "l'obscénité" de la société qui se révèle dans toute sa nudité. Il s'empresse plutôt de la dénoncer, afin de nous rappeler que le prix à payer pour une liberté réelle risque d'être cher si l'individu ne s'engage pas dès maintenant à l'amélioration de la condition humaine et en ce sens, son oeuvre se veut elle-même un exercice pour la réalisation de la liberté.

Nous l'avons signalé, l'oeuvre marcusienne, principalement influencée par Hegel, Marx, et Freud, tente de concilier et de dépasser les analyses de ces derniers en les réunissant dans un même système. Cette tentative lui permet de rendre compte des ambiguïtés de la société industrielle avancée et de son orientation future et ces ambiguïtés sont intimement reliées à l'aliénation et l'objectivation que subit l'individu à l'intérieur du système.

Tout en restant fidèle à de nombreux aspects de leur pensée, Marcuse se démarque quand même de ces prédécesseurs. Chez Hegel, le processus d'humanisation se réalisant par le travail, est d'abord une opération du savoir, de la conscience, à l'égard du monde objectif. L'homme revient à lui-même et

devient "lui-même" par les opérations de sa conscience. Le travail est un processus d'objectivation dans lequel les objets sont appropriés par le sujet. Dans ce processus s'exerce deux mouvements: une aliénation (perte de la réalité humaine) et du même coup un dépassement de cette aliénation (la réalisation de soi). L'homme éprouve l'aliénation de sa conscience parce que les choses se révèlent à lui comme "autres" et finissent par le dominer. Il s'y perd ainsi en elles. Du même coup, par la réalisation de la raison, il sort de lui-même pour devenir son "être autre" et surmonter cette aliénation. Les notions d'aliénation et d'objectivation chez Hegel, sont développées en fonction de l'ordre existant et par ce fait même ne demeurent que des catégories de l'esprit. Les deux mouvements de ce processus demeurent toujours une opération de l'esprit et ne sont pas transposés dans la réalité existante. Il faut ramener la théorie de Hegel au monde objectif.

Chez Marx, à l'égard du monde objectif, l'ouvrier perd sa réalité mais ne la récupère pas; il reste étranger par rapport aux objets qu'il a créés et ne se les approprie pas. Il devient "autre que soi" mais sans jamais "revenir à soi". Le mode d'objectivation (étant celui du travail aliéné) place l'individu dans un état d'expropriation de telle sorte que l'être même de l'homme, son essence, devient tout entier réifié. Par rapport à son travail, l'ouvrier se transforme en une marchandise négociable, participant ainsi à une activité étrangère sur laquelle il n'a plus d'emprise. Cette situation est caractérisée par l'exploitation des classes laborieuses par des classes possédant les moyens de production, et une prolétarianisation croissante des classes opprimées, cause nécessaire d'une révolution.

L'analyse de Marx ne peut pas s'appliquer entièrement à la situation des sociétés industrielles avancées. Plutôt que d'être victime d'une paupérisation croissante, les classes opprimées sont, au contraire, en voie d'intégration et d'assimilation. Marx n'a pas prévu que les contradictions internes des sociétés capitalistes industrielles se transformeraient. En effet, dans ces sociétés, les classes sociales (prolétariat et bourgeoisie) s'unissent pour maintenir le système en place. Elles s'intègrent à la structure de consommation de telle sorte que la volonté de dépassement de l'ordre social dominant s'estompe par la masse des avantages qu'elle procure. Aussi, Marcuse souligne-t-il la possible disparition de la "négativité révolutionnaire", ce que Marx n'a pas prévu.

Par ailleurs, le temps consacré à la lutte contre la pénurie diminue au fur et à mesure que les forces productives se développent. Ce qui, proportionnellement, devrait permettre à l'individu d'augmenter son "temps libre" et ainsi développer librement ses potentialités. En effet, si le travail demeure emprisonné dans le processus de production aliénant, les heures libres, en dehors du travail, devraient normalement correspondre à un temps de liberté, mais il en est, semble-t-il autrement. La société industrielle a verrouillé le règne de la liberté précisément parce que c'est le "temps de loisir" qui est devenu un facteur essentiel à la reproduction du système. Ce temps de loisir, qu'il faut différencier du "temps libre" décrit chez Marx, se rattache à la société répressive puisque le temps libre est lié à la société libre.

Les contradictions entre les "possibilités" et "la réalité" débouchent alors sur une interrogation fondamentale quant à l'émergence d'un individu pouvant

se développer "en marge et au-delà" du processus aliénant du travail. Le sujet peut-il vraiment s'opposer à la réalité extérieure contraignante ? Existe-t-il une volonté de dépasser l'ordre social dominant ? Il semble, en tout cas pour le moment, que l'individu accepte l'aliénation (répression) comme propriété immanente au sujet, parce qu'elle est nécessaire à l'activité économique. et parce que, du même coup, cela lui permet de participer à la cohésion sociale moyennant des gratifications compensatrices.

Si Marcuse se démarque de Marx, sa position est analogue à celle de Freud. Pour ce dernier, la civilisation survit au prix d'une répression des instincts. L'assujettissement de la satisfaction instinctuelle assure le progrès de l'espèce humaine dans sa lutte contre la pénurie. C'est le prix à payer pour le développement d'une organisation sociale assurant l'accès plus grand aux biens essentiels. La civilisation est répressive et le "principe de réalité" imposé par la société contraint nécessairement le "principe de plaisir". Selon Marcuse, la répression des instincts n'est pas une nécessité intrinsèque à la civilisation. Elle correspond à un moment historique qu'est la lutte contre la pénurie et, dans un autre contexte socio-économique, elle pourrait disparaître. Elle pourrait s'effacer dans une société où les moyens technologiques modernes assureraient l'abondance et permettraient de développer librement ses instincts.

Cette société justement a atteint le stade d'une technologie hautement développée, mais elle ne modifie en rien la condition de l'homme. La pénurie étant dépassée, la société continue de limiter les moyens de subsistance tout en détournant l'activité sexuelle de ses membres vers le travail. L'individu

abandonne le plaisir que lui procure normalement ses instincts, pour se soumettre aux tâches abrutissantes qu'exige le travail. Celui-ci perpétue d'autant plus la répression que la perpétuation de la morale du rendement, principalement exercée par le système en tant que tel, produit une sur-répression.

Face à l'obscénité des sociétés occidentales avancées, Marcuse tente alors de reconstituer un modèle dans lequel l'individu serait libre et pourrait développer ses facultés humaines. Dans le chemin qui mène à la pacification de l'existence, il suggère une rupture avec la civilisation répressive pour la remplacer par une *"harmonie fondée sur l'attraction naturelle des êtres, ce goût du bonheur qui les pousse pacifiquement les uns vers les autres"*³. Son projet réside en cette détermination de *"relancer la dialectique historique par la résurrection d'une négativité permettant de faire ressurgir une possibilité révolutionnaire"*⁴. Dans cet ordre d'idée, le Grand Refus et la force de contestation des groupes révolutionnaires présentent une forme de libération mais ne demeurent qu'une solution passive, une solution de rechange, car ils ne permettent pas concrètement la réalisation de la subversion. Cette incapacité de réaliser une société libre est camouflée par le caractère subtilement répressif de la tolérance exercée par le discours idéologique clos. En effet, le système pratique une tolérance auprès des individus qui tentent de l'ébranler. La contestation est autorisée tant et aussi longtemps que celle-ci n'affecte pas l'ordre établi. Le système de tolérance met sur le même pied le vrai et le faux et neutralise les différences en ramenant ce qui est irréal à ce qui, selon lui, est juste. Il est alors possible, dans de telles

³ Jean-Marie Domenach, *<Le discours du bonheur>*, p. 57.

⁴ Jean Loubet del Bayle, *<Herbert Marcuse, prophète...>*, p.97.

conditions, de critiquer le système en autant qu'il ne change en rien sa structure.

Dans la nouvelle société, Marcuse insiste sur la satisfaction des besoins de l'homme par une praxis libre, comme l'affirmation et la réalisation de soi. Le travail ne doit plus être une activité parmi tant d'autres, mais un simple agir. À mesure que le travail change de statut, l'existence de l'homme revêt un caractère de plus en plus ludique où la technique devient un art, où la sensibilité devient spontanéité, créativité. La dimension esthétique implique la création de nouveaux besoins, différents des besoins de consommation mués par la société industrielle avancée, c'est-à-dire des besoins biologiques et vitaux tels la joie, la paix, le bonheur gratuit.

Aussi le recours aux mythes d'Orphée et de Narcisse se présente comme une transition essentielle dans la réalisation de la liberté. En associant Narcisse et Orphée et en les interprétant comme des *"symboles d'une attitude érotique non-répressive à l'égard de la réalité [Marcuse emprunte] l'image de Narcisse à la tradition mythologique [...] 5"*. Comme dans un mouvement en spirale, il retourne aux mythes et nous laisse entrevoir un rapport entre l'existence pacifiée et l'existence mythique initiale. En prescrivant "ce qui devrait être", il dépasse les limites de la réalité présente pour ramener l'individu dans un ordre où la liberté n'est plus une nécessité mais une activité quasi "naturelle". Inconsciemment peut-être, il redonne à l'homme la liberté que l'on connaissait au temps de la mythologie, c'est-à-dire une liberté déjà présente. Une liberté qui n'a pas à se libérer d'elle-même.

⁵ *Éros et civilisation...*, p. 149.

L'instauration d'une société pacifiée se présente comme la base même de la vérité de la liberté. Elle constitue le seul moyen d'atteindre à la rationalité scientifico-technologique et esthétique pour ainsi mettre fin à l'irrationalité de la modernité. Mais devant cette perspective, que nous reste-t-il à espérer? Devrons-nous faire marche arrière, revenir à l'état de nature afin que le principe de plaisir prenne préséance sur le principe de réalité?

C'est ici qu'apparaît, à notre avis, une première limite dans l'oeuvre. Dans l'effort de dépasser "*une théorie et une pratique de la Raison de plus en plus efficaces*"⁶, elle nous renvoie à un monde fondé sur le primat des valeurs biologiques et esthétiques qui, une fois atteint, n'a plus que le bonheur à combler. Cette transformation qualitative du mode de vie suscite une objection. On peut se demander si la nouvelle société ne va pas en contradiction avec la dialectique de l'histoire. Elle semble décrire une "fin de l'histoire", difficilement conciliable avec une philosophie dialectique du mouvement perpétuel et de la contestation permanente. Le mouvement perpétuel est précisément le fruit de contradictions sans cesse renouvelées, ce que Marcuse semble éclipser dans l'instauration de la société libre.

Par ailleurs, sa vision paraît ambiguë quant à la notion de contrainte dans la société pacifiée. En critiquant Freud, il soutient que la répression (en tant que contrainte) correspond à un moment historique (la pénurie), ce qui la rend nécessaire et justifiable. Dans un autre contexte, par exemple celui d'une civilisation technologique pacifiée, elle ne doit pas exister. Dans La fin de l'utopie, un commentateur s'objecte: "*il n'existe pas de sociétés complexes*

⁶ *L'homme unidimensionnel...*, p. 166.

*dont soient bannies la contrainte et l'autorité*⁷". Doit-il exister des contraintes justifiées pour assurer un développement harmonieux de l'homme et de la civilisation? Existe-t-il vraiment une société sans contraintes? Dans la société libre, Marcuse avance que, seules, les formes tyranniques et les contraintes injustifiées de répression doivent disparaître, mais non toute contrainte. Ceci met Marcuse en contradiction avec lui-même et on ne sait pas trop où se situe la frontière entre la "répression" et la "sur-répression".

Enfin, nous retrouvons dans son oeuvre, d'une part une civilisation malheureuse, celle qu'il faut à tout prix dépasser, d'autre part une société heureuse, celle qui promet une liberté réelle. À cet égard, on peut se demander si Marcuse n'aboutit pas à un dualisme, voire un réductionnisme, lorsqu'il oppose ces deux sociétés. La nouvelle société doit-elle être tout ce que la société établie n'est pas, comme structure de transition et de passage, ou la société actuelle peut-elle constituer elle-même une phase de transition? S'il insiste sur une rupture radicale entre "ce qui est et "ce qui devrait être", il semble alors que l'étape à franchir soit grande.

Les limites de la pensée de Marcuse résident, à notre avis, dans ces trois faiblesses. Elles portent la marque d'une société que nous pourrions presque qualifier de luxe, et il ne faut pas nier que Marcuse vit lui-même à l'intérieur de ce luxe. La société qu'il nous propose est directement liée à celle des civilisations occidentales. D'ailleurs, il n'analyse pas souvent, du moins rarement, les sociétés pour qui l'automation est encore à ce jour presque inimaginable. Encore faut-il rappeler, cependant, que toute son oeuvre s'oriente particulièrement vers les sociétés déjà fortement industrialisées. Ainsi

⁷ *La fin de l'utopie*, p. 100.

l'antithèse entre la vie malheureuse et la vie heureuse ne rend pas compte totalement des médiations. En fait, *"tout ce passe, chez Marcuse, comme s'il existait une nature bonne en elle-même et, de l'autre côté, des superstructures mystifiantes et oppressives"*⁸.

Les critiques de Marcuse sont nombreuses. Elles ne manquent pas d'ailleurs de disqualifier divers thèmes de sa pensée. Michel Ambacher, par exemple, prétend que *"Marcuse n'a fait sans doute que projeter son propre enfermement sur le monde qui l'entourait"*. Et en ce sens, pour Ambacher, son idéologie recouvre un *"drame personnel"*. Jean Loubet del Bayle, pour sa part, reproche l'aspect attendrissant et sentimental de sa pensée lorsqu'il avoue, dans La fin de l'utopie: *"je suis un romantique et un sentimental incorrigible"*¹⁰.

Si à la limite la pensée marcusienne se classe parmi celle des utopistes, il n'en reste pas moins qu'elle pénètre dans un monde enthousiasmant. Par là, elle nous aide à comprendre la société dans laquelle nous vivons. À l'encontre des critiques qui démasquent son idéologie, son origine juive lui permet de prendre du recul, de se distancer de la société allemande, pour lui conférer *"le détachement nécessaire à une connaissance objective et renouvelée du monde social"*¹¹. Et si dans *"sa recherche passionnée des conditions du bonheur [il a tendance] à transformer en fatalités des règles et des restrictions*

⁸ Ibid., p. 64.

⁹ Michel Ambacher, Marcuse et la civilisation américaine, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1969, Pp. 127-128.

¹⁰ Jean-Loubet del Bayle, <Herbert Marcuse, prophète...>, citant Marcuse, La fin de l'utopie, p.128.

¹¹ André Verguez, Marcuse..., p. 6.

*qui sont des traditions imposées par l'avidité de quelques-uns et la lâcheté du grand nombre*¹², son analyse de l'état de la liberté dans les sociétés industrielles avancées et des répressions qui sévissent chez les hommes (autant instinctuelles que sociales), demeure signifiante.

Il est juste que Marcuse tend à enfermer les forces de changement dans un univers hermétique et, par là, a de la difficulté à se dégager du discours idéologique. Cependant, il persiste à se faire *"avocat du diable afin de faire ressortir les virtualités qu'il sait appréhender, le rêve [doit devenir] la force de changer au lieu de rêver la condition humaine*¹³". Ainsi, lorsque le rêve aura permis de changer la condition humaine, alors, la liberté s'exercera et elle ne sera plus une propriété privée pas plus qu'un exercice de délivrance d'une oppression.

Finalement, le grand mérite de Marcuse, peut-être, est d'avoir tenté de réconcilier l'homme avec lui-même et avec la nature, d'établir la primauté de la qualité sur la quantité, de la beauté sur la production, et surtout de la liberté sur la répression. A-t-il réussi? C'est là une autre question, mais toujours est-il que le bonheur demeure pour lui un but à atteindre.

12 *Ibid.*, p. 69.

13 Alair J. Cohen, *Marcuse: le scénario ...*, p. 129.

BIBLIOGRAPHIE

1. L'OEUVRE DE MARCUSE ¹.

A.- Livres.

L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, Paris, Éditions de Minuit, <Arguments>, 1972.

Raison et Révolution: Hegel et la naissance de la théorie sociale, Paris, Éditions de Minuit, <Le sens commun>, 1968.

Éros et civilisation: contribution à Freud, Paris, Éditions de Minuit, <Arguments>, 1963.

L'homme unidimensionnel: essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée, Paris, Éditions de Minuit, <Arguments>, 1968.

Critique de la tolérance pure, (avec Barrington Moore, jr et Robert Paul Wolff), Paris, Éditions John Didier, 1969.

La fin de l'utopie, Paris, Éditions du Seuil, 1968.

Vers la libération: au-delà de l'homme unidimensionnel, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, <Médiations>, 1969.

¹ Cette bibliographie ne correspond pas à l'oeuvre complète de Marcuse. Seuls les ouvrages qui ont servis à notre travail retiennent ici l'attention.

Contre-Révolution et Révolte, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

La dimension esthétique, pour une critique de l'esthétique marxiste, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

B.- Recueils de textes

Philosophie et révolution, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, <Médiations>, 1967.

Pour une théorie critique de la société, Paris, Denoël/Gonthier, <Médiations>, 1971.

Culture et Société, Paris, Éditions de Minuit, <Le sens commun>, 1972.

C.- Articles

1. (1933) <Les fondements philosophiques du concept économique de travail>, **Culture et société**.
2. (1936) <Autorité et famille>, **Pour une théorie critique de la société**.
3. (1937) <Réflexion sur le caractère 'affirmatif' de la culture>, **Culture et société**.
4. (1963) <Le vieillissement de la psychanalyse>, **Culture et société**.
5. (1964) <L'éthique et la révolution>, **Culture et société**.
6. (1965) <Remarques à propos d'une redéfinition de la culture>, **Culture et société**.

7. (1966) <L'individu dans la Grande Société>, Pour une théorie critique de la société.
8. (1967) <Sur le concept de négation dans la dialectique>, Pour une théorie critique de la société.
9. (1968) <Réexamen du concept de révolution>, dans Diogène, n° 64, (oct.-déc), 1968, Pp. 21-32.
10. (1968) <Liberté et théorie des pulsions>, Culture et société.
11. (1968) <La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse>, Culture et société.
12. (1969) <La liberté et les impératifs de l'histoire>, dans La liberté et l'ordre social. Rencontres internationales de Genève, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1969, Pp. 129-143.

2. CRITIQUES, SOURCES SECONDES.

AMBACHER, Michel. Marcuse et la civilisation américaine, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1969.

CASSIRER, Ernest. <Mythes et Religion>, dans Essai sur l'homme, Chapitre 7, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

CLAVET, J.-C. <Le concept de liberté chez Herbert Marcuse>, dans Philosophiques, Vol. XIII, n° 2, (automne 1986).

COHEN, Alain. Marcuse: le scénario freudo-marxien, Paris, Éditions universitaires, 1974.

- DOMENACH, Jean-Marie. *<Le discours du bonheur>*, dans Le sauvage et l'ordinateur, Paris, Éditions du Seuil, <Points>, 1976, Pp. 47-73.
- GUSDORF, Georges. La signification humaine de la liberté, Paris, Éditions Payot, 1962.
- JARCZYK, G. Système et liberté dans la logique de Hegel, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.
- KEEN, Sam et John Raser. *<Un entretien avec Herbert Marcuse>*, dans Psychologie, N° 16, Mai 1971, Pp. 41-49.
- LOUBET DEL BAYLE, Jean. *<Herbert Marcuse, prophète du Grand Refus>*, dans Revue des deux mondes, janvier, 1970.
- LUTHER, Martin. La liberté du chrétien, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1969.
- MARX, Karl. Le Capital, Paris, Éditions Sociales, 1977.
- _____. Manuscrits de 1844, Paris, Éditions Sociales, 1962.
- NICOLAS, André. Herbert Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen, Paris, Éditions Seghers, 1970.
- PALMIER, J.-M. Herbert Marcuse et la nouvelle gauche, Paris, Éditions Pierre Belfond, 1973.
- POLIN, Raymond. La liberté de notre temps, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

VACHET, André. L'Idéologie libérale, Paris, Éditions Anthropos, 1970.

_____. Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme,
Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980.

VERGUEZ, André. Marcuse, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

YOLANT, Eric. Le jeu des affranchis: confrontation Marcuse-Moltmann,
Montréal, Éditions Fides, 1976.