



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.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

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

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.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, tests publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

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

L'UTOPIE CHEZ H. MARCUSE

Thèse soumise à l'École des Études
Supérieures et de la recherche de
l'Université d'Ottawa conformément aux
exigences du programme en science
politique

par

Hubert Laferrière



Hubert Laferrière, Ottawa, Canada, 1987.

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-46795-9



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

REMERCIEMENTS

Je tiens particulièrement à remercier mon directeur Monsieur André Vachet. Sans sa patience et sa disponibilité. (passablement éprouvées) cette thèse n'aurait pu être complétée.

Également, j'aimerais remercier certains membres du Département de science politique de l'Université d'Ottawa, qui, grâce à leur complicité, m'ont permis de travailler "sereinement" à cette thèse.

Enfin, Louise Déry a été sans l'ombre d'un doute celle qui, grâce à ses multiples conseils et inspirations, m'a permis d'accoucher de la thèse. La remercier est un euphémisme.

SIGLES

Les principaux ouvrages de Marcuse utilisés dans cette thèse sont cités avec les sigles suivants:

AC:	Actuels
CR:	Contre-révolution et révolte
CS:	Culture et société
DE:	Dimension esthétique
EC:	Eros et civilisation
FU:	Fin de l'utopie
HU:	L'homme unidimensionnel
NEG:	Negations
OH:	L'ontologie de Hegel
PR:	Philosophie et révolution
RR:	Raison et révolution
TCS:	Pour une théorie critique de la société
VL:	Vers la libération

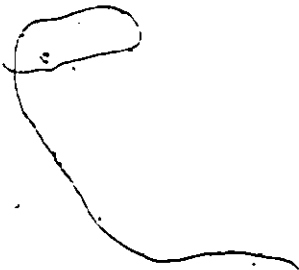


TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	p. 1
--------------------	------

CHAPITRE I VERS L'UTOPIE

1. Remarques préliminaires: la pensée de Marcuse, une volonté sans limites	p. 33
2. L'activité théorique comme prologue de l'utopie	p. 49
Scission et unité: comportement de l'être	p. 52
Le connaître de l'activité théorique: identité et tension	p. 57
L'existence comme support et objet de l'activité théorique concrète	p. 63
Les attributs de l'activité théorique dans l'existence	p. 67
L'activité théorique comme engagement concret dans l'existence	p. 70
3. L'unité de la théorie et, de la pratique: la <u>praxis</u>	p. 73
4. Le contenu de l'activité théorique: négation et utopie	p. 86
De l'authentique à l'utopique	p. 94

CHAPITRE II L'UTOPIE MARCUSIENNE

1. Pour une définition dialectique de l'utopie..	p. 105
La portée de la définition marcusienne de l'utopie	p. 109
Le poids de l'irréel dans la réalité	p. 113
La réalité de l'utopie: son impact réel	p. 119
L'activité ou la mobilité de l'être comme détermination objective de l'utopie	p. 129
La manifestation de la subjectivité dans l'utopie	p. 134
2. Les contenus marcusien de l'utopie	p. 144
Contrainte et liberté I: la raison	p. 144
Contrainte et liberté II: le bonheur	p. 152
3. L'utopie: vers une civilisation non répressive	p. 162
Le dépassement de la répression	p. 172

CONCLUSION	p. 186
------------------	--------

BIBLIOGRAPHIE	p. 197
---------------------	--------

L'art ne reproduit pas
le visible, il rend
visible.

Paul Klee

L'art est un grand
mensonge, mais ça reste
l'activité humaine
permettant le plus
d'approcher la vérité.

Pablo Picasso

Peindre non la chose,
mais l'effet qu'elle
produit.

Mallarmée

INTRODUCTION

Plusieurs liens unissent Marcuse à l'utopie. Lui-même l'évoque assez tôt dans son oeuvre pour en montrer les liens avec la théorie critique. Certains thèmes marcusiens s'apparentent aux thèmes particuliers de l'utopie: justice, bonheur, félicité, etc. Dans ses dernières oeuvres, il y fait des références explicites en soulignant que l'utopie est une voie, sinon la seule, pouvant nous amener dans le monde de l'existence pacifiée, c'est-à-dire, un monde où l'existence ne sera plus soumise à la sur-répression et à la domination, un monde où règnera la satisfaction harmonieuse des besoins. Enfin, Marcuse ne s'est jamais caché de son inclination pour l'utopie: "J'aimerais avoir un penchant pour l'Utopie pour la simple raison qu'aujourd'hui le concept d'Utopie est vide de sens (1)."

Malgré ses diverses évocations, peut-on (faut-il) considérer Marcuse comme un utopiste. Bien qu'il nous propose, ou plutôt nous fait entrevoir et espérer un "autre monde", il n'en demeure pas moins que Marcuse ne semble pas obéir à la définition classique de l'utopie. En effet, si l'utopie est, selon R.Ruyer "... la description d'un monde imaginaire dehors notre espace ou notre temps... (2)", il

devient alors difficile d'identifier la pensée marcusienne à l'utopie.

Ce qui le préoccupe, c'est l'analyse critique de nos sociétés et le mouvement de la réalité sociale; ses préoccupations se veulent concrètes et réelles et elles ne s'aventurent pas dans le terrain de l'élaboration d'une Cité idéale. Pour Marcuse, la critique de nos sociétés doit être celle qui conduit vers l'émancipation du genre humain; aussi s'intéresse-t-il aux tendances qui se dessinent dans nos sociétés et qui semblent être porteuses d'un destin plus prometteur. Ce qui constitue le terme de la critique marcusienne n'est pas à proprement parler l'établissement d'une Cité idéale, mais plutôt la reconnaissance de ce qui concourt au mouvement de notre civilisation. Et ce n'est qu'à partir de là que Marcuse émet quelques hypothèses et qu'il entrevoit un monde où domine le principe de plaisir. Cependant il ne se hasarde pratiquement jamais à décrire ce que serait une telle société. Tout au plus, il évoque un socialisme renouvelé en des termes de possibilités.

Néanmoins, ces possibilités associées à l'espoir de l'établissement d'une existence pacifiée constituent un projet se rapprochant de l'utopie. De plus, Marcuse y affirme la fin de l'utopie, c'est-à-dire qu'avec la réalisation de ce type de civilisation s'exprime l'achèvement

et le dépassement de l'utopie. Or, ne prend-il pas par un curieux retournement des choses le même chemin que l'utopie, c'est-à-dire n'est-il pas utopique de mettre fin à l'utopie? Et dans cette perspective, l'image harmonieuse des besoins qui sous-tend une civilisation de l'existence pacifiée ne s'apparente-t-elle pas au rêve d'un monde imaginaire qui caractérise les utopies?

Nous nous heurtons ici à deux ordres de difficultés: le premier concerne le statut de la critique et du projet marcusien et le deuxième touche au statut même de l'utopie. Il devient cependant difficile de séparer adéquatement les deux car ces deux ordres s'interpénètrent. D'un côté, si l'utopie peut apparaître comme une notion claire pour certains, elle peut conduire à de nombreuses méprises quant à l'orientation de la pensée de Marcuse (3). De l'autre, si la critique marcusienne, sa contestation de l'ordre établi, débouche sur l'utopie, cela peut engendrer un statut particulier de l'utopie et en conséquence l'utopie peut prendre un sens qui peut s'éloigner de son sens commun. En fait si nous voulons d'emblée reconnaître que sa pensée est utopique, ou encore établir une identité entre sa pensée et l'utopie, il convient avant tout d'établir les paramètres permettant de poser cette identité. Autrement dit, quel est

le statut de l'utopie selon les catégories marcusiennes ou encore qu'elle est la place de l'utopie dans sa pensée qui se veut être une critique de nos sociétés contemporaines et qui réclame la fin de l'utopie. Dans quel ordre de vérité apparaît l'utopie et dans quel contexte l'utopie se présente-t-elle?

La critique et le projet marcusiens

Que l'on reconnaisse valables ou non les concepts et la méthode de Marcuse, le mérite de sa pensée est de se situer sans cesse dans l'entrecroisement d'une double perspective: celle de l'analyse des formes modernes de la domination et celle de l'aliénation culturelle.

La société industrielle avancée réalise en elle la symbiose entre la domination et l'aliénation culturelle. L'administration qui caractérise cette société n'est pas une forme quelconque de tyrannie ou de despotisme. Au contraire, elle prend appui dans des sociétés qui se veulent démocratiques: ainsi l'administration et l'organisation se présentent sous le visage de la raison. Or, dans cet univers, les sociétés qui prétendent oeuvrer pour le bien du genre humain se révèlent être capables de conduire

l'aliénation à son point le plus extrême. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les démocraties ont produit des sociétés unidimensionnelles, limitant le libre épanouissement des hommes malgré les possibilités qu'elles engendrent.

Pour Marcuse, le stade de l'organisation sociale qui prévaut empêche toute possibilité de contestation: la contestation elle-même est assimilée, désamorcée, transformée en objet de consommation. La science et le langage commun se fonctionnalisent et ne permettent plus de désigner adéquatement la voie de la liberté. Les autres dimensions de la pensée et de la vie sont repoussées vers un horizon délimité et réduit par la technique qui organise la société. Et le plus frappant, c'est que l'organisation technique et scientifique se consolide par les humains eux-mêmes sous la forme d'un sentiment de culpabilité: le principe de rendement accentue et renforce le principe de réalité en empêchant de donner libre cours à l'instinct, si bien que le refoulement n'est désigné que comme l'unique voie de civilisation. Le corps, devenu simplement instrument de production, perd sa dimension et sa capacité érotique. Dans cette société où le niveau de vie s'élève, et donc où la pénurie fait moins souffrir l'homme, les contraintes envahissent toutes les dimensions de la vie dont le travail et le loisir. L'homme est dépossédé d'un ensemble de capacités qui pourraient lui

profiter et perd ainsi son initiative, sa création et la finalité de ses activités. La société unidimensionnelle n'a opéré, selon Marcuse, qu'un changement quantitatif des choses sans avoir qualitativement rien transformé. Eros, source de possibilités et de rêves, est cantonné dans un monde d'images et d'illusions; il est en fait mortellement atteint.

Ce que Marcuse remet en question ce n'est pas simplement le rapport de la liberté à l'organisation sociale mais plutôt et précisément la rationalité qui sous-tend nos sociétés et qui en fait produit l'unidimensionnalité. Cette rationalité est irrationnelle, ou plutôt tronquée: elle a institué une formidable négation de la liberté tout en se réclamant d'elle et même en accordant des libertés partielles.

Malgré cette situation, recèlent un ensemble de dispositions et de potentialités qui se présentent comme la négation de cet ordre. Marcuse identifie ces éléments par la critique qu'il adresse à nos sociétés et à ce qui les constitue; la critique de l'organisation économique, sociale et politique est aussi critique de la culture: la critique de l'organisation prend son sens dans la critique de la culture que notre civilisation occidentale a élaborée et dont l'essence est domination. S'il convient de reconnaître que

la domination du monde et de la nature passe par la technique, qui devient en même temps domination de l'homme, Marcuse y retrouve des éléments qui contestent cette apparente pérennité de l'ordre social caractérisant nos sociétés.

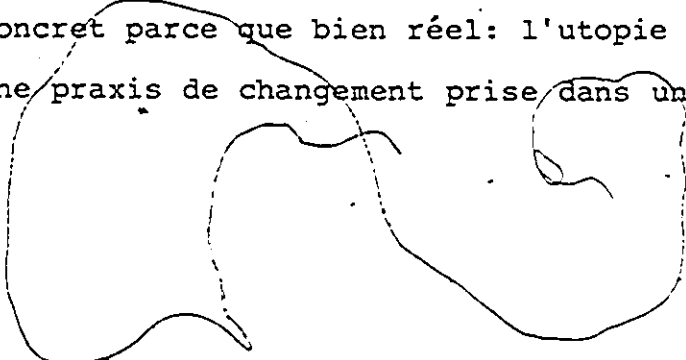
C'est justement celà qui lui permet d'explorer une voie qui exprime le dépassement de l'horizon contingent et limité de nos sociétés. La voie peut se transformer en une praxis, même si elle a la forme d'un grand rêve; elle ouvre une dimension nouvelle dans le réel: la civilisation non répressive où pourrait s'épanouir une vie pacifiée, le règne d'Eros par delà l'impérialisme de la raison technicienne.

La nature du projet marcusien

Par l'évocation d'une civilisation non répressive, Marcuse voit le passage possible à un autre type de société, à un autre type de relations humaines. Par l'évocation de la fin de l'utopie, il veut montrer que le passage est pensable et réalisable (réalisable parce que pensable). Comme il l'a souligné lui-même dans La fin de l'Utopie, les forces matérielles et intellectuelles présentes peuvent contribuer à réaliser une société libre (4). Donc le rêve ne se présente

plus hors de l'histoire et l'utopie pourrait effectivement s'accomplir.

Le passage pourrait s'effectuer par la mutation de la technique et par la mise en jeu de l'automation de la production. Par là, se trouverait sapée la domination entraînant dans son sillon l'abolition du labeur ou celle de l'aliénation du travail physique. La suppression de ces contraintes déboucherait sur le jeu et inviterait librement les possibilités d'une existence humaine épanouie sur les bases de possibilités correspondantes aux forces de production (5). Ce qui implique la modification radicale du besoin et surtout l'apparition de nouveaux besoins, la négation de ceux établis ici et maintenant. Besoins de paix, de tranquillité et de bonheur, une nouvelle solidarité qui introduisent à la dimension esthétique-érotique, à la transformation "biologique". Mais s'arrête là la description du projet; Marcuse ne donne aucune prescription sauf celles s'associant à la contestation, au Grand Refus, qui peuvent conduire à la transformation radicale. Le rêve utopique est cependant concret parce que bien réel: l'utopie donnerait ici un sens à une praxis de changement prise dans un monde fermé et clos.



Toutefois, la question est essentielle, demeurent les termes dans lesquels reposent le projet marcusien. Il faut se demander si le projet est celui d'une simple illusion, d'un rêve à bon marché n'exprimant qu'une fuite hors de la réalité et du temps, ou s'il est un rêve qui s'ouvre à la vie réelle, à une vie plus réelle parce qu'il donne un sens à l'histoire. Donc s'agit-il d'une utopie abstraite, d'un rêve court qui ne parvient pas à mettre à jour ses propres sécrétions, qui n'arrive pas à décoller, ou s'agit-il d'une utopie concrète, d'un rêve qui abolit tout obstacle et toute limite et où, par avance, l'être humain se donne comme maître d'une histoire qu'il est capable de faire puisqu'il est capable de l'imaginer? La réponse n'est pas évidente et avant de la trouver, ou encore avant de poser les paramètres de l'utopie marcusienne, il devient nécessaire de cerner ce que représente l'utopie en tant que concept.

Le problème de l'utopie

D'emblée, la notion est ambiguë; elle a un sens difficilement saisissable à cause du caractère multiforme du phénomène et de la polysémie du terme. En parlant des difficultés sémantiques inhérentes à l'utopie, A. Cioranescu

a cette réflexion: "Lorsqu'un mot fait fortune, il finit par éclater (6)." Et c'est bien là, tout le problème de l'utopie: à la fois populaire et dénigrée, l'utopie sert bien souvent de qualificatif fourre-tout qui n'a rien à voir avec son sens originel.

Si les historiens, les philosophes et les sociologues s'accordent facilement sur l'existence des phénomènes utopiques, et peuvent à ce titre nous fournir une impressionnante typologie, les choses se compliquent singulièrement en ce qui a trait au sens du terme. Avec le temps, l'utopie s'est parée de multiples sens; sa perception fut délimitée en fonction des différentes situations sociales et politiques. D'ailleurs, l'étude des utopies est aussi productrice de sens (7).

Si l'on essaie de s'en tenir au sens générique du terme, le contenu sémantique de l'utopie s'étend et se diversifie jusqu'au point d'en perdre sa précision qui, dans le langage populaire, s'associe aux rêves et aux chimères. Avec le XVIII^e siècle, par exemple, siècle classique de l'utopie, cette dernière triomphe comme genre et mode. A cette époque, l'utopie renferme les images suivantes: valorisation de la connaissance et de la raison, connaissance intellectuelle infaillible, engouement pour la science, dédain de la

tradition, recherche du bonheur et de recettes pouvant l'assurer, croyance en l'universalité de la nature et de la Raison, "... tout cela, souligne R. Ruyer, décrit le XVIII^e siècle, autant que l'utopie (8)." Autrement dit, la distinction entre utopie et discours critique de cette époque est ténue; ce n'est qu'a posteriori que l'on peut opérer une distinction, encore faut-il le faire proprement.

Avec le siècle suivant, de nouvelles idées et modes réduisent la portée de l'utopie et la modifient. Le caractère de nouveauté conféré à l'utopie au siècle précédent s'estompe; son contenu fait plus appel à des aspirations s'inspirant de l'époque médiévale, qui annonçaient une nouvelle unité religieuse. On assiste au début du XIX^e à une baisse de popularité de l'utopie, perdant jusqu'à ses lettres de noblesse. Ce n'est qu'avec la critique des socialistes que l'utopie reprend du poil de la bête. Les questions économiques se prêtant moins aux solutions mystiques, les utopies socialistes, tout en y dessinant un ordre naturel éternel, proposent des réformes de la propriété privée et de l'organisation de la production afin de permettre l'amélioration des conditions d'existence des classes les plus pauvres. Des utopistes tels que Owen, Fourier, Cabet, croyaient détenir la formule pouvant régler

tous les problèmes sociaux par la voie d'une solution naturelle.

Bref, on pourrait poursuivre indéfiniment la description des utopies: l'Atlantide platonicienne, les aspirations judéo-chrétiennes médiévales, l'Utopia de Thomas Moore, la Cité du Soleil de Campanella, l'an 2440 de Mercier, les utopies de Wells, etc. Ces phénomènes ont leur propre domaine de valeurs qui rendent ardue la définition type et exemplaire, de l'utopie (9). Et si on voulait le faire, on se heurterait à une difficulté d'un autre ordre: la charge fortement valorisée et valorisante de l'utopie qui en fait difficilement un concept neutre;

Combien est-il rare, explique B. Baczko, de trouver un auteur qui définisse son oeuvre comme utopiste et partant, se dire lui-même utopiste. Le plus souvent ce sont les autres qui l'appelant utopiste le désignent comme un rêveur, un faiseur de chimères (10).

Et même en voulant écarter cette charge axiomatique pour s'en tenir à un niveau le plus purement conceptuel, l'utopie ne se laisse pas encore facilement apprivoiser. Dès l'apparition et la consécration du terme par Thomas Moore vers 1516 (De optimae reepublicae statu dique nora insula Utopia), à noter que le phénomène utopique a précédé sa propre

lexie), l'ambiguïté première et fondamentale de son sens se trouve posée: s'agit-il selon l'étymologie proposée par Moore d'"eu-topos", la Région du Bonheur, ou d'"ou-topos", la Région qui n'existe nulle part? (Moore lui-même s'est amusé à maintenir cette ambiguïté sémantique) (11). Et encore, ne faut-il pas se demander si l'utopie ne contient pas les deux?

Pour J. Servier, il n'y a cependant pas à hésiter: il s'agit bien d'"ou-topos", d'"utopia" dont la racine latine "Nusquama" signifie "pays de nulle part". Il ne peut s'agir pour Servier de Perfection ou encore de Perfection liée au Bonheur car T. Moore, "... jugeant bien improbable l'existence d'un État, selon lui, si parfait (12)." Et c'est là que toute la subtilité sémantique du terme produit son effet et, qu'au fond fait appel à l'"ou-topos": le "Nulle part" n'est possible comme sens qu'en fonction de ce qui est mis dans l'utopie. En clair, c'est que la perfection, le bonheur et la cité idéale sont impossibles ici et maintenant. Le caractère du nulle part, de l'impossible, est produit par les représentations sises au coeur des récits utopiques; si ces représentations n'ont aucun lieu et aucun temps, elles affirment et amplifient la présence de l'absence de la perfection. On peut donc repérer une intention sous-jacente aux récits utopiques, un but précis:

Les projets, les récits détaillés des sociétés idéales sont porteurs d'une intension (sic) manifeste ou à peine dissimulée qui vise justement chez le lecteur une certaine attitude. Cette intention provocante est un élément constitutif de la démarche utopique et de la structure du texte. L'utopiste est souvent un visionnaire dans le sens étymologique du mot -il voit sa Cité nouvelle. Ainsi l'utopiste demande-t-il que le lecteur cherche des correspondances et des oppositions entre la Cité rêvée et la société actuelle, qu'il les envisage comme deux projets de société et qu'il les compare (13).

Les utopies figurent des sociétés transparentes; le tout est entièrement perceptible dans chacune de ses parties.

Cela implique que l'utopie propose une représentation globale, une idée-image d'une société autre, opposée à la réalité existante. "Autrement dit, précise Baczko, il n'est pas d'utopie sans une représentation totalisante et disruptive de l'altérité sociale (14)." Cet aspect fondamental de l'utopie commande des attitudes critiques face aux réalités sociales: "La démarche utopique prend son point de départ dans le sentiment, sinon dans la conscience claire d'une rupture entre le devoir-être, l'idéal et la réalité sociale (15)." L'utopie se veut être une critique de la société: "L'utopiste s'irrite devant les sottises du monde réel, devant l'arbitraire de la réalité (16)." L'exercice utopique crée une distance nécessaire entre l'homme libre et la tyrannie du présent: "Un peuple libre, dit Ruyer, est un peuple qui peut encore imaginer autre chose que ce qui est

(17)." Aussi, le contenu de l'utopie a une importance: dans le jeu de sa perception, il provoque la réaction; mais il ne devient que secondaire, ne servant de prétexte ou de provocation à une production d'images d'une société autre. Le produit imaginaire de l'utopie se soumet à la raison. Cette dernière évalue et vérifie l'idéal accentué par l'imagination et compare ce dernier avec la réalité. Fondamentalement, les images de l'utopie servent d'étalon de comparaison et de critique. On ne peut donc, si l'on veut vraiment saisir ce qu'est l'utopie, s'attacher exclusivement à ses matériaux ou encore aux divers contenus qu'elle nous livre. L'espace utopique se construit à partir des matériaux de son époque, mais ils sont transcendés par la possibilité de réalisation des projections qu'elle contient, comme le constate B. Goodwin:

The nature of utopian thinking has changed as realizable. Enlightenment utopians, such as Molby and Morelly, created utopias which were little more than ideal codes of law, imbued with a spirit of unreality and abstract idealism, and primarily intended to be didactic, like most such enterprise since More's Utopia. But the French Revolution suggested to some that the course of history could be diverted, and utopia (of a sort) could be implemented - in other words that abstract ideals could be incarnated in society by deliberated human action. This discovery helps to account for the increased optimism and activism of the nineteenth century utopia (18).

L'utopie n'est donc pas isolée du monde. Elle est partie prenante de l'histoire en ce sens qu'elle s'en trouve l'héritière, différentes époques ayant inspiré diverses utopies. En fait, on peut y déceler toute une dimension propre à la conscience et à son activité: d'un côté, une critique de l'immédiat, de l'actuel, éprouvé comme intolérable; de l'autre, une projection de désirs et d'idées dans un continuum qui dépasse l'immédiat. On peut donc voir que l'utopie peut s'envisager comme un fait de conscience qui se distancie vis-à-vis de l'immédiat.

Dans ce fait de conscience, deux aspects parfaitement contrastés dessinent le mouvement interne propre à l'utopie, mouvement qui constitue pour J. Roy le paradigme du genre utopique: il y a un "rythme d'arrachement et de projection" (19). Et J. Roy souligne que ce rythme répond à des périodes qui favorisent l'éclosion et l'apparition des utopies:

Le fait est significatif; l'épicentre de la plus grande densité d'émissions utopiques procède régulièrement de périodes de crises et des groupes traqués dans l'histoire. Dans le sentiment de détresse qui étreint les hommes de ce temps éclaté, la hiérarchie organisatrice de l'ordre social, l'imagination utopique avance aussitôt un autre monde, une alternative, une nouvelle échelle sacralisée de préférences du groupe, c'est-à-dire selon l'étymologie du mot une nouvelle hiérarchie (20).

Dans ce sens l'utopie ne répond pas unilatéralement à des désirs et besoins désincarnés; au contraire elle se conçoit à partir de besoins qui ont pris forme dans la réalité. L'utopie procède d'un sentiment d'avoir à répondre à une tâche urgente:

L'ordre actuel, explique Baczko, ne se présente plus alors comme la réalité ultime, définitive, mais comme la contrepartie d'autres imaginables. Même si l'activité imageante n'est pratiquée comme un jeu, il en résulte des conséquences pour la manière de vivre le présent et d'attendre le lendemain (21).

L'utopie, dans ce contexte, s'associe donc à une réaction face à l'insoutenable, l'intolérable, pourtant confirmé dans un ordre régnant et dominant. Les formes possibles de manifestations des inquiétudes, des espérances et des recherches d'une époque et d'un milieu social, la mise en question de la légitimité et de la rationalité de l'ordre existant, le diagnostic et la critique des tares morales et sociales, les rêves d'un ordre nouveau, sont certes les thèmes favoris de l'utopie, mais on les retrouve également dans les systèmes philosophiques et dans les mythes populaires, dans des doctrines religieuses et dans la poésie. Dans ce cas, l'utopie se différencie par le choix d'une forme disponible de discours. Mais les déterminations de sa spécificité pose le problème méthodologique de son appréhension

et de sa perception et ultimement de sa définition et véritable nature.

Nous avons signalé auparavant que la perception des utopies joue un rôle déterminant quant à sa définition. Au XIX^{ème} siècle, les phénomènes utopiques se butent à une attitude prédominante à leur égard: on vérifie la validité et la vérité des projets utopiques. Il est évident que, devant un projet aux dimensions sociales et politiques, ce réflexe surgisse. Selon Baczko, cela dénote deux choses: premièrement, on assumait que l'utopiste se trouvait devant un avenir fait et achevé qu'il a su, grâce à l'intuition, la clairvoyance ou l'anticipation, déchiffrer. Deuxièmement, en se concentrant à vérifier les propositions "d'avenir" de l'utopie, on réduisait l'utopie à ses valeurs de prédiction. Or l'utopie n'est ni une prédiction ni un avenir fait et achevé. Suivant ici de près Max Scheler, B. Baczko constate que le jeu utopique renvoie strictement aux possibilités pouvant se réaliser en fonction de ce qui existe et n'existe pas ici et maintenant:

... le passé est toujours notre débiteur, il contient des possibilités non réalisées dans le réel. La réalité présente ne nous dit qu'indirectement et partiellement qu'elles étaient les autres possibilités de l'histoire, les "autres avènements possibles" qui sont restés pour toujours au niveau de la pure possibilité (22).

L'utopie n'est pas non plus quelque chose qui se réalise, c'est-à-dire un projet qui a à s'actualiser comme tel:

... il est également évident aussi qu'aucune utopie ne s'est réalisée totalement et complètement dans l'histoire; il est évident, aussi, que la majorité écrasante des utopies ne se sont réalisées en aucune de leurs "prévisions" (23).

Ce que partage J. Roy:

Or, contrairement à l'opinion courante, on peut douter des vertus prophétiques de l'utopie: si l'on confronte, en effet, ses anticipations à l'effectivité des processus historiques, on doit plutôt convenir de la pauvreté de ses facultés visionnaires (24).

Le réflexe de la vérification qui se poursuit de nos jours est attribuable, selon B. Goodwin, à la tradition britannique de l'empirisme orthodoxe et à l'attitude positiviste des sciences sociales. Cela traduit fort bien l'accueil qui guette les analyses de l'utopie (25). Nos préjugés servent également à définir l'utopie, comme le remarque J. Servier: "L'étude des utopies a tenté bien des chercheurs dont beaucoup se sont laissés prendre aux reflets de leurs propres illusions jouant sur les rêves des utopistes passés (26)." Ces préjugés et ces illusions ont en fait donné une extension au terme et encore plus: leurs effets ont contribué aux déterminations de la conceptualisation de l'utopie si bien que l'utopie, outre des choix normatifs, dépend de choix méthodologiques. Les difficultés auxquelles

on se heurte sont clairement traduites par A. Cioranescu. Pour ce dernier, il faut éviter la confusion produite par la conformité du traitement réservée à l'utopie, traitement dont la base est constituée de tous nos jugements actuels (27).

La question du sens et de la pertinence de l'utopie ne devrait pas résider dans la validité de son contenu, mais dans son rapport et sa fonction au sein de l'histoire et surtout de la praxis humaine.

C'est en regardant les principaux caractères de l'utopie que l'on peut y déceler des éléments qui peuvent la définir sans passer par ses prédictions ou ses projections. Outre son caractère critique de la réalité présente, l'utopie se trouve être l'expression de possibilités. Elle représente pour la pensée et l'action une sorte d'étalon, une référence, guidant les activités de transformation ou de changement; elle n'est pas le guide, la référence exclusive ou le programme à suivre, mais elle esquisse les possibles. Dans cette perspective, elle représente virtuellement une rupture d'avec la société établie; on peut y déceler en elle des éléments dont la portée indique le possible dépassement d'une situation déterminée. Elle rend positives des conditions d'existence apparemment plus alléchantes et valables pour les humains. Qui plus est, elle fait ressortir positivement le

bouillonnement négatif du mouvement réel des choses en soulevant justement les possibilités inhérentes aux choses, dont en particulier les possibilités propres à la liberté. L'utopie serait dans ces conditions l'expression, le produit des hommes qui aspirent à maîtriser leur environnement et leur destinée.

On peut en somme distinguer deux caractères essentiels à l'utopie: d'une part y est affirmé un caractère abstrait et d'autre part, un caractère concret. Le premier renvoie à son contenu, à ses projets, à ses prédictions. Peut-être que certaines de ses prédictions se sont réalisées, mais elles n'en constituent pas sa quintessence. Elle nous fait entrevoir ce qui pourrait être autre. Mais les limites de cet "autre" sont abstraites: sa qualité n'est exprimée que négativement par rapport à la réalité. La qualité proposée n'est pas effective ou effectivement réalisée, elle n'a pas encore la forme de l'existence.

L'utopie est, d'autre part, concrète en ce sens qu'elle fait partie de la réalité de l'action et de la pensée des hommes. Elle renvoie à un mode d'expression et d'activité qui s'inscrit dans le mouvement historique et social. Elle n'est pas une étape ou encore une instigatrice du changement social, mais en fait partie. Son existence se conçoit plus

comme un moment dérivant d'un enchaînement réciproque de multiples étants phénoménaux. En tant qu'existant, l'utopie représente une unité entre ce que la volonté humaine ou le sujet peut nier et en même temps indiquer ce qu'il veut surpasser; elle se veut donc unité du positif et du négatif.

L'utopie marcusienne

En posant ainsi une distinction sur la nature de l'utopie, nous voudrions ainsi délimiter le champ de notre interprétation de l'utopie marcusienne. Cette délimitation correspondant en fait à l'affirmation de Marcuse qui entrevoit la fin de l'utopie. C'est donc dire que l'utopie se fait histoire, qu'elle est processus de passage. Cela ne veut pas dire que nous laissons le côté abstrait de l'utopie; les images du projet marcusien sont elles aussi déterminées par du contingent, elles ne peuvent y échapper; il faudra en effet se demander si ses images ne sont pas caduques. Mais le plus important est de comprendre la place qu'occupe l'utopie au sein d'une pensée qui se veut critique, au sein d'une pensée dialectique qui cherche fondamentalement la vérité, l'authenticité.

Le projet marcusien semble justement s'inscrire dans un espace théorique privilégiant l'aspect concret de l'utopie. En effet, comment comprendre le provocant énoncé au début de la Fin de l'utopie disant que le chemin du socialisme devrait être envisagé comme allant de la science à l'utopie et non seulement, comme le pensait Engels, de l'utopie à la science? (28)

C'est justement au rapport entre science et utopie qu'il fait appel. Il s'y prend en passant par la praxis humaine, en regardant spécifiquement le mouvement réel des choses. Et dans ce contexte, il considère l'utopie comme étant un moment de la réalité, c'est-à-dire qu'il l'identifie au moment de la sursumption; on peut le voir nettement quand il évoque la dimension utopique de l'art:

L'utopie du grand art n'est jamais la simple négation du principe de réalité mais sa conservation par le dépassement (Aufhebung) telle que le passé et le présent projettent leur ombre sur l'accomplissement à venir: l'utopie authentique se fonde sur le souvenir (29).

Cet énoncé nous renvoie ici à l'attitude théorique qui caractérise la pensée dialectique face à la réalité: l'attitude commande une position épistémologique et ontologique précise. L'activité théorique d'une telle pensée doit s'attacher à comprendre ce qui est et ne peut aller au

delà de son propre temps. Si une telle activité théorique outre-passe cette limite elle devient inconsistante par rapport à son intention, ce que justement nous fait remarquer Hegel:

Il est aussi fou de s'imaginer qu'un philosophe quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le Rhodus. Si une théorie, en fait, dépasse ses limites, si elle construit un monde tel qu'il doit être, mais seulement dans son opinion, laquelle est un élément inconsistant qui peut prendre n'importe quelle empreinte (30).

Et Hegel renforce son jugement en accentuant l'importance du comprendre ce qui est:

Mais la séparation de l'effectivité d'avec l'idée est particulièrement en faveur dans l'entendement, qui tient les songes de ses abstractions pour quelque chose de véritable et tire sa vanité du "devoir-être" qu'il aime à prescrire aussi et surtout dans le champ de la politique, comme si le monde l'avait entendu pour apprendre comme il "doit" être mais n'est pas (31).

L'attitude théorique conséquente doit donc se garder de dessiner un devenir à partir d'un simple devoir-être. Ce qui, en somme, disqualifierait l'utopie si elle n'en était que son prolongement.

Cependant on retrouve dans l'attitude théorique du "comprendre ce qui est" un élément qui au contraire ne disqualifie pas l'utopie; et c'est justement sur cela que s'établit le rapport entre l'activité théorique de la

dialectique et l'utopie. En effet, dans le "comprendre ce qui est" est impliqué un acte de la pensée qui s'éveille à la présence de l'universel dans le particulier. Le contenu de la théorie est le contenu du monde rendu à la conscience. Ce contenu est "l'effectivité" ou la réalité effective en ce sens que dans l'activité théorique il y a réconciliation de la pensée et de la réalité. Cet accord est réconciliation entre la raison subjective et la raison objective que nous retrouvons dans la célèbre formule hégélienne: "ce qui est rationnel est effectif et ce qui est effectif est rationnel."

Le rôle de l'activité théorique serait alors de permettre l'engagement d'une pensée, d'une parole vis-à-vis du donné, de ce qui est donné pour et par la conscience, c'est-à-dire un contenu effectif et rationnel. L'acte de la pensée s'éveille à la présence de l'universel présenté sous la forme du particulier, c'est-à-dire, sous une apparente fixité de la réalité donnée et encore indéterminée pour la conscience ou le sujet. Dans cette conscience qui s'éveille agit un sujet et face à cette présence, il pose et pense le négatif comme levier ou appui permettant d'enlever le voile du donné.

A partir de ce rôle de l'activité théorique, l'utopie peut se qualifier: elle est moment au sein de ce processus de

réconciliation de la raison subjective et de la raison objective. En tant qu'elle est impliquée dans l'effectivité de la réconciliation, l'utopie se présente sous une forme particulière, comme le précise P.J. Labarrière:

... sous sa forme logique, la seule qui vaille, elle (utopie) implique une attention aux structures intemporelles de toute connaissance historique. La forme du futur est ce qui est présent comme sens (32).

Pour l'activité théorique, la réalité existante est "suspendue", c'est-à-dire, réexprimée négativement. Cette suspension est le premier moment de la sursomption auquel Marcuse se réfère en la nommant "simple négation". Il s'agit, sur le plan ontologique, d'un négatif déterminé qui a un contenu, pour la pensée logique. A ce négatif se pose et s'oppose un positif, c'est-à-dire que ce qui est nié est immédiatement conservé. Autrement dit, tout résultat sorti d'un être contient en lui la détermination dont il provient. Dans le mouvement dialectique, la négation est le conservé et en même temps ce qui conduit au positif, que Marcuse reprend sous les termes "d'ombre qui projette sur l'accomplissement à venir", le "souvenir" qui se présente également sous la "forme du futur".

Cependant cela ne revient pas à identifier platement utopie et sursomption. Si l'utopie est ce processus c'est en

l'un de ses moments qu'elle s'y rattache. Elle devient par sa projection dans le présent, un moment par et dans lequel émerge et prend forme la négativité, en tant qu'autre de l'immédiat. Logiquement, l'utopie apparaît et se fonde sur la négation de l'être déterminé en lui soutirant ses propres possibilités. Elle tire de l'opacité de l'être déterminé la négativité en brisant les limites de l'enfermement de l'être ou de son apparente fixité. Elle fait émerger, sortir, s'arracher la négativité en possibilités, en virtualités. Elle en désigne une nouvelle qualité. L'utopie permet de penser le négatif comme le levain de la même levée (33).

On comprendra dès lors que l'utopie marcusienne ne se présenterait pas comme un pur projet produit par un rêve naïf hors de l'histoire. Avec la définition que suggère Marcuse, il faut plutôt croire à une identité entre l'utopie et la dialectique, c'est-à-dire entre l'espace idéal de l'utopie et le processus dialectique de la réalité, du mouvement des choses. Enfin, il nous laisserait entendre qu'utopie et connaissance ont une unité commune. Aussi nous délimitons deux voies de recherche qui constituent nos deux hypothèses de travail:

1. Comme on l'a vu précédemment, l'utopie se conçoit chez Marcuse comme faisant partie intégrante du moment de la

sursomption. Autrement dit, l'utopie s'inscrit dans le processus de la négation de la négation, du passage de la qualité d'un être à une autre qualité. L'utopie sera alors conçue comme étant effective et porteuse d'une nouvelle qualité. C'est donc la description logique du concept à laquelle il convient de s'attacher.

2. Cependant, cette conception implique et commande un examen attentif du lien entre l'activité théorique et l'utopie. En effet, si l'utopie s'identifie à la sursomption, cela suggère que la connaissance est utopique, qu'il y a unité entre pensée et utopie, car la connaissance de la réalité implique une connaissance négative, c'est-à-dire une connaissance qui peut être capable de déceler les éléments qui désignent la sursomption. Dans ce cas, il devient impératif d'en comprendre l'implication logique et c'est pourquoi il faut s'attarder à l'horizon conceptuel de celui qui propose une telle définition de l'utopie; plus précisément, il convient de délimiter l'ordre de vérité privilégié par Marcuse.

La première partie de notre thèse se consacrera alors à dégager les principaux éléments de l'activité théorique marcusienne. Il faut s'intéresser aux éléments qui génèrent sa conception de l'utopie. Dans la deuxième partie, nous

teptérons de déceler les éléments qui concourent à sa définition de l'utopie et surtout rendre compte comment cette dernière est intégrée dans sa pensée. D'où toute l'importance dans cette thèse de conserver l'unité entre l'horizon conceptuel de sa pensée et le "champ d'activation" de l'utopie.

La thèse tentera essentiellement de démontrer que l'utopie peut être concrète, que la pensée de Marcuse renvoie à l'utopie, et qu'utopie et connaissance sont identiques. Pour ce faire, nous nous attacherons exclusivement aux propos de Marcuse, qui nous permettent de retracer les paramètres de son "utopie", c'est-à-dire les conditions logiques lui permettant de nous suggérer une telle définition de l'utopie ainsi qu'un projet de l'existence pacifiée.

NOTES DE RENVOI

(1) A. Martineau, H. Marcuse et l'utopisme contemporain, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1982, p. 146; citation extraite de O. Stammer, Max Weber and Sociology Today, Oxford, 1971, p. 185.

(2) R. Ruyer, Utopie et les utopies, Paris, P.U.F., 1950, p.3.

(3) La question de l'utopie marcusienne fut à maintes reprises l'objet de commentaires et d'études. La toute dernière étude que nous avons pu recenser est la thèse de doctorat d'A. Martineau, op.cit. Impressionnante par son développement et sa bibliographie, cette thèse a le défaut majeur de n'aborder que l'aspect abstrait de l'utopie et de fait associer Marcuse à cet aspect. L'utopie y est traitée comme étant un "échec" de la pensée face aux apories de notre temps. Cette thèse ne semble pas réussir à nous donner l'essentiel de la pensée de Marcuse; elle repose sur un curieux amalgame entre les principaux caractères abstraits de l'utopie et ceux de la pensée de Marcuse, laissant à la fois de côté l'aspect concret de l'utopie et ainsi que les principaux éléments qui caractérisent l'horizon conceptuel marcusien. La thèse demeure néanmoins éclairante et contribue au débat de la problématique de l'utopie dans nos sociétés contemporaines.

(4) FU, p. 10

(5) ibid., p. 18

(6) A. Cioranescu, L'avenir du passé, Paris, Gallimard, 1972, p. 19

(7) Voir B. Baczko, Les Lumières de l'utopie, Paris, Payot, 1978, p.22, A. Cioranescu, op.cit., p. 18 et suivantes et J. Servier, L'Utopie, Paris. P.U.F., 1979, p. 4

(8) R. Ruyer, op.cit., p. 187

(9) ibid., pp. 6-8

(10) B. Baczko, op.cit., pp. 19-20

(11) J. Servier, op.cit. p. 3

- (12) ibid.
- (13) B. Baczko, op.cit., p. 16
- (14) ibid., p. 16
- (15) ibid., p.30

- (16) Ruyer, op.cit., p.6
- (17) ibid., p.124
- (18) B. Goodwin et K. Taylor, The Problem of Utopia, London, Hutchinson, 1982, pp. 15-16
- (19) J. Roy, "Modernité et utopie" in Philosophiques, Bellarmin, avril 1979, p.6
- (20) ibid.
- (21) B. Baczko, op.cit., p. 16
- (22) ibid., p. 17
- (23) ibid.
- (24) J. Roy, op.cit., p. 7
- (25) B. Goodwin, op.cit., pp. 19-20
- (26) J. Servier, op.cit., p. 4
- (27) A. Cioranescu, op.cit., p. 14
- (28) FU, p. 8
- (29) DE, p. 83; nous adoptons ici le terme sursomption (ainsi que le verbe sursumer) pour le terme allemand Aufheben; voir l'explication de cette lexie donnée par P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Hegelianism, Paris, P.U.F., 1986, pp. 102-120. L'avantage de cette lexie réside dans sa capacité à rendre compte du double processus impliqué par le terme allemand: le nier (conserver) et le dépasser.
- (30) F.W.G. Hegel, Principes de la philosophie du droit, Paris, Vrin, 1982, p. 57
- (31) ibid.

(32) P.J. Labarrière, op.cit., p. 10

(33) ibid., p. 120

CHAPITRE I VERS L'UTOPIE

1. REMARQUES PRÉLIMINAIRES: LA PENSÉE DE MARCUSE, UNE VOLONTÉ SANS LIMITES

L'oeuvre de Marcuse a suscité et suscite encore de nombreuses réactions. On a connu celles relatives au mouvement de révolte de la jeunesse des années soixantes où Marcuse fut considéré comme l'un de ses inspireurs. On connaît à un degré moindre celles du milieu académique et universitaire; pour certains, l'oeuvre marcusienne est mineure et peu rigoureuse, pour d'autres ses réflexions sur nos sociétés contemporaines sont importantes et pertinentes. Une chose est sûre: Marcuse ne laisse personne indifférent (1).

Quand on aborde pour la première fois l'ensemble de son oeuvre, on est tenté de dire qu'elle manque de continuité. Marcuse embrasse plusieurs domaines et en abandonne quelques-uns que pour y revenir par une autre voie, ce qui peut dérouter plus d'un lecteur. De plus, si l'on retient les différentes sphères d'influence qui ont contribué à la constitution de son oeuvre (Hegel, Marx,

Weber, Heidegger, Freud, l'École de Francfort), il ne devient pas aisé de faire le point sur ce penseur ou encore de savoir ce qu'il veut vraiment nous dire. Enfin son style ne se prête guère à une domestication de son oeuvre: parfois philosophe, parfois sociologue, son oeuvre apparaît pour reprendre une expression à la mode comme une oeuvre éclatée. Ce qui provoque le plus souvent chez le lecteur des irritations face à une oeuvre ambitieuse qui ne semble pas livrer la marchandise.

Par contre une lecture plus attentive nous amène à d'autres conclusions. Ainsi pour M. Schoolman l'oeuvre fait montre d'une rigoureuse continuité même à travers une périodisation de ses réflexions. Si les thèmes de recherche ou de discussion sont différents, ils s'imbriquent les uns dans les autres. S'il manque un développement ponctuel pour un thème en particulier, cela est attribuable à la tactique discursive établie par Marcuse; en effet ce dernier ne craignait pas les polémiques et surtout les considérait comme des outils indispensables pour faire avancer les débats et la théorie sociale et qu'en conséquence il devait travailler sur un thème selon les besoins du moment (2).

L'apparente discontinuité peut être justement liée à son effort constant d'embrasser plusieurs champs ou

registres et en disposer selon ses besoins. Malgré ses divers emprunts conceptuels à d'autres penseurs (faisant de lui un "hérétique" à l'égard de ces derniers), Marcuse a produit son propre espace conceptuel, sa propre réflexion. On ne peut alors que constater que l'on est devant une oeuvre originale et puissante.

Pour A. Nicolas, cette originalité ponctuée d'emprunts et d'abandons constitue l'un des attraits de sa pensée:

la pensée personnelle de Marcuse a lentement mûri pour déboucher sur des positions qui lui ont valu non seulement notoriété mais retentissement aussi profond qu'imprévisible.

.....
En d'autres termes, ce que Marcuse découvre dans l'oeuvre de Hegel, par exemple, nous intéresse plus que ce qu'a réellement voulu dire Hegel: LES HÉRÉSIES MARCUSIENNES SONT LA VÉRITÉ DE MARCUSE, celle qui a bouleversé le monde étudiant et failli subvertir la société moderne (3).

Cette originalité s'associe évidemment à une autonomie fort peu commune et celle-ci s'appuie sur un rejet radical du faux et des faux-fuyants. L'attitude de rejet est, selon J.M. Palmier, ce qui donne le ton à sa pensée critique :

Désormais, toute pensée radicale qui ne témoigne pas d'une conscience de la fausseté des conditions de vie régnantes est une pensée en défaut. Car faire abstraction de ces conditions omniprésentes n'est pas seulement immoral: c'est faux (4).

Cette attitude transcende son oeuvre; A. Vachet constate, dans la même veine qu'A. Nicolas, qu'elle en révèle sa vérité:

Mais dans aucun cas et à aucun moment, Marcuse ne s'inféode et pense par procuration. Il emprunte, développe, mais aussi corrige et prend ses distances (5).

Si l'on veut expliquer l'originalité, l'indépendance et l'autonomie de Marcuse, il faut alors reconnaître ce sur quoi ces qualités reposent. L'une des réponses possibles réside dans une volonté de dépassement qui lui est particulière et qui se manifeste dans tout son oeuvre:

Ce qui constitue l'importance première de de l'oeuvre de Marcuse, note A. Vachet, ce n'est pas la tentative plus ou moins explicite pour confronter et retenir la pensée de ceux qui définissent notre monde et notre époque (...). L'importance tient avant tout dans la volonté de les dépasser, non pour de simples motifs théoriques ou par un intellectualisme académique, mais pour tenter d'inventer des réponses adéquates aux questions de notre époque qui demeurent en suspens (6).

En effet, il importe pour Marcuse de s'interroger sur ce qu'ont produit nos sociétés modernes. Or, il constate que ces dernières ont construit un ordre qui les bloque et les enferme. Qui plus est, cet ordre se reproduit jusqu'à la permanence contre toutes possibilités de transformation. Il s'agit alors d'expliquer et de dénoncer cet état de

stagnation et d'endiguement. "Là se trouve, souligne A. Vachet, la tâche première de la 'théorie critique'... (7)"; et Marcuse tentera de démontrer les voies permettant de briser cet enfermement, de trouver des linéaments du devenir historique des hommes. Cette voie l'amènera à critiquer la rationalité scientifique, moteur pourtant déterminant du progrès matériel et de dépasser la théorie marxiste ainsi que le socialisme.

Marcuse cherche la voie de la libération ou du moins des alternatives permettant de sortir des principes réducteurs et répressifs du capitalisme et du socialisme afin de permettre la réalisation de la pacification de l'existence. Cette voie l'amène aux limites de la théorie et de la pratique actuelles:

Dans chaque cas, la force d'anticipation et la puissance prémonitoire de sa critique posent sa pensée comme avant-garde et détonateur; celle-ci provoque et indique des voies élargissant à la fois la pensée et l'expérience de son temps (8).

(La recherche des voies de libération le conduit cependant sur un chemin fort glissant. Son effort et sa volonté à repenser la théorie implique la nécessité d'une perspective et d'un champ d'articulation tout à fait précis. Il tente de reprendre une analyse de la société dont les

termes et les bases se sont renouvelés:

Herbert Marcuse, nous indique R. Castel dans sa présentation de Raison et Révolution, est sans doute le seul auteur contemporain à accepter complètement le reflux pour tenter de le penser concrètement jusqu'au bout, c'est-à-dire littéralement et sans aucun paradoxe pour pousser la présence de cet absence en en (sic) suivant toutes les conséquences de la vie sociale et intellectuelle (9).

On peut en effet retrouver dans son oeuvre des signes et des réactions qu'il a eu face au "reflux" et à la "présence de cette absence". A titre d'exemple nous retenons deux faits qui l'ont marqué.

1. Vers les années 1928-1932, l'influence de Heidegger comme professeur et surtout comme philosophe avec la parution de son oeuvre L'être et le temps a été importante et déterminante pour Marcuse ainsi que pour les étudiants allemands de l'après-guerre. Marcuse a vu en Heidegger,

...the first attempt to put philosophy on really concrete foundations -philosophy concerned with human existence, the human condition and not with merely abstracts ideas and principles...

(10)

Cette influence l'a conduit à se poser la question du radicalisme révolutionnaire pour tenter de résoudre le problème de l'aliénation des individus ainsi que de leur libération. Marcuse a repris la question à partir des termes

proposés par les différents courants du néo-marxisme, en particulier à partir des travaux de G. Lukacs (11).

Il se demande alors comment un individu totalement submergé et déterminé par un voile idéologique et une systématisation totale de la réification peut-il agir sur son monde même s'il appartient à l'authentique classe révolutionnaire. Comment la conscience authentique est-elle possible quand les conditions matérielles la contredisent et surtout la rendent pratiquement impossible? Marcuse refuse en fait le dogme de la conscience de classe et encore plus de la conscience de classe authentique: si l'on peut reconnaître une conscience commune au groupe en particulier, elle ne garantit pas l'avènement de la révolution. Si l'homme est le producteur de la transformation il est aussi celui qui produit les conditions régnantes. Le dogme ne vient en rien résoudre le dilemme car il n'a pas su être source de motivation et d'explication de la transformation tant attendue. Enfin, le concept à la source du dogme a une portée réductrice qu'il ne peut partager: "C'est la conviction que l'homme peut être plus qu'un sujet dans le processus de la société de classes... (12)

2. Ces réflexions canalisées au sein d'une problématique particulière sont liées à un phénomène prenant de l'ampleur

et passablement inquiétant: l'avènement du facisme. Attéré par l'émergence de ce phénomène dans son pays natal, Marcuse s'interroge sur le contenu de nos sociétés modernes; si le facisme peut être considéré comme un "dérapage historique", il n'en demeure pas moins que la société libérale contient en elle le germe qui a provoqué cette expression particulière du pouvoir et de l'organisation politiques. Dans les sociétés modernes et surtout libérales sont contenus un État et une société autoritaires. Conséquence importante: l'opposition s'en trouve anéantie, résorbée même jusqu'à son idée. Les sociétés sont bloquées et s'enferment sur elles-mêmes. Ce constat n'apporte guère d'optimisme pour un révolutionnaire; comme le remarque R. Castel,

Marcuse se retrouve dans une position peu enviable et peu confortable: l'exigence révolutionnaire et la vocation d'une pensée se voulant authentique sont en ces circonstances condamnées à l'échec (13).

Cela le conduit à embrasser les abstractions produites par cet ordre et également à s'y opposer théoriquement malgré son souci constant de demeurer concret (14). Peu de penseurs oseront s'aventurer dans de telles analyses dont les conclusions risquent de sceller d'une façon définitive le sort de la liberté ou encore conduire sur la voie du nihilisme.

Ces deux points nous permettent de mieux circonscrire l'orientation et le sens de son activité théorique. Tous deux reflètent, certes ses préoccupations, mais également sa façon de "travailler". Les conditions théoriques et pratiques qui prévalent déterminent l'orientation et le sens de son activité théorique et il entreprend dès lors une réflexion portant sur des solutions aux problèmes posés. Pour ce faire, il essaie d'établir un ordre de vérité permettant de dénoncer les raisons de l'enfermement, de ses structures et de ses mécanismes.

Marcuse est amené assez rapidement à traduire les insuffisances de la vie moderne en les transposant en un ensemble de virtualités qui contestent l'ordre social dominant. Ainsi si la théorie "s'occupe en un premier lieu des dissimulations et des déformations avec lesquelles on parle de l'homme (15)", elle cherche également un ordre de vérité dont l'intérêt fondamental et primordial est celui de la libération de l'humanité. Le dynamisme de la théorie critique vient précisément dit Marcuse, de "... l'émergence avec laquelle elle attaquait les faits et opposait l'insuffisance de la réalité ses potentialité les meilleures (16)." On peut remarquer ici la façon dont Marcuse opère: sa réflexion s'articule sur deux volets: d'une part, ce qui apparaît aux yeux du penseur et d'autre part, ce

qu'il y a de dissimulé sous ces apparences. Cette articulation à deux volets constitue le principe moteur de l'activité théorique. S'ajoute à cette articulation, un cadre précis à partir duquel le contenu de sa pensée se constitue.

Le cadre de sa pensée ainsi que l'ordre de vérité privilégié s'établissent à partir de deux hypothèses: l'hypothèse de l'existence de l'universel et celle de la répression. On pourrait les considérer comme des postulats, mais ces deux hypothèses se fondent sur un postulat plus central et déterminant: celui de la liberté en tant que principe de la mobilité de l'être, en tant qu'essence de l'existence et en tant que source de dépassement (sursomption, Aufheben).

Pour la première, Marcuse la qualifie de conviction qui essentiellement repose sur l'autonomie de l'être. Cette conviction est profondément enracinée dans la tradition et l'histoire de la pensée occidentale. En reprenant le monde des Idées de Platon (monde des essences), il y trouve là toute une dimension critique du concept platonicien de l'essence permettant de trouver l'universel. (17)

En raison même de la nature de l'universel, aucune société ne peut réaliser tous les attributs possibles de justice, de bonheur et de liberté. Les sociétés, autrement dit, peuvent être toujours plus ce qu'elles sont, plus ce qu'elles prétendent: ce qu'elles sont. L'universel, opposé à ce qui est ici et maintenant, permet le dégagement théorique de l'inadéquation entre l'idéal et ses réalisations particulières. Se profile alors une tension, à la fois théorique et pratique, entre l'actuel et le virtuel:

"L'universel appréhende dans une même idée les possibilités qui sont réalisées et en même temps bloquées dans la réalité (18)." L'universel posé comme liberté permet de décrire la vraie nature de la réalité en se référant constamment aux possibilités réelles que la réalité contient et retient. La tension entre l'actuel et le virtuel traduit ce principe moteur à la pensée marcusienne et, d'une façon particulière, déterminera les bornes de son activité théorique. L'essence des choses et des êtres constitue un principe permettant de dire leurs possibilités réelles et inhérentes; "The essence as potentiality becomes a force within existence (19)."

L'ordre de vérité auquel l'activité théorique se rattachera se construira à partir de cette conviction et de l'hypothèse, qui elle se mesure à partir de la tension entre l'actuel et le virtuel.

La seconde hypothèse, moins ontologique et plus anthropologique, est celle de la répression, hypothèse appartenant également à l'histoire de la pensée occidentale (20). Cela concerne, d'une façon substantielle, le lieu d'activité de la liberté, son expression, ses limites et ses bornes. Par exemple, toute la dialectique du maître et de l'esclave symbolise sur le plan phénoménologique le rapport entre la liberté et la contrainte (la répression). Marcuse ira cependant au-delà du phénomène; en s'inspirant de Freud, il débouchera sur la civilisation non répressive.

La civilisation dans ses dimensions naturelles et culturelles n'est possible qu'à partir de la répression des instincts. Tout le domaine de l'activité humaine est conditionné et engendré par la répression nécessaire de nos instincts et du report du plaisir; émerge alors la première expression de la liberté humaine. Elle s'incarne par et dans l'expression du besoin, rapport de libération humaine vis-à-vis la nature; le désir et la satisfaction par le travail donne à l'homme le sentiment de liberté. Si l'on peut trouver là l'acte générateur de la civilisation, Marcuse diffère cependant de Freud quant à l'explication de la domination et de la répression qui caractérisent nos sociétés; il s'agit d'une forme historique de répression: la sur-répression (21). Contingente, elle exprime à la fois les

contours de la domination politique et étatique (on peut y voir l'explication de la rationalité et de la systématisation du politique). La sur-répression est productrice de l'ordre de l'enfermement provoquant d'une façon incessante la destruction des potentialités d'Eros, source de plaisir et de liberté, au profit du principe de réalité (principe de contrainte nécessaire) dont la forme historique particulière et spécifique à la modernité est le principe de rendement. La sur-répression et le principe de rendement ne sont que des instances qui n'obéissent qu'à des intérêts d'une domination spécifique, mais dont la portée effective conditionne et délimite la nature et la dynamique des sociétés modernes.

Mais c'est aussi à partir de la répression qu'il trouve la source de dégagement de la liberté humaine, un potentiel qui permettrait à l'homme d'être plus ce qu'il est ici et maintenant. Avec celle-ci, Marcuse va au-delà des relations sociales et de la constitution historique et sociale de la répression (et de la culture). C'est tout le rapport entre l'homme et la nature qui est appelé à se modifier. L'actualisation plus grande du bonheur et de la liberté passe par l'émergence d'un nouvel être qualitatif dont la principale détermination est d'ordre "biologique", ou encore, passe par une redéfinition et une requalification des besoins

humains. Cela constituera les limites de l'utopie marcusienne.

Se dessine ainsi une dimension précise de l'ordre de vérité recherché par Marcuse. Cet ordre incarne le souci de Marcuse à révéler ce qui constitue la nature de l'existence humaine et aussi de révéler à cette dernière ce qui à la fois l'enferme et la libère.

Aussi se préoccupe-t-il à restituer la dynamique de l'existence, sa motricité et son devenir. Toute la dimension existentielle de l'homme ainsi que les modes de l'existence en tant que telle constituent pour lui les éléments charnières de l'ordre de vérité. Ce sont par et dans ces modes que l'homme y exprime à la fois son désarroi et ses virtualités. D'une façon concrète, l'activité déployée par l'homme pour se libérer devient le critère de lecture du réel pour Marcuse; (on peut y trouver en passant une des raisons du rejet du dogme de la conscience de classe). L'importance de l'existence et de ses modes deviennent des éléments centraux de l'analyse marcusienne et dominant ses préoccupations. C'est à partir d'eux que se dessineront les dimensions de la libération:

Although capital invades and subjects to its rule the social forms of human existence, note M. Schoolman, the existential inclination or

Fundamental human striving toward these forms endures because it is an essential attribute of each individual. Basic dispositions toward love, friendship, and community are increasingly denied and limited as their areas of expression are annexed by commodity economy. Yet, as these inclinations constitute the individual, it not only remains possible but also is necessary to speak of an individual living apart from and against the reified world of affairs, even though this individual now views this world in fetishized terms. Within the extended framework the individual is understood to view the world ideologically but not determined to do so. And constraints can be shattered (22).

Ici ressort la subtilité de l'analyse marcusienne: malgré les aspects néfastes de la situation dans laquelle les individus se trouvent, aspects attribuables aux dispositions des individus eux-mêmes, ces mêmes dispositions peuvent être source de libération. Marcuse s'attache aux dispositions immanentes contenues au coeur de l'existence des individus. Toute la critique de nos sociétés et des théories critiques (comme celles de Hegel, Marx et Freud) s'articule sur ces dispositions se trouvant dans l'existence et ses modes. C'est au sein même de cette dernière que se trouvent les forces de libération ainsi que les forces de contrainte. S'il arrive à nous dresser un tableau qui semble inéluctablement néfaste pour l'espèce humaine, il n'en demeure pas moins que c'est en elle que se localise la source de libération. Marcuse se refuse totalement à faire appel à une quelconque transcendance extérieure au processus de

l'existence. C'est la conscience humaine qui sert de moyen pour atteindre l'authentique et qui peut conduire vers la vérité de l'être. Donc, l'indentification des facteurs de libération se trouve au sein de l'essence même de l'existence.

Il s'emploie dès lors à identifier des facteurs de libération au sein de l'homme réifié. Ce dernier possède fondamentalement des attitudes face à l'existence qui potentiellement sont destructives de la domination apparemment perpétuelle. Se pose implicitement au sein de l'existence toute une expérience virtuelle radicalement différente de celle qui prédomine ici et maintenant. Par ce chemin, Marcuse débouchera sur un terrain vierge: celui de nouveaux besoins de libération et d'un nouvel être qualitatif.

Toute la critique théorique de Marcuse se présente comme une volonté de pousser à l'extrême limite l'exigence d'un engagement à l'égard de la liberté et du bonheur pour tous. La réalisation de la liberté et du bonheur passe par la libération des conditions de l'existence empêtrée dans un monde qui l'empêche de poursuivre son développement. Cette volonté, pour A. Vachet, se présente comme une "volonté ontologique et éthique de pervertir le temps et les limites

de l'histoire présente (23)." Tant et si bien que le contenu et le sens de la théorie marcusienne prend une direction spécifique: celle d'aller aux limites de la critique, d'aller aux limites des forces négatives et destructives des sociétés actuelles, d'aller aux limites des fondements constitutifs de notre civilisation afin de faire émerger à la fois d'une façon théorique et pratique la véritable essence de l'existence.

2. L'ACTIVITÉ THÉORIQUE COMME PROLOGUE DE L'UTOPIE

La pensée de Marcuse se veut être une pensée dialectique; c'est donc une pensée qui s'ouvre à l'immanence de la réalité. C'est également une pensée à laquelle est sous-jacente une philosophie de l'identité et de la subjectivité. En clair cela signifie qu'elle s'exprime par et dans un principe logique: celui de l'identité de l'être et du concept ainsi que celui sujet et de l'objet.

Une pensée ainsi circonscrite se veut être critique et surtout ne pas fonctionner ni à partir de dogmes et ni à partir exclusivement de l'apparence de la réalité. L'activité théorique se définira alors comme un processus, celui de la réalité même. En somme, pensée et réalité sont identiques et

se révèlent mutuellement. La réalité se présente logiquement comme une totalité/mouvement et cette dernière définit une économie, une manière d'être que l'activité théorique tente d'appréhender et de comprendre. La pensée dialectique se veut être la logique objective de la réalité.

La pensée dialectique traduite par Marcuse sous les dimensions de la théorie sociale majore le principe d'identité de la réalité et de la conscience par et dans le processus d'auto-réflexion du sujet. S'y articule notamment la qualité d'être de la négativité. Sous cet aspect se dévoile et se déploie le mouvement de l'être vers son accomplissement et sa réalisation en sursumant son moment de réflexivité ou son essence. Marcuse insiste sur le rôle de la subjectivité dont la finalité interne s'exprime par et dans l'unité synthétique de l'être et de l'essence, donc, en terme logique, par et dans le concept (24). Par rapport à la réalité déterminée historiquement et socialement, Marcuse s'emploie à identifier le noyau rationnel des sociétés pour en relever les conditions des rapports entre la conscience des individus et la structure des ensembles sociaux. Dans et par ces rapports se traduit la situation réelle du sujet et de l'objet et s'exprime également la négativité, moment où se dévoile une qualité d'être différente de la réalité apparente et factuelle et où s'exprime le devenir.

De cet horizon conceptuel, l'activité théorique s'articule pratiquement par et dans un processus de double dévoilement: celui de l'actuel et du virtuel, chacun des voiles exprimant une figure de l'être. L'être immédiat est identifié par la confrontation du virtuel qui s'exprime négativement; simultanément, cette négativité fait ressortir la propre potentialité contenu dans l'être. La critique marcusienne (ex. celle des sociétés industrielles avancées) se canalise vers la découverte de l'être en son devenir en majorant toute la dimension négative de l'être.

Par et dans le processus du devenir, la négativité exprime les germes du virtuel ou du possible de l'être. Cette figure de l'être est importante pour Marcuse, car elle désigne d'un côté toute l'énergie et les forces qui s'emploient à détruire l'ordre immédiat et actuel. De l'autre, elle exprime ce qui peut être éventuellement la négation de la négation, ou encore ce qui dans la négation exprime le positivement rationnel, le spéculatif. C'est en somme ce qui caractérise le devenir, ou encore l'unité de l'être et du néant, de la relation du négatif avec soi-même, relation elle-même négative dont le dépassement (sursomption) exprime l'émergence d'une qualité nouvelle.

Le processus du double dévoilement laisse apparaître ce qui est, mais le "ce qui est" n'est jamais donné comme tel en son état dernier ou encore dans une perfection achevée et close, extérieure à l'homme. Au contraire, le "ce qui est" est le fruit d'un devenir, d'un devenir commun (homme et monde), autrement dit de l'engendrement d'une histoire qui est liberté. Tout cet aspect devient central: c'est en ce dernier que l'utopie se fonde. L'utopie ne prend de sens qu'à partir d'une activité théorique cherchant à connaître le devenir; par là, l'utopie donnera un sens à l'activité théorique et pratique.

Scission et unité: comportement de l'être

Plus d'un aura reconnu que Marcuse conserve les positions hégéliennes de la pensée dialectique, ou de la "vraie philosophie" (25). Marcuse retient en fait un principe fondamental par lequel s'articule l'activité théorique: "l'unité vivante et concrète (...) entre la conscience d'un étant subjectif et pour soi et un deuxième étant du même ordre, mais objectif...(26) La philosophie

ainsi délimitée saisit la totalité en soi différenciée des êtres-là selon l'idée unitaire de son être. Ce dernier est comportement, "... concevant, advenant comme ce qui demeure chez soi dans l'altérité...(27)" On retrouve ici un autre principe, celui de la mobilité qui repose fondamentalement sur le sens originaire de l'être dont l'activité est une activité unifiante des contraires. Le monde est un monde schizoïde déchiré et traversé par des antagonismes ainsi que pensé en termes d'opposition, de dualité (l'idéalisme kantien en affirme le principe) (28).

L'union des opposés ou la dualité retrouvée et unie instaure le sens même de l'être. Tout ce sens de l'être, de l'être authentique, se comprend et se saisit par et dans sa propre constitution: la dualité initiale, la scission de l'être: la dichotomie originaire de l'être constitue son propre mouvement et son devenir. Or le mouvement de l'être, en sa réalité effective, est le réel. Pour Marcuse, la mesure du réel se caractérise par le comportement de l'être-là de l'être en son devenir. Il est mouvement se déterminant et se différenciant, c'est-à-dire qu'il prend sur soi sa propre contingence, son mode de mobilité conforme à l'unité originaire. Le comportement, on le verra plus loin, permettra à l'activité théorique de s'impliquer pratiquement au sein de l'existence et servira de fondement à

l'établissement de l'ordre de vérité. De sorte que le réel ou l'être du réel est sa propre "cause", c'est-à-dire que "le mouvement vient de lui-même (29)". C'est donc à partir de lui, de son origine, pour être plus précis de sa scission ou de sa division, que se fonde sa mobilité et surtout que "...la puissance virtuelle du réel est au plus profond négative, elle n'est en général que comme négativité (30)."

Pour l'activité théorique, le mouvement de l'être, en somme son comportement à l'égard du monde, part de l'être ou du sujet en passant par son fondement (division et unité), donc de son essence, pour atteindre sa propre finalité, son but ou son concept. L'être tente donc de se maintenir ferme à l'intérieur même de son concept. Le concept, il va de soi, n'est pas une catégorie de la connaissance, mais procède de l'être, c'est-à-dire qu'il désigne la vérité du sujet, de l'auto-articulation de l'être qui émerge pour la pensée ou la raison observante sous la forme de vie et de savoir. Il en désigne la raison de l'être.

La notion de concept conserve chez Marcuse le sens hégélien. Les concepts expriment des modes ou des formes d'être. La logique conceptuelle ne reproduit en fait que les lois qui informent le réel (qui nous informe de lui); la notion de concept chez Hegel ne traduit pas un monde idéal,

mais bien au contraire l'expérience du réel: "Chez Hegel, même les concepts les plus abstraits et les plus métaphysiques, sont saturés d'expérience (31)." Dans ce cas, la dualité ou le processus de l'être se réalise dans chaque être particulier; et cela signifie que le sujet est en mouvement puisqu'il devient autre que lui-même, pris dans le tourbillon de l'être:

Soit, par exemple, le jugement: cet homme est un esclave. Il signifie, selon Hegel, qu'un homme (sujet) a été asservi (prédicat), mais que, bien qu'esclave, il demeure un homme, et donc essentiellement libre et opposé à son prédicament (32).

Le sujet est bien et bel en mouvement. Il est processus de devenir le prédicat et le contredire. L'être donné et fini est une réalisation incomplète qui passe du virtuel au réel et qui devient vrai en surmontant sa négativité: "Les divers modes d'être représentent diverses sortes d'unification de relations antagoniques (...) (33)"; et ce n'est que par l'ensemble de ces relations, bref la totalité, qu'un être peut se définir. Aussi les choses peuvent être vraies que dans la mesure où leurs virtualités ne sont plus soumises par les conditions déterminées dans lesquelles elle existent. Le vrai n'est atteint que par la négation des conditions déterminées (34).

Le concept devient dans ce cas ce qui exprime la tension entre l'actuel et le virtuel tout en étant celle de l'identité de la différence entre les deux,

...des concepts qui font la synthèse des idées qui transcendent leurs réalisations particulières, comme quelque chose qu'il faut dépasser et surmonter (35).

Connaître dans cette perspective ne renvoie pas à une attitude de la conscience face aux divers étants (l'ontique), mais à une adéquation et maintient conforme au sens originaire de l'être dans son propre mouvement d'auto-articulation, de son devenir. La conscience sera alors considérée comme un acte d'éveil à la raison devenue réalité. Elle est une figure de la raison par et dans laquelle le sujet apporte un sens et une compréhension du monde. En ce sens, l'activité théorique (critique et/ou dialectique) n'est que processus coextentsif, cosubstantiel à l'auto-réflexion de l'être. Et la vérité d'une chose réside dans l'adéquation à son concept. On peut ici pressentir le statut qu'aura l'utopie; elle aura celui du concept, c'est-à-dire que l'utopie est une catégorie de l'être en ce sens qu'elle s'en trouve issue. Et tout en désignant la vérité de l'être, l'utopie exprimera la tension entre la réalité et le virtuel contenus dans l'être. L'utopie se trouve donc liée à la connaissance.

Le connaître de l'activité théorique: identité et tension

L'activité théorique en son principe dialectique n'implique ni une méthode ni une forme particulière de connaître. Elle désigne les aspects de l'être à l'être lui-même. Elle est liée à l'être dans son existence:

The dialectic is not an established method or form of cognition in some philosophical or sociological theory, nor is it a mean towards cognition, but it is a designation for aspects of being within being itself (36).

Le connaître d'une pensée dialectique implique néanmoins une position particulière: celle d'entrer dans un procès dont la forme logique sera celle d'une médiation réflexive respectant à la fois l'identité et les différences du mouvement des choses. La relation d'identité entre la pensée et la réalité repose essentiellement sur la relation entre l'homme et son monde, sur l'unité entre deux termes autonomes en leur essence dans un mouvement de reconnaissance mutuelle. L'approche marcusienne de l'activité théorique se trouve circonscrite au sein de ce mouvement et de ces relations.

L'activité théorique consistera alors dans l'acte de dire ce qui existe, de signifier la réalité par la pensée.

Il s'agit donc d'exprimer par là le réel comme totalité en sa cohérence et en son mouvement, ou encore l'universel dans le mouvement de ses déterminations. L'activité théorique ainsi comprise exprime également le dépassement d'un dualisme qui oppose communément l'ordre de la pensée (dans son moment d'entendement) et de la réalité (dans sa facticité). Pour Marcuse, il s'agit également de s'employer à y déchiffrer l'origine essentielle de la réalité (37). Dans cette perspective, la réalité devient rationnelle; elle est rationnelle en son effectivité.

L'activité théorique est le comprendre de la rationalité se développant. Ce qui implique que le développement devient source de connaissance et que l'activité théorique s'identifie à ce mouvement. La vérité, la réalisation du concept, se précise dès lors: c'est celle d'une identité réflexive entre substance et sujet; mais en ce terme du sujet se ramène la vérité comme procès d'identification (38). Au sein de ce procès se déploie la dualité intrinsèque de l'être. S'ébauche ainsi sur l'auto-articulation de l'être la première définition de l'activité théorique:

La définition dialectique définit le mouvement des choses, elles vont de ce qu'elles ne sont pas vers ce qu'elles sont. Les éléments contradictoires en se développant, déterminent la structure de la pensée dialectique, en même temps

qu'ils déterminent la structure de son objet (39).

Il y a identité réflexive entre les deux termes où l'on retrouve la tension propre au mouvement et au développement des choses, cette auto-articulation. La vérité est alors un procès de révélation entre l'homme et le monde: elle est aussi la tension dévoilant le virtuel de l'actuel. Et pour Marcuse se pose ici une tension à la fois ontologique et historique, tension générée par le rapport entre l'essence et l'apparence:

La vérité logique devient la vérité historique.
La tension ontologique entre l'essence et
l'apparence, entre "est" et "devrait", est alors
une tension historique... (40)

Cela signifie que le devenir intemporel propre au logique des choses s'ouvre à l'expérience et à l'histoire de l'être, à la structure de l'être de l'expérience et de l'histoire, structure dévoilée par la tension soudée à l'être, lui-même inséré dans le tissu et le destin du monde. Le virtuel s'opposant à l'actuel (faticité) exprime la mobilité de l'être, c'est-à-dire son mode d'historicité ou encore l'histoire en tant que mode de l'être.

La tension constitue un pivot central et déterminant de l'identité réflexive. Elle exprime que tout ce qui existe

est en mouvement; ce qui signifie que tout est en processus de devenir autre. Et la tendance vers l'autre n'est pas nécessairement apparente pour la pensée. L'être par nature est un mouvement sans fin et dont les manifestations semblent être fixes et stables pour la pensée. Cependant par et dans ses manifestations se dévoilent les structures et les propriétés de l'être qui sont celles aussi de la pensée

(catégories). Etre et pensée sont intimement liés et Marcuse le souligne de cette façon:

L'être du monde intellectuel et réel doit être conçu comme un produit, comme une production. Comme produit: c'est-à-dire non pas simplement comme un étant déjà "là" reposant sur lui-même dans son être-là, mais comme quelque chose de toujours amené, conduit, "posé" en être-là. Cet être est le produit de quoi? La réponse immédiate est: de l'Absolu (41).

L'Absolu, terme hégélien repris par Marcuse, est la division, la scission entre être et non-être, finitude et infinitude (42). Il s'agit d'une situation, d'un état de division où la vie humaine se meut dans un monde d'opposition et de limitations. On aura également compris que l'Absolu est le mouvement de l'être. Dans cette mouvance, l'être positif est ce qu'il est, et pas autre chose, et exclut de soi en tant que négatif qu'il n'est pas. Or, l'étant (l'être en mouvement et déployé) n'est possible comme étant à la fois positif et négatif. L'Absolu dans cette perspective et par rapport à l'entendement pousse ce dernier à se développer en

une diversité infinie, car d'un côté l'être n'est pas autonome et de l'autre, l'entendement produit lui-même un être déterminé et fixe (l'être-là):

L'entendement considère tout étant qu'il rencontre comme repos, fixe, limité, univoquement déterminé, isolé, et se contente de mettre en relation ces étants et de fixer aussi univoquement ces relations, de parachever les limitations, de procéder à de nouveaux partages et à de nouvelles oppositions (43).

L'entendement ne fait que se reproduire lui-même au sein du monde de division. Mais il est le produit de l'Absolu, tout comme l'être, et ne produit que lui-même, "...l'être, dit Marcuse, est une production, soit dégagement, continuation, "mise en position". Que produit le produit? Rien d'autre que lui-même (44)." Il est donc question d'une re-production, d'une production répétée, une reproduction du déjà produit, ou encore d'"autoproduction" ou d'"autoreproduction". Dans ce sens l'être se trouve projeté dans l'Absolu, dans cette scission/mouvement et se pose lui-même dans ce qu'il est déjà en tant qu'étant singulier.

Au sein de cette division, que l'entendement reproduit, se pose donc l'être dans ce qu'il est déjà. Se profilent alors, d'une façon générale, les premiers éléments constitutifs de l'objet de l'activité théorique. Ces éléments renvoient non pas à quelque chose de fixe, mais bien

à une mobilité, c'est-à-dire à l'être dans sa mobilité, dans son devenir, "Comme être-devenu, précise Marcuse, ce qui est déjà devenu doit être considéré comme un devenir. Il faut qu'il devienne ce qu'il est et ce qu'il a toujours été (45)."

Le premier jalon de la tâche de l'activité théorique se pose et, en reprenant Hegel, Marcuse soutient:

La division étant donnée, il s'agit nécessairement de tenter de dépasser l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité déjà fixées et de concevoir l'être-devenu du monde intellectuel et réel comme un devenir et concevoir l'être de ce monde comme produit, comme production (46).

Le plus important pour Marcuse est de montrer que les dimensions ontologiques et historiques de l'être se soutiennent dans une tension qui n'exclut pas l'un de l'autre, mais unit les deux. Au sein de l'être, la vie et l'histoire demeurent un processus, celui de la mobilité (historicité). Et l'activité théorique doit le dévoiler tout en se qualifiant comme activité dans ce processus. De plus, l'identité posée entre la pensée et les choses renvoie à la scission originiaire ainsi qu'à son unité et leur unité qui est la même. Le contenu de la connaissance ne repose pas dès lors sur la scission mais sur l'unité: l'Absolu. L'identité ainsi posée présuppose la démonstration de l'être véritable

en tant que comportement concevant et agissant, donc comme celui qui produit et se reproduit. Et si l'on admet le lien entre connaissance, pratique et utopie, on peut dans ce cas comprendre que l'utopie ne se définira qu'à partir du comportement de l'être.

L'existence comme support et objet de l'activité théorique concrète

A partir de la tension induite par la scission originaire, le cadre de l'activité théorique se définit un peu plus substantiellement. L'activité repose essentiellement sur sa capacité à être concrètement liée à la réalité matérielle et historique et en exprimant les figures de l'être de la réalité en catégories. Cela signifie le repérage de la mobilité inhérente à la réalité. "La réalité est autre chose et bien davantage que ce qui est codifié dans la logique et le langage des faits (47)." L'économie de la réalité se manifeste dans l'activité théorique et s'active à l'intérieur de cet "autre chose et bien davantage". Il devient possible pour l'activité théorique de dire à la fois les pratiques et les pratiques possibles. Mais, nous avertit Marcuse, le rapport entre théorie et pratique n'est pas une unité immédiate, il est à l'origine scission:

(Théorie et pratique ne constituent jamais une unité immédiate (sans quoi la théorie se confondrait avec la stratégie). La tension, voire le conflit avec la pratique appartiennent à l'essence de la théorie et ont leurs fondements dans sa structure même (48).

L'activité théorique reste distante de la pratique dans la mesure où s'expriment seulement des esquisses de pratiques. Cependant par rapport à ce qu'elle projette, elle a un caractère critique et anticipateur: son rôle vise alors le dépassement le plus développé possible en tentant d'identifier ce qui et ce que porte le devenir. Finalement, elle ne fait que révéler ce qui est. Or, l'activité théorique n'est rien d'autre que l'expression d'un mode de l'existence, c'est-à-dire qu'elle s'insère à l'ensemble des activités de l'existence (49). Elle est dans cette perspective concrète.

Sa tâche se concrétise également. Elle s'oriente à partir de et pour l'existence contemporaine. "Sa tâche est de conduire cette existence dans la vérité de l'exister (50)." Aussi l'objet de cette tâche est l'existence, la vérité de son être: "La philosophie concrète s'occupe de l'être-là (Dasein) dans la plénitude concrète de son existence... (51)" Et cette existence signifie, "... la vie quotidienne concrète de l'homme, dans la totalité indivisible de toutes ses

manifestations (52)." C'est donc à partir de l'existence que s'instaure la vérité; il ne s'agit pas cependant de dire qu'objet et vérité se confondent, mais d'établir un rapport entre objet et vérité permettant la révélation de ce qu'est l'existence.

L'établissement de la vérité, de son ordre, se précise par la place qu'occupe l'existence au sein d'une situation historique déterminée: l'être-là est événement, "...l'exister concret de l'existence (Dasein) est événement, ce que nous comprenons intellectuellement par le mot histoire (53)." Dans ce sens, l'être de l'histoire (historicité) sous-jacent à l'exister n'est pas une simple facticité; au contraire, l'existence et son monde apparaissent dans leur concrétude historique. Ce qu'il faut remarquer ici, c'est que malgré son apparence homogénéité, la réalité historique est déterminée. La détermination est le produit de la mobilité de l'être historique et cela constitue le premier jalon de l'objet d'appréhension de l'activité théorique. Dans ce contexte, le champ de l'activité théorique se constituera par la révélation du mode d'existence concrètement historique de l'individu. L'existence humaine se trouve être en rapport qu'avec des activités déterminées, des situations sociales, elles-mêmes déterminées par des conditions naturelles et historiques. Il s'agit donc de bien reconnaître la situation

de l'existence humaine qui, même engluée dans du contingent, exprime par et dans sa situation l'être de l'existence dans sa totalité et son développement. Marcuse définit explicitement à partir des conditions de l'existence ce qu'il faut envisager et ce qu'il faut circonscrire comme objet d'appréhension de l'activité théorique:

Envisager le monde objectif dans sa totalité comme un monde "social", comme la réalité objective de la société humaine, et par là comme objectivation humaine, c'est le définir du même coup comme une réalité essentiellement historique (54).

Le monde objectif, existant préalablement à une existence humaine singulière, est la réalité de la vie humaine.

L'activité théorique doit se lier avec la vie contemporaine historique, c'est-à-dire avec l'être qui a été vécu et qui demeure présent dans la forme qu'il a donné au monde objectif ainsi qu'avec son devenir.

Mais, le monde et l'activité théorique ne sont pas deux domaines séparés. L'activité théorique est un mode de l'existence au même titre que d'autres modes telle qu'une activité pratique. L'existence conduit et permet à l'activité théorique d'atteindre l'universel, c'est-à-dire conduit l'activité théorique à opérer une connexion avec la pratique pour atteindre et révéler l'universel au sein de l'existence.

Marcuse en arrive alors à consolider à la fois l'objet et la vérité de l'activité théorique: l'objet est donné par et dans la réalité, mais il est aussi ce qui conditionne et engendre l'activité théorique dans la mesure où se conjuguent les différents modes de l'existence qui ont produit à la fois l'objet et l'activité théorique ainsi ce sur quoi porte la vérité. Vérité et objet constituent une unité qui n'est pas cependant immédiate pour l'activité théorique, mais qui en constitue à la fois ses limites ainsi que les limites de l'ordre de vérité.

Les attributs de l'activité théorique dans l'existence

L'existence en sa réalité objective est placée sous le sens de l'activité théorique et ce sens vise par sa propre nature la révélation de la vérité. La vérité a donc un caractère essentiellement existentiel. Il est alors possible de déterminer le sens de l'activité théorique et ses effets dans le monde.

Se pose dès lors la question de la validité de l'activité théorique ainsi que de sa vérité. Or le critère permettant à Marcuse de mesurer cette validité réside dans un phénomène propre à l'existence humaine: l'appropriation. Il en donne également son sens: "C'est seulement lorsqu'un

rapport est l'objet de cette appropriation à travers l'existence humaine concrète qu'il devient vérité (55)."

L'appropriation dans l'existence humaine signifie clairement savoir et posséder une vérité, une vérité qui se veut authentique par rapport à l'exister de l'existence:

Toute vérité authentique est sue et possédée, et savoir et posséder ne sont pas des actes de la conscience humaine qui interviennent momentanément pour disparaître ensuite, mais ils appartiennent à l'exister (Existieren) de l'existence (Dasein) humaine elle-même, produisent leur effet dans et avec cette existence (56).

La vérité ainsi que le sens de l'activité théorique sont des attributs de l'existence humaine et s'accomplissent dans l'exister de l'existence. Ils sont le produit de la mobilité de l'exister car, précise Marcuse, "... l'exister de l'existence même est tout à fait un comportement à l'égard du monde: action et réaction (57)." L'appropriation qui en résulte appartient donc au sens de la vérité qui exprime le comportement de l'exister. Elle permet la pénétration dans la sphère de l'exister la conduisant à l'être de la vérité. Ce dernier a donc essentiellement comme sens un sens existentiel, car la vérité ainsi atteinte nous révèle que l'existence ne peut qu'exister comme vraie qu'en réalisant, son exister (son être). Autrement dit, les déterminations de l'existence sont ses vérités, sa vérité qui reflète son comportement d'exister. En somme, la vérité et l'activité

théorique sont rattachées à l'être même de l'existence ainsi qu'à ses modes. L'activité théorique n'étant qu'un comportement de l'existence reflétant son être. En tant que mode, elle se trouve être conduite vers la vérité de l'être, étant un effet de l'exister même.

L'effet de l'exister se retrouve simultanément dans la réalité et dans l'activité théorique. On peut en conclure que la recherche de la vérité produit un effet sur l'existence dans la mesure où elle est un résultat d'un comportement et que l'existence peut s'orienter à partir de la vérité. Dans le fond la vérité conduit l'existence à s'approprier, à posséder et à savoir l'être de son existence ainsi que ses modes. L'activité théorique permet la réalisation du comportement. L'activité prend dans ce sens un caractère concret; aussi cela permettra, car c'est la vérité qui est au centre de sa détermination, de qualifier l'utopie de façon concrète. La vérité de l'être sera donc la condition de la vérité de l'utopie, cette dernière étant au même titre que l'existence et l'activité théorique un effet de l'exister.

L'activité théorique comme engagement concret dans l'existence

La direction ou le sens de l'activité théorique est justement celle de revendiquer le droit de guider l'effort des hommes vers la maîtrise de la nature et de la société. A partir des Grecs, la tâche de la philosophie s'était ainsi construite en tendant vers la recherche de l'universel, de la recherche de la vérité pour tous. L'universel constitue fondamentalement le principe de la vérité;

La maîtrise rationnelle de la nature et de la société présuppose la connaissance de la vérité - la vérité étant essentiellement une réalité universelle opposée à la multiplicité des choses, ou à leurs formes immédiates dans la perception individuelle (58).

Ce qui implique ici que l'activité théorique est à la fois pratique et nécessaire, confirmant ici à la fois sa spécificité et sa tâche:

Toute vraie activité philosophique n'en reste pas à la connaissance, mais s'efforce, en développant la connaissance de la vérité, de faire en sorte que l'existence humaine s'approprie celle-ci (59).

La vérité conditionne dans cette perspective le caractère pratique et nécessaire de l'activité théorique. En retour, la vérité subit l'effet de l'activité théorique car son sens est intimement lié à l'existence, l'activité théorique étant un comportement de cette dernière. Ce qui justement consolide le caractère concret de l'activité

théorique d'autant plus que cela se trouve inscrit au sein même du comportement de l'existence:

Dans sa concrétude en tant qu'"événement", l'existence de l'être-là consiste toujours à modifier, à transformer la réalité donnée, à produire un certain effet, - c'est donc une action, soutient Marcuse (60).

Les nécessités mêmes de l'existence conduisent vers l'action, donc au changement et l'activité théorique doit saisir le sens du changement. La vie même de l'exister l'incite dans cette direction: retrouver l'être véritable. Cela donne un caractère nécessaire à l'activité théorique.

On peut mieux saisir l'importance du caractère nécessaire et pratique de l'activité théorique quand l'existence se trouve prise dans des rapports sociaux qui la dégradent et où les vérités "universellement valables" se sont transformées en "rapports abstraits" (61). Ainsi les rapports abstraits sont les symptômes d'une crise au sein des sociétés, crise qui empêche l'existence de se comporter comme vraie. Par exemple, Marcuse identifie de cette façon la crise au sein de nos sociétés contemporaines, "... la crise du capitalisme est une crise de l'existence qui ébranle celle-ci jusque dans ses fondements (62)."

La crise existentielle prend forme dans l'absence d'une communauté rationnelle puisqu'aucune existence ne peut

adéquatement être vraie dans son être, c'est-à-dire que les rapports institués par cette absence ne correspondent pas aux déterminations propres de son être, ou encore l'empêchent de se comporter selon son existence (63). En fait, l'existence adresse ici à l'activité théorique une requête: rendre concret le savoir, dresser ses vérités en face de l'existence menacée, en détresse. C'est pourquoi l'activité théorique doit se tourner "... vers l'existence en se demandant quelles sont ses possibilités de s'approprier la vérité (64)." Et le comportement de l'activité théorique doit être tel que:

La philosophie concrète sait que des vérités ne peuvent jamais être imposées abstraitement à une existence quelconque, mais qu'elles doivent être saisies à partir de l'existence et maintenues en elle (65).

En conséquence, l'activité théorique doit embrasser la situation concrète toute entière de l'existence contemporaine dans la pleine détermination de la structure sociale. Elle doit reconnaître ce qui est vrai ici et maintenant; ce qui implique une reconnaissance concrète de ce qui s'avère vrai pour une pleine et totale réalisation authentique de l'existence. Et toute cette dimension s'affirme davantage pour Marcuse car il s'agit de la survie de l'existence, "La philosophie doit examiner ... laquelle de ces possibilités garantit un mode d'existence vrai (66)." On retrouve donc une finalité pratique pour l'activité théorique qui

fondamentalement permettrait à l'existence d'être elle-même. L'acquisition de la connaissance des possibilités historiques de l'existence actuelle découle du comportement de l'activité théorique à l'égard de cette dernière. Elle doit la mener dans une situation où elle peut saisir et garder les vérités des lois essentielles de l'existence.

3. L'UNITÉ DE LA THÉORIE ET DE LA PRATIQUE: LA PRAXIS

On comprendra que la préoccupation essentielle de Marcuse est d'apporter un sens à l'existence, de permettre l'appropriation de cette existence, qui au fond n'est que la poursuite logique de ce que le comportement de l'être a produit. Cela se traduit également sous une autre façon; en voulant retrouver l'unité de l'être par et au-delà de sa profonde scission, il est possible de parler de l'unité de la théorie et de la pratique ou encore de parler de praxis. C'est pour Marcuse l'ultime finalité de l'effort déployé par l'activité théorique (67).

La praxis délimite une position et une orientation spécifique permettant à la connaissance de s'approprier du mouvement réel de l'existence tout en s'engageant dans son destin concret:

La connaissance, dit Marcuse, ne peut devenir le moteur d'un mouvement existentiel (qui est toujours aussi un changement qui advient), que si elle s'engage dans le destin concret de l'existence à laquelle elle s'adresse, c'est-à-dire que si elle assume la situation historique de celle-ci, avec ses possibilités et sa réalité, que si elle met le mouvement en marche en elle et à partir d'elle (68).

Dans le cadre de l'unité de la théorie et de la pratique, la connaissance devient celle du développement de l'existence, ce qui implique qu'en plus de l'établissement de ses déterminations elle s'engage dans la voie des possibilités de l'existence. Qui plus est, ce sont par les voies découvertes au sein de l'existence par la connaissance que le changement devient possible. "Et, renchérit Marcuse, une telle connaissance s'achèvera et s'accomplira dans un changement réel qui touche la structure de l'existence historique et de son monde (69)." Le résultat tangible du développement de la connaissance vers l'accomplissement des possibilités implique que le changement est un changement conscient, car il n'est possible qu'avec des moyens réels donnés par la situation, que par les conditions de la situation. Aussi, l'activité théorique concrète n'a accès à l'existence que par son appréhension du lieu même de l'existence, autrement dit, de l'action exercée au sein de son monde. Et c'est là que s'exerce le processus d'identité entre l'activité théorique et la réalité ou de la pensée et

de la réalité: "Elle doit assurer l'existence de l'être-là qui lui est contemporain, ce qui, au fond signifie son propre destin (70)." L'effet produit par la praxis est important: celui d'apporter à l'existence un sens sur ses propres pratiques; les possibilités, en plus de révéler ce qui peut être autre, permet à l'existence de prendre en charge son histoire.

Dans son rapport avec l'existence, l'activité théorique s'engage sur le terrain de la "contemporanéité" (expression que Marcuse emprunte à Kierkegaard):

La philosophie concrète saisit la situation de la contemporanéité en tant qu'elle aspire à s'actualiser. Si l'existence contemporaine doit être conduite à la vérité, il faut que cela se produise en tant que mouvement d'une existence actuelle, dans la plénitude de sa particularité historique. Par là le souci que le philosophe prend de l'existence devient un souci qui s'étend aux besoins tout à faits concrets de cette existence. La philosophie qui s'est découverte dans la situation de l'existence contemporaine ne peut plus penser dans le vide, en généralité "sans expression qualitative"; existant dans l'actualité, elle devra prendre position sans équivoque, prendre des décisions, choisir son point de vue d'une manière visible, être prête à soutenir l'épreuve de la réalité. (71)

C'est donc sans ambiguïté que Marcuse assigne une tâche à l'activité théorique en la circonscrivant dans les limites de la praxis.

Le champ de la praxis devient le lieu de délimitation

pratique de l'activité théorique, en ce sens qu'il permet l'engagement de l'activité théorique vis-à-vis l'existence qui se transforme. L'activité théorique s'oriente à partir de ce lieu qui essentiellement permet de ponctuer la portée de l'activité théorique en une activité essentielle où l'objet d'appréhension, ou encore le rapport d'objectivation, sera déterminé en fonction des conditions présentes de l'existence contemporaine.

Cependant, si la réalité objective ou encore l'objectivation humaine demeurent "objets" d'appréhension pour l'activité théorique, la constitution théorique des objets soulève une difficulté à la fois théorique et pratique, en particulier pour une activité théorique concrète.

La construction théorique et pratique des objets est intimement liée, pour Marcuse, à la notion de changement, de transformation. L'objet est le sujet des événements et le sujet est l'existence humaine en tant qu'existence historique dans un être-ensemble, totalité/mouvement, ou encore une unité historique qui est aussi l'unité de la vie collective. A ce titre, il nous rappelle les premières pages de l'Idéologie allemande, où Marx indique que l'investigation de l'être et des événements sociaux débute là où l'être

social se manifeste réellement dans sa plénitude concrète (72). Ces indications ont le mérite d'avoir posé une assise concrète pour l'activité théorique:

Ce fut précisément le mérite scientifique de Marx que d'avoir, le premier, fait débiter la recherche sociologique là où l'être social se manifeste réellement dans sa plénitude concrète (73).

Ainsi les prémisses théoriques de l'objet sont les individus réels, leurs actions et leurs conditions de vie matérielle qu'ils ont engendrés par leur propre action. Et le matérialisme historique souligne Marcuse "...connaît l'être et les événements dans leur pleine indépendance en tant que modalité ontologique de l'existence humaine (74)."

L'existence et ses différents modes deviennent essentiellement des objets d'appréhension et conduisent l'activité théorique dans une voie précise, c'est-à-dire dans un engagement lié au destin de l'existence. Le devenir fait donc partie de l'objet. Mais cela ne se fait pas sans difficulté, car si changement et devenir sont liés, il n'est pas nécessairement aisé d'identifier substantiellement et concrètement sur quoi il repose. L'appréhension de l'objet, dans une philosophie de l'identité, débouche sur le problème du changement et dans le cas de Marcuse, sur le problème du changement social et historique, la révolution. En fait, le rapport théorie/pratique devient lui-même l'objet d'une

détermination, en ce sens que le rapport est une unité. Or cette dernière qui s'exprime par la tension entre l'actuel et le virtuel appartient ici à l'essence même de la théorie et a son fondement dans la structure de celle-ci.

Le rapport entre la théorie et la pratique s'exprime également par la capacité théorique de fonder, d'anticiper et de faire dériver de ses propres concepts l'absence et/ou la présence des forces véritables de transformation. "Moins elle y parvient, dit Marcuse, et plus elle est abstraite. Mais cette abstraction n'est en fait pas une idéologie, une fausse conscience (75)." Ce qui importe aux yeux de Marcuse, c'est la reconnaissance des limites du concept; si ce dernier trahit l'engagement de l'activité concrète vis-à-vis l'existence, il faut alors redéfinir le concept et par là, entrevoir les conséquences tant pour la théorie que pour la pratique. Et il nous en donne un exemple, exemple tiré de la problématique marxienne: ainsi, comme l'affirme la théorie marxienne, le capitalisme dans sa tendance essentielle, dans sa propre dynamique, est poussé à l'effondrement. Mais, précise-t-il,

Ce serait une réification grossière du concept marxien que d'absolutiser la tendance à l'effondrement. C'est aussi en tant que tendance fondamentale qu'elle contient le facteur subjectif, c'est-à-dire la pratique (76).

Il est alors possible que la force révolutionnaire soit brisée et qu'en conséquence le sujet de la transformation se fasse difficilement identifier. La dynamique de la tendance fondamentale n'opère pas seulement dans les conditions objectives, mais également dans le sujet de la pratique transformante, c'est-à-dire la classe ouvrière. Or, estime Marcuse, cette classe n'est pas révolutionnaire, non pas seulement parce que la conscience révolutionnaire lui fait défaut, mais aussi parce qu'au stade typique des sociétés capitalistes hautement développées, l'intégration de ses besoins et de ses aspirations ne vont pas dans le sens d'une transformation:

Le développement de la conscience révolutionnaire est une dimension de l'être social. L'intégration de la classe ouvrière s'accomplit aujourd'hui sur la base matérielle créée par le capitalisme des monopoles. C'est cette base qui a transformé la classe ouvrière, et à vrai dire, pas seulement dans sa conscience. Et c'est l'être social, qui, dans le capitalisme avancé, bloque la transformation de la conscience (77).

Derechef, le prolétariat marxien n'est plus la classe révolutionnaire, les buts et les motivations immédiates n'étant plus les mêmes. Cependant la classe ouvrière demeure le sujet social de transformation en autant que la reproduction matérielle du tout social dépend d'elle et du fait évidemment que la tendance fondamentale continue à dominer.

Mais, précise Marcuse, à l'intérieur de cette structure de domination (et comme conséquence du développement même de la production capitaliste), la structure sociale se transforme en même temps que l'utilisation de la force de travail, et que les besoins de la classe, en sorte que ce sont ces transformations qui montrent historiquement de nouvelles possibilités et de nouveaux buts pour le passage au socialisme et le socialisme lui-même (78).

Ces assertions sont liées aux constats et conclusions que l'on peut retrouver dans L'homme unidimensionnel; la dynamique présente au sein de nos sociétés contemporaines ont transformé ou modifié la nature des structures des forces sociales (79). Ce qui importe de saisir ici c'est que la tension contenue au sein de l'unité de la théorie et de la pratique ne produit pas seulement "l'adaptation" du concept par rapport à la réalité. Il se peut que le concept devienne caduc comme le sont certaines formes de l'existence. Aussi, même si l'on peut reconnaître une tendance qui s'avère encore vraie, cela ne signifie pas que le concept qui l'exprime soit entièrement pertinent et satisfaisant. Dans cette veine, il est plus essentiel pour Marcuse non pas d'identifier un sujet dans le contexte d'une tendance, mais d'exprimer davantage ce qui se dessine comme instances de dépassement. Autrement dit, il faut s'attacher aux possibilités concrètes qui se présentent dans la réalité et qui peuvent modifier, parce nécessaire, la praxis.

Ainsi pour le marxisme dans son ensemble, la question du dépassement historique n'est possible que par l'acquisition d'une authentique conscience de classe. Pour Marcuse, cette conception, particulièrement importante chez Lukacs, constitue à la fois un dogme et un maillon faible :

This notion is (as the conception of class consciousness has been on the whole) a violation of the dimension of historicity, a fixation "outside" of what happens from whence an artificially abstract connection with history must be provide (80).

L'authentique conscience de classe ne permet aucun espace conceptuel pour considérer les individus qui ont en eux les éléments (pensée, langage et comportement) révélant leur propension à l'action radicale de transformation. D'une façon plus précise, la notion rigide de classe exclut toutes activités qui ne se ramènent pas à la détermination qu'elle produit; elle réduit donc les facteurs déterminant l'action radicale, tuant pratiquement les virtualités sises au sein de l'existence des individus. Le champ théorique conceptuellement limité de cette façon ne peut alors résoudre le problème de la réification, ou des rapports abstraits, à cause d'une conception de classe trop réduite; de plus, elle ne permet pas d'évaluer et de mesurer adéquatement comment et combien le sujet est aliéné. Mais le plus important c'est que la réduction empêche de saisir adéquatement les modes de

l'être en sa mobilité (historicité). Il y a une méconception de base sur l'objet d'appréhension:

Le sens de la philosophie ne reste pas circonscrite dans "l'individu", mais chaque individu peut seul l'accomplir et il s'enracine dans l'existence de chaque individu. En aucun cas, la concrétité de la philosophie dans l'existence de chaque individu ne doit être rejetée sur un sujet abstrait, un on impersonnel, la responsabilité décisive transférée sur une quelconque universalité (81).

La situation existentielle du vivant, de l'individu concret, devient ici le point de focalisation d'une praxis et non un positionnement théorique sur un sujet de classe. La structure de l'existence et ses différents modes deviennent objets d'appréhension et établissent une approche permettant une orientation par et dans ce que l'objet lui-même circonscrit.

Dans ce sens, les déterminations de l'action de transformation ne peuvent pas se ramener exclusivement à la notion de conscience de classe qui subsume, d'une manière réduite et abstraite, les modes de l'existence individuelle. Si l'activité théorique veut susciter un changement réel de l'existence, elle doit embrasser une plus grande "surface":

L'existence humaine, en tant qu'existence historique, est essentiellement un être-ensemble, avec d'autres hommes, et l'unité historique est toujours une unité de la vie collective, de l'être social, elle est toujours une société (82).

Le monde de l'individu fait partie intégrante de l'existence de ce dernier, même si ce monde est saisi comme s'opposant à lui. Son monde est certes un milieu historiquement déterminé par des facteurs et des conditions que l'on peut conceptuellement qualifier, mais ces facteurs ne deviennent pas pour autant ce qu'il faut avant tout changer. C'est l'individu qui est en cause. Cependant, il ne faut pas s'imaginer non plus qu'en changeant l'individu tout en découle, c'est-à-dire que l'individu changé implique un changement de la société:

...ce monde de l'individu n'est en aucune manière sa fonction, de sorte qu'il pourrait être changé par un simple changement de l'individu. Dans la "dérilection" (Geworfenheit) de son être-là, l'individu est bien plutôt jeté dans ce monde, de telle sorte que ses décisions lui sont prescrites par celui-ci (ce qui ne veut pas dire que l'individu serait déchargé de sérieux de la décision, laquelle serait rejetée sur le "destin" ou la société) (83).

De sorte que pour Marcuse, il devient nécessaire d'appréhender à la fois l'individu et son monde, car l'individu n'existe comme individu que dans une situation déterminée de l'être social. Cette situation est la réalité de son existence et ce n'est qu'à travers elle que l'activité théorique peut atteindre la vérité. Il faut enfin comprendre que, malgré que l'existence des individus peut être soumise aux règles d'une forme sociale qui lui soit étrangère en sa

vérité, cette forme en est tout de même son produit, un produit qu'il peut endurer, cela étant un attribut essentiel de chacun des individus.

Le spectre d'appréhension ainsi délimité permet ainsi de déterminer à la fois le champ pratique de l'activité théorique et son objet autrement dit, de rendre concret ces deux aspects. Et le concret se mesure en terme historique. Se délimite tout un spectre qui fait partie en son unité de ce que aborde l'activité théorique: l'existence humaine et son monde sont historiques. L'activité théorique ne peut qu'à travers la saisie de son objet que saisir également l'histoire:

Only human existence and all objects comprehended, formed, created and animated by "being-there" (Dasein) in its Existence, are historical to their being.

.....
In the propre sense only human being existence can be historical since kowledge of one's own exsistence and a knowing (not cognitive) attitude toward reality belong to true historical being (84).

L'articulation et la réalisation de l'unité entre la pratique et l'activité théorique se dessinent à l'intérieur des dimensions historiques de l'existence. Si l'être humain n'existe que dans une situation historique concrète, l'activité théorique prend un sens concret en se rattachant à la situation historique et existentielle. Elle montre en

fait les multiples divisions de l'être, ses mouvances et ses limites, autrement dit elle en désigne ses modes et ses formes historiques. Dans ce contexte, l'unité de la théorie et de la pratique se noue à partir du lien entre l'objet et l'activité théorique:

... La pensée dialectique est et reste non scientifique dans la mesure où elle est tel jugement et où le jugement est imposé à la pensée dialectique par la nature de son objet - par son objectivité. Cet objet est la réalité dans sa vérité concrète; dans la logique dialectique il ne peut y avoir d'abstraction qui se détache du contenu concret, et l'abandonne sans le comprendre (85).

Toute la dimension concrète de cette relation entre l'objet et l'activité théorique est le produit de l'histoire des hommes; c'est finalement à quoi se rattache l'activité théorique:

Elle atteint à la vérité quand elle s'est libérée de la décevante objectivité qui cache les facteurs derrière les faits - c'est-à-dire quand elle appréhende le monde comme un univers historique où les faits établis sont l'oeuvre de la praxis historique de l'homme (86).

L'activité théorique devient dans ce contexte une instance où s'inscrit le développement de l'existence, où s'accueille un changement réel de l'existence. Elle ne constitue pas le changement réel mais par et dans son engagement, par la praxis, elle conduit vers la promotion des forces du mouvement concret de l'existence de son temps pour y en

déceler les forces potentielles dont les sources les plus profondes sont le fruit des modes concrets de l'existence. En conséquence, elle doit être capable de nier la réalité présente pour en déceler les émergences qui ne demande qu'à s'actualiser; son contenu est donc à la fois négatif et utopique.

4. LE CONTENU DE L'ACTIVITÉ THÉORIQUE: NÉGATION ET UTOPIE

Rejoindre l'être dans ses multiples manifestations et divisions devient pour l'activité théorique ce qui la meut. Au sein de crises existentielles, l'existence des individus se trouve confrontée à un monde d'objets. Ces derniers remplissent l'espace de leur vie; mais ces objets, en quelque lieu ou moment, ont déjà été appréhendés, appropriés par une existence concrète. Ils sont devenus dans cette perspective histoire, toute l'existence dans son exister. L'activité théorique doit donc considérer la totalité historique, entendu que l'existence s'étant appropriée cette situation en tant que son propre destin, en tant qu'accomplissement dans son comportement et sa plénitude. Ce qui devient dès lors central pour l'activité théorique, c'est de rejoindre, d'atteindre et de comprendre tout ce "donné" dans son devenir historique.

Le procès de l'activité théorique s'articule dans sa signification existentielle par et dans la contradiction de ses propres objets, contradiction constituant son devenir. Entre l'essence et l'apparence de ces derniers se trouve une négativité interne, qualité spécifique et inhérente à leurs concepts. Cette dynamique profonde devient le creuset de l'appréhension de l'activité théorique parce qu'elle exprime la véritable nature de l'être des choses.

La dynamique repose essentiellement sur la capacité de l'existence à retrouver l'authentique qui se manifeste par et dans une lutte à mort, par et dans un conflit incessant entre les déterminations de la vie et celles de la mort. La dynamique de l'existence est réelle, est le réel: "Rien n'est réel, précise Marcuse, qui ne se maintiennent dans une lutte à mort avec les situations et les conditions de son existence (87)." Consciente ou inconsciente, la lutte constitue la réalité pour l'existence en tant que le résultat constamment renouvelé du processus de l'existence. Il devient alors impératif pour l'activité théorique d'être liée à cette situation fondamentale et historique, car se noue, dans l'ordre de l'être, l'unité entre la réalité et l'activité théorique:

Quand il entre dans le concept dialectique un contenu historique qui détermine méthodologiquement son orientation et sa fonction, la pensée

dialectique atteint au concret qui établit le lien entre la structure de la pensée et la structure de la réalité (88).

Le contenu historique devient ce qui définit et détermine le contenu de l'activité théorique. Le processus renouvelé de l'existence induit par la tension entre "ce qui est" et "ce qui devrait être", et/ou par sa transformation du "ce qui est" en "autre que soi" (produit du devenir) constitue substantiellement le contenu de l'activité théorique. La tension, déterminée par l'effort d'adéquation de l'existence à son être, introduit une dimension à laquelle l'activité théorique doit tenir compte: si la tension ontologique entre le "est" et le "devrait" est une tension historique, il ne faut pas oublier que cette identité est possible que par la négativité inhérente au monde d'objets, monde à la fois produit et appréhendé par et dans le travail du sujet historique, c'est-à-dire l'homme en lutte avec la nature et la société, ou encore monde déterminé par la praxis. C'est ce à quoi Marcuse s'attache le plus fermement:

C'est cette praxis (intellectuelle et matérielle) qu'est la réalité à atteindre dans le donné de l'expérience, celle que la logique dialectique appréhende (89).

Se profile donc au sein du contenu de l'activité théorique cette tension entre l'essence et l'apparence qui peut prendre la forme d'un affrontement entre les forces

présentées dans une situation sociale. Il ne s'agit pas de voir dans cet affrontement celui entre la raison et la déraison, le bien et le mal; au contraire, ils font partie du même univers établi dont ils sont des fragments. Marcuse insiste sur cet aspect en nous rappelant la dialectique du maître et de l'esclave:

L'esclave est capable de renverser les maîtres et il est capable de coopérer avec eux; les maîtres sont capables d'améliorer la vie de l'esclave et ils sont capables de perfectionner leurs méthodes d'exploitation (90).

Ce n'est donc pas une question de savoir ce qui est blanc et ce qui est noir. Ce dont il est question consiste à reconnaître le processus de négativité, de négation, continue de l'existence par le sujet de cette existence.

Le sujet ou son mouvement, la subjectivité, n'est ici ni autonome, ni indépendant et encore moins une entité isolée. Il n'est pas l'unique et seule instance qui confère à la réalité un sens; la subjectivité est par contre source de connaissance et d'action en puisant dans la réalité, dans le processus de lutte à mort. Elle se trouve prise devant un danger, celui de l'anéantissement, celui de la "néantisation". Mais c'est justement là que se retrouve toute la dynamique du processus de renouvellement de l'existence, du devenir. L'anéantissement représente malgré l'imminence du danger de mort, l'accomplissement de la

réalité par et dans laquelle s'articule la subjectivité:

"L'anéantissement est un advenir positif: en lui, une possibilité de son être devient réelle, et en lui sa détermination s'accomplit (91)." L'identité avec les choses s'inscrit au sein du processus de la réalité, dans le processus où sujet et objet sont intimement liés. Leur vérité ne peut être alors déterminée que par et dans la totalité qu'ils forment, que par et dans ce processus. Tout le procès d'identité ne se révèle que par leur mutuelle négation: "L'identité est uniquement la négation continuelle d'une existence inadéquate, le sujet se maintenant lui-même tout en étant autre que soi (92)." Ce qui implique que l'homme a le pouvoir de transformer son existence; il est dans ce cas sujet de sa propre existence. Identité et transformation impliquent tous deux la liberté et la voie y conduisant:

La liberté constitue le dynamisme profond de l'existence; et le processus de l'existence dans un monde non libre représente la négation continuelle de ce qui menace de nier (Aufheben) la liberté (93).

La liberté est essentiellement négative; l'existence est à la fois aliénation et processus permettant au sujet de revenir à soi par la compréhension et la maîtrise de l'aliénation:

Pour l'histoire de l'humanité, ce 'retour à soi' signifie atteindre un 'état du monde' dans lequel l'individu demeure en indissoluble harmonie avec l'ensemble social, et dans lequel les conditions et les relations de son monde 'ne possèdent pas d'objectivité essentiellement indépendante de l'individu' (94).

La liberté correspond à ne pas être pour le sujet un simple objet: elle signifie un sujet qui connaît et maîtrise son existence, et conséquemment celui qui comprend les linéaments du devenir de l'être de son existence. Cela se traduit par les possibilités, par le virtuel qui recèle en lui, par la tension entre le "est" de l'actuel et le "devrait être" du virtuel. La tension est attribuable à l'irréductibilité de l'existence à toute situation: le besoin d'une plénitude permanente et persistante, le besoin de réaliser toutes ses possibilités. Ces besoins sont en fait déterminés par cette profonde motivation de l'être de l'existence qui recherche finalement son unité; bref, l'être cherche constamment à être autre que lui-même. L'être de l'homme se pose comme transcendance de la facticité:

L'être de l'homme est toujours plus que ce qu'il est à un moment donné -il excède toute situation possible, et en reste pour cette raison séparé par une contradiction insoluble: une contradiction qui exige qu'en permanence on travaille à la surmonter, bien que jamais l'existence ne puisse faire halte et se posséder elle-même et son univers (95).

La structure même de la réalité ou de l'être révèle que la négation, (expression des possibilités), est source de liberté. La structure de l'être est commandée par son propre mouvement d'auto-articulation reposant sur sa scission. Cette dernière conditionne et fonde l'ordre de vérité de l'activité théorique. De cette détermination ontologique, l'activité théorique, ainsi que la praxis, se ramène aux limites mêmes de l'être, repoussant toute la fixité de son existence. La vérité devient dans ce cas subversive et constitue l'envers et le repoussoir du monde, du monde figé dans sa facticité, du monde clos produisant un enfermement qui empêche, pour Marcuse, le déploiement authentique de l'être et de la liberté.

L'activité théorique aura dans ce cas un contenu essentiellement négatif des choses:

... comprendre la réalité signifie comprendre ce que les choses sont véritablement, et cela signifie à son tour le rejet de leur simple facticité (96).

Elle correspond à la réalité quand elle la transforme en comprenant sa structure contradictoire, cette tension induite positivement par l'identité du sujet à son autre (objet), par la pression de la subjectivité de l'être à être plus ce qu'il est. On est dans cette perspective conduit de l'expérience immédiate de l'existence à sa structure historique,

c'est-à-dire au principe de liberté qui se manifeste constamment.

Dans ce contexte, l'activité théorique s'emploie,

... à démontrer que la non-liberté est établie au coeur des choses et que le développement de leurs contradictions internes conduit nécessairement à un changement qualitatif...
(97)

L'activité théorique est liée à l'existence en raison même de sa tâche à reconnaître le monde, c'est-à-dire un monde par et dans lequel sont interprétés les objets de la pensée, comme les éléments et les aspects d'une totalité qui devient monde conscient dans l'histoire de l'humanité (98). La vérité se construit par et dans un processus de rationalisation propre au sujet: "... la vérité ne peut être récoltée à partir des faits tant que le sujet ne vit par encore en eux et qu'il se dresse bien plutôt contre eux (99)." L'activité reconnaît le monde comme raison: la raison prend ici un caractère précis, celui qui se ramène au mouvement de l'unité de l'être. Le monde des faits n'est pas en soi rationnel, mais doit être ramené à la raison, ce qui signifie en d'autres mots l'appropriation par l'être de l'existence sous une forme dans laquelle la réalité correspond concrètement à la vérité, à sa vérité. Dans un monde non libre, il y a rupture et non-réconciliation. L'activité théorique ne peut abolir leur séparation, "... mais la théorie peut aider à préparer le

terrain pour leur réconciliation (100)." La rupture entre conscience et structure, entre sujet et objet, est une crise au sein de l'existence qui exige ultimement la transformation de ses conditions pour en libérer ses potentialités, pour en retrouver l'unité de son être.

De l'authentique à l'utopique

Tout le sens de la réconciliation, qui vise essentiellement la réappropriation de l'être véritable et authentique, devient donc ce qui caractérise pour Marcuse le champ de l'activité théorique et par là même ce qui caractérise sa pensée. Ce qui apparaît le plus important, c'est également la préoccupation de Marcuse face à l'existence et son effort théorique pour en dégager une pratique.

Son analyse des sociétés modernes l'amène à élaborer une praxis du changement et de la transformation. A partir de l'horizon négatif déterminé par l'énergie de la liberté (de la structure historique de l'être), l'activité théorique devient négative. Elle consiste à briser l'assurance et le contentement de soi du sens commun et conduire vers la découverte d'un changement qualitatif exprimant l'explosion et la dissolution de l'état des choses en place (101).

L'histoire n'est-elle pas l'histoire de cette raison où l'on retrouve le processus de la connaissance de la totalité, d'un mouvement qui aboutit à une représentation d'un monde qui est négatif dans sa structure même. Le monde ici et maintenant se montre conforme à lui-même et refuse ainsi ses propres potentialités qui luttent elles-mêmes pour leur propre réalisation. "La Raison, dit Marcuse, est ainsi la négation du négatif (102)." Et dans cette perspective, l'utopique se pose de lui-même:

... L'adjectif 'utopique', souligne Marcuse, ne désigne plus ce qui n'a 'pas de place', (...) mais plutôt ce à quoi la puissance des sociétés établies interdit de voir le jour. (103)

Il n'est donc pas étonnant de voir émerger l'utopique. Ce dernier n'est pas l'expression exclusive d'une pensée, mais plutôt se ramène à un mode de l'existence, à un mode de l'être qui se sursume (Aufheben). Dès lors, on peut mieux saisir que chez Marcuse l'utopie ne se présente pas comme un produit pur de l'imagination (bien que cela aide!). Il ne génère pas l'utopie en tant que produit ou entité distincte de la réalité. Le souci constant de l'authenticité, de l'être qui en sa mobilité est déchiré entre l'actuel et le virtuel l'amène à trouver des éléments qui permettent la pleine réalisation des forces négatives. L'utopie devient dans ce cas une figure qui exprime à la fois pour la pensée et la

réalité tout le travail de la négativité et le passage vers une positivité de réconciliation.

Dans cette perspective, la pensée de Marcuse renvoie à l'utopie; elle se revêt d'un caractère utopique, elle devient utopique:

...il s'agit cependant d'une utopie concrète, précise A. Vachet, présente dans l'ordre de l'être mais bloquée dans l'existence, d'une "utopie concrète", qu'il faut instaurer dans l'existence en renversant l'impossible du possible, d'une "utopie concrète" dont la réalisation se marque par un nouveau mode de vie, une nouvelle existence individuelle et sociale, une nouvelle qualité du bonheur vécu et appréhendé (104).

L'utopie est possible parce qu'elle a sa source dans les modes de l'existence de l'être et que ces modes sont déterminés et conditionnés par des virtualités enracinées au sein de l'existence, plus précisément dans son autonomie. Cet ensemble pose comme vérité de l'existence, l'être authentique avec ses besoins. De là, est également possible une rupture avec l'ordre établi, d'une transformation radicale qui se manifeste par l'apparition d'une qualité nouvelle de l'être, car insiste Marcuse, "... la suppression des conditions d'existence matérielles qui ont existé jusqu'à présent entraîne la libération de tous les rapports humains (105)."

La présence de l'utopie au sein d'un discours pose et provoque une relation particulière entre l'utopie et l'activité théorique d'un penseur. En fait, utopie et théorie se renvoient mutuellement, non pas comme dans un jeu de miroirs opposés, mais se renvoient d'une façon réflexive dont le résultat est la présence concrète du virtuel au sein des démarches respectives. Le virtuel contenu au sein des pratiques participe à la détermination de la théorie qui tente de traduire et de rendre présentes les possibilités de l'être en son existence. "Theory, note M. Schoolman, can only pose the question that practice alone can answer (106)."

Dans ce sens, l'activité théorique d'un penseur peut aider à délimiter ce que la pratique met en présence dans ce monde, à ce que l'existence pose comme vérité. Il est dès lors possible pour l'activité théorique de "s'aventurer" sur le chemin de l'utopie, car les deux sont intimement liées.

C'est pourquoi, dit Marcuse, qu'elle (la théorie) n'a pas peur de l'utopie que l'on dénonce comme caractérisant l'ordre nouveau. Si la vérité n'est pas réalisable à l'intérieur de l'ordre social existant, il est évident qu'elle apparaît comme utopie. Pourtant une telle transcendance ne parle contre, mais pour la vérité. Pendant longtemps, la composante utopique a été le seul élément progressiste de la philosophie: ainsi les utopies du meilleur État, du plaisir suprême, de la facilité parfaite, de la paix éternelle, etc. L'obstination qui consiste à rester fidèle à la vérité contre les apparences a fait place dans la

philosophie d'aujourd'hui au dilettantisme et à un opportunisme sans pudeur. Dans la théorie critique, la persévérance est maintenue comme dimension authentique de la pensée philosophique (107).

Et après plus de trente ans, Marcuse reconfirme cette position:

Il n'y a rien que nous devons rationnellement et en bonne conscience dédaigner et dénoncer comme Utopique.. Nous pourrions effectivement avoir une société rationnelle et justement parce que c'est une telle possibilité imminente sa réalisation présente est plus "utopique" que jamais auparavant; toute la force du statu quo est mobilisée contre elle. (108)

NOTES DE RÉVOI

(1) Pour illustrer cela, l'introduction d'A. Nicolas dans son livre Herbert Marcuse ou la quête d'un univers transprométhéen, Paris, Seghers, 1973, pp. 5-13, est remarquable. Il nous présente succinctement les réactions les plus vives à l'égard de Marcuse.

(2) M. Schoolman, The Imaginary Witness: the critical theory of Herbert Marcuse, New-York, London; Free Press, Collier MacMillan, 1980, p. XI et suivantes.

(3) A. Nicolas, op.cit., p. 13

(4) J.M. Palmier, in AC, p. 98

(5) A. Vachet, Marcuse: La révolution radicale et le nouveau socialisme, Ottawa, éd. de l'Université d'Ottawa, 1986, p. 16

(6) ibid., pp.15-16

(7) ibid., p. 17

(8) ibid., p. 16^a

(9) R. Castel, in RR, p. 15

(10) M. Schoolman, op.cit., p. 3; interview accordée par Marcuse ("Heiddegger's Politics") dans la revue Graduate Faculty Philosophy Journal, 6, 1, 1977, p. 29

(11) ibid., pp. 30-37

(12) CS, p.167

(13) R. Castel, op.cit., p. 17

(14) M. Schoolman, "Introduction to Marcuse's On the Problem of Dialectic", in Telos, no. 27. 1976, p.6

(15) CS, p. 162

(16) CS, p. 158

(17) CS, p.167

(18) HU, p. 234.

(19) NEG, p.41

(20) L'hypothèse répressive est l'une des hypothèses ou des postulats les plus admis parmi les penseurs; il fait même partie de notre quotidien. Ce qui pourrait apparaître le plus surprenant et le plus stimulant, c'est un penseur qui ne fonctionnerait pas à partir de cette hypothèse. Pensons ici à M. Foucault qui cherchant à définir la rationalité du pouvoir politique et de l'État met de côté l'hypothèse, en particulier depuis Surveiller et punir, Paris Gallimard, 1975.

(21) Voir EC, l'introduction, p. 15, et le premier chapitre, p. 23 ainsi que CS, p. 357 et suivantes.

(22) M. Schoolman, op.cit., p. 78

(23) A. Vachet, op.cit., p. 17

(24) RR, p.57: "La réalité objective est ainsi également la réalisation du sujet, Telle est la conception que résume la proposition cardinale que l'Etre, dans sa substance, est Sujet."

(25) OH, pp. 201-208

(26) OH, p. 205

(27) OH, p. 201

(28) Voir OH, pp. 32-48

(29) OH, p. 117

(30) ibib.

(31) RR, p. 41

(32) RR, p. 73

(33) RR, p. 87

(34) RR, p. 109 et HU, p. 130

(35) HU, p. 238; voir également HU, pp.237-239 et RR, p. 191

(36) "On the Problem of Dialectic", in Telos, no. 27. 1976, p. 22

(37) Voir RR, p. 44

(38) Voir RR au début de la p. 58

(39) HU, p. 164

(40) HU, p. 165

(41) OH, pp. 24-25

(42) OH, p. 19. Ce terme ne renvoie pas à un un absolu ontologique comme on le retrouve chez Spinoza. Il a ici un sens logique que Marcuse a retenu de Hegel: il sert à qualifier une réalité à laquelle il incombe, sous cette raison, de déployer à nouveau dans l'effectivité la vérité totale qui en elle s'est abimée. L'Absolu exprime un principe logique de l'unité entre l'intériorité du connaître et l'extériorité de l'agir. L'Absolu est une lexie signifiant le lien entre la théorie et la pratique, que la théorie ne s'est avérée comme théorie que si elle se dit telle dans une praxis.

(43) OH, p. 20

(44) OH, p. 25

(45) OH, p. 23

(46) OH, p. 24

(47) RR, p. 45

(48) AC, p. 61

(49) L'existence n'est pas l'être-là (Dasein), mais "l'Existenz" qui ne désigne que la réalisation de la force et de l'énergie de l'être, c'est-à-dire son extériorisation effectivement réelle et non seulement posée. L'existence est

la première figure des phénomènes. C'est également dans ce contexte que se pose l'étant (Seindes), c'est-à-dire être posé se qualifiant comme négation: il s'agit d'une qualité de l'être.

(50) PR, p. 143

(51) PR, pp.143-144

(52) PR, p. 34

(53) PR, p. 126

(54) PR, p. 79

(55) PR, p. 124

(56) ibid.

(57) ibid.

(58) RR, p. 65

(59) PR, p. 125

(60) PR, p. 144

(61) PR, p. 139

(62) PR, p. 138

(63) Voir RR, p. 66

(64) PR, p. 140

(65) PR, p. 142

(66) PR, p. 141

(67) ibid.

(68) PR, p. 145

(69) PR, p. 146

(70) ibid.

(71) PR, p. 147

(72) Voir PR. p. 36; également "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism", in Telos, no. 4, 1969, pp. 3-34

(73) PR, p. 36

- (74) PR, p. 37
- (75) AC, p. 62
- (76) AC, p. 63
- (77) AC, pp. 64-65
- (78) AC, p. 65
- (79) HU, voir la présentation de Marcuse
- (80) "On the Problem of Dialectic", op.cit., p. 24
- (81) PR, p. 151
- (82) PR, pp. 150-151
- (83) PR, pp. 152-153
- (84) "On the Problem ...", op.cit., pp. 21-22
- (85) HU, pp. 163-164
- (86) HU, p. 165
- (87) RR, p. 93
- (88) HU, p. 165
- (89) ibid.
- (90) ibid.
- (91) OH, p. 69
- (92) RR, p. 43
- (93) ibid.
- (94) RR, p. 44
- (95) CS, p. 40
- (96) RR, p. 43
- (97) RR, p. 44
- (98) ibid.
- (99) RR, p. 201

(100) RR, p. 47

(101) RR, p. 44

(102) ibid.

(103) VL, p. 107

(104) A. Vachet, op.cit., p. 17

(105) CS, p. 160

(106) M. Schoolman, op.cit., p. 356

(107) CS, p. 158

(108) A. Martineau, op.cit., p. 147

CHAPITRE II

L'UTOPIE MARCUSIENNE

1. POUR UNE DÉFINITION DIALECTIQUE DE L'UTOPIE

L'utopie apparaît et prend place dans la pensée de Marcuse d'une façon précise: elle est un moment qui s'inscrit dans l'activité théorique. Elle n'est cependant pas un produit exclusif de l'activité théorique. L'utopie est plutôt pressentie comme un moment du mouvement dialectique des choses et que l'activité théorique exprime dans sa progression vers de nouvelles formes immédiates de l'être des choses.

On peut alors anticiper le sens de l'utopie : elle ne prend sens qu'à partir de ce que l'activité théorique appréhende. L'utopie en tant que réalité ne peut être disjointe de l'activité théorique. Elle est déterminée et limitée par la finalité interne, par l'essence de l'activité théorique qui tend vers la vérité, l'authenticité de l'être de l'existence. Ainsi, la vérité atteinte dévoilera la véritable nature de l'utopie. Donc, utopie et être sont intimement liés; dans le procès du dévoilement de l'être et

dans cette relation, l'utopie se révèle être un moment de négation et de dépassement. C'est justement ce à quoi se réfère Marcuse dans sa définition de l'utopie que nous reproduisons à nouveau:

L'utopie du grand art n'est jamais la simple négation du principe de réalité mais sa conservation par le dépassement (Aufhebung) telle que le passé et le présent projettent leur ombre sur l'accomplissement à venir: l'utopie authentique se fonde sur le souvenir (1).

L'utopie se définit comme un moment de la dialectique de l'être tout en y signifiant la structure de la réalité. Elle est incluse dans le déploiement de la réalité et renvoie à l'activité théorique qui dit cette réalité. Elle est une figure de sursomption où se dessine le devenir de l'être. Regardons, d'une façon préliminaire, ce qu'implique d'un peu plus près l'utopie en tant que sursomption.

Y est affirmé que l'utopie est processus; elle est élaborée comme mouvement dialectique et procès de négativité. Elle renvoie également au devenir de l'être dans l'activité du sujet ainsi qu'à sa mobilité. De plus, l'utopie n'est pas que négation; elle est aussi figure spéculative, (c'est-à-dire positivement rationnelle), par et dans laquelle le mouvement est celui de la négation de la négation. S'exprime et s'articule en ce moment le prodome de la

contradiction (sursumption) dans l'ensemble des contradictions déterminées au sein du monde fini et limité. Le concept enferme toutes les contradictions. Ce qui affirme d'une façon simultanée une nouvelle qualité et un dépassement.

L'utopie est production de la scission de l'être puisqu'elle exprime son unité retrouvée. Le "comportement" utopique est constitutif de la vérité de l'être en sa mobilité et dont l'unité réflexive est conçue comme un terme de vérité. En tant que produit de la mobilité de l'être, l'utopie est aussi le fruit des conditions historiques, de la situation socialement et historiquement déterminées: elle s'identifie au processus réel dans lequel est engagée une existence. Dans sa spécificité, l'utopie se rapporte à l'être du devenir et dès lors exprime à la fois une figure concrète et abstraite de l'être. Concrète, car elle est processus se rapportant à l'activité de l'être; abstraite, car elle exprime l'être du devenir en sa qualité nouvelle, en de nouvelles immédiatetés. La vraie utopie ira cependant au-delà de l'abstrait, déterminant les nouvelles formes de l'être de l'existence.

Ces principaux caractères nous amènent donc à considérer l'utopie comme un point de focalisation d'un moment

particulier. Elle est moment de sursumption, c'est-à-dire, une figure/moment "synergétique" où se cristallisent plusieurs conditions d'un passage d'une forme de l'être à une autre. Pour l'activité théorique, l'utopie sera révélatrice de l'émergence d'une qualité. Elle traduit également l'énergie de l'être. L'utopie occupe donc un double emploi: elle exprime le passage où l'on retrouve des limites formelles et immédiates (des figures négatives et positives) et l'énergie processuelle des passages. Elle est issue fondamentalement du profond abîme de l'être où ce dernier tente de reconquérir son unité perdue et provoquée par sa scission originelle.

L'utopie s'insère dans ce contexte et pas autrement; elle a un rôle essentiel pour l'activité théorique en résumant le moment d'un acte de réalisation ou d'actualisation; elle transgresse la fixité des choses pour en faire émerger leur véritable nature. Elle permet en tant que concept d'identifier la négativité qui pousse l'être à être vraiment. Elle permet de pressentir le devenir de l'être à travers ses formes apparemment figées.

La portée de la définition marcusienne de l'utopie

Malgré le sens précis que l'on peut retrouver dans la définition que Marcuse nous propose, il faut néanmoins en ponctuer son implication pratique. Premièrement, l'utopie se situe sur le terrain de l'activité théorique. Elle est sur le terrain où s'active le sujet pensant ou la raison observante; dans ce contexte, elle se situe aux limites du processus de double dévoilement de la réalité, c'est-à-dire la tension entre l'actuel et le virtuel. Dans cette perspective, elle se rattache à la tension être/non-être ainsi qu'aux manifestations des conditions de l'existence sociale et historique. Elle est donc de l'ordre ontologique et historique. Cet ensemble en constitue son pivot et son centre qui objectivement la déterminent.

Deuxièmement, l'utopie ainsi comprise par l'activité théorique s'ouvre à une praxis; il s'agit, tout en se situant au sein du mouvement immanent des choses, d'identifier les éléments permettant la réalisation des modes de l'existence authentique. Dans ce cas, se profile tout un ensemble de conditions et de facteurs qui peuvent exprimer l'utopie. Ainsi, dans une perspective de changement et de transformation, l'utopie témoigne de ce qui peut advenir, mais que sous un rapport particulier:

Peut-on travailler, précise Marcuse, au renversement de la société établie sans parler de ce que nous allons mettre à la place? Jusqu'à

maintenant, le modèle concret s'est exprimé sous la forme d'une négation; mais le négatif contient en lui-même le positif. Exemple: Si l'on me demande en Amérique ce qu'il faut mettre à la place de la société actuelle, je répondrai: une société où il n'y ait plus de guerres coloniales, où il ne soit plus nécessaire d'instaurer des dictatures facistes, où il n'y ait plus de citoyen de deuxième ou de troisième zone. Tout cela est formulé en termes négatif, mais il faudrait être complètement obtus pour ne pas voir que le positif est contenu dans la formulation négative. Il se peut que tout cela soit très vague au cours d'un débat, mais je crois que pour les hommes qui vivent ces problèmes, cela n'est pas si vague et suggère directement un programme concret et positif malgré sa formulation négative (2).

Parce que cela est encore sous un aspect négatif, tout ce qui peut émerger de la réalité d'ici et de maintenant demeure abstrait. Les éléments de négation ne témoignent que de possibilités, certes réelles, mais non pas nécessairement actualisables en tant que telles. Ils indiquent une rupture possible, rupture liée à de nouvelles formes de l'existence de l'être. D'ailleurs, Marcuse ne s'aventure pas trop loin dans la désignation la plus complète du devenir de l'existence:

Je vais me faciliter la tâche: si l'on veut construire une maison à la place d'une prison, il faut d'abord démolir la prison, sinon on ne peut même pas commencer à construire la maison. (...) Mais pour commencer à démolir la prison, il n'est pas indispensable d'avoir déjà le plan détaillé de la maison, pourvu qu'on ait l'intention et la force de mettre une maison à la place de la prison, et qu'on sache aussi -et je crois que c'est déterminant- de quoi doit avoir l'air une maison

décente; sur les détails, on pourra s'entendre plus tard (3).

Troisièmement, la définition de l'utopie proposée par Marcuse nous amène directement au coeur de l'effectivité des choses. Toute l'effectivité de la réalité, ou la réalité effective, joue un rôle déterminant sur la forme et la substance des choses ainsi que sur les limites de l'utopie. Or qu'entend Marcuse par réalité effective? Il s'agit de la mobilité de l'être ou encore du mode d'être d'un existant (4). La compréhension de la réalité effective a comme point de départ la dualité ontologique, la bidimensionnalité du réel: la réalité est purement et simplement être-là, être donné, être présent et en même temps, elle n'est pas pur être-là, simple être-donné, seulement être présent. "Tout réel est toujours quelque chose de plus, quelque chose d'autre que ce qui est précisément là, donné présent (5)." Et rien dans la réalité effective n'est simple intérieur; tout intérieur est exposé, extérieur. Autrement dit, ce qui n'est qu'intérieur n'est pas encore réel. Mais le réel n'apparaît pas seulement dans l'extérieur:

Ce qui rend réel le réel, c'est qu'il a quelque chose 'en soi', qu'il est 'en soi', quelque chose qui ne peut tout à se désagréger dans les états de fait successif, dans l'être-là momentanément présent du réel, quelque chose qui ne peut tout à fait surgir en lui (6).

Le réel peut donc se transformer, mais il reste le même. Il "effectue" son être-là même si ce dernier peut l'emprisonner (7). Cependant il faut noter que le réel domine activement son être-là: il ne le laisse pas avec indifférence devenir n'importe quoi. Au contraire, il s'oppose de lui-même à certains avènements, de même qu'il s'offre à d'autres. Le réel en soi, ce qu'il est, est distinct de tout état singulier de son être-là et même de la totalité de ces états et possède dans cette mesure le caractère de la possibilité. On retrouve cette dualité ontologique au sein même du réel: le réel est dans un environnement déterminé de déterminités possibles à partir desquelles se réalise à chaque fois une possibilité déterminée, "Ce qui est réel est possible (8)."

La définition de la réalité effective (nous y reviendrons plus longuement) se rattache à la mobilité de l'être et, à ce titre, a sa source dans l'Absolu. L'effectivité est fondamentalement le produit du déchirement, de la scission de l'être. Et dans son mode d'apparaître, l'être dans son être-là, dans son étant, n'est pas encore achevé. Mais destiné à une plénitude, à l'authentique, la scission détermine l'être comme un devoir-être: concrètement, l'être existant dans l'être-là doit aller au-delà de sa factualité, de sa simple extériorité; il doit dépasser cette

limite pour mettre en évidence l'extériorisation réelle de son intériorité, de son soi, en tant qu'auto-réalisation et qu'auto-production. Il doit montrer l'Absolu, son énergie, son comportement fondamental. De sorte que toute la réalité est comportement à son propre égard; elle adopte un certain maintien (à chaque instant elle est un être-là, un être posé), un comportement à l'égard d'autres: "Par son comportement envers l'autre, elle se manifeste elle-même (9)."

Ces trois considérations nous permettent mieux de jauger le poids effectif de l'utopie dans la pensée de Marcuse. Elles délimitent justement son terrain d'actualisation, d'effectuation, ainsi que sa portée dans la réalité. D'ailleurs, Marcuse s'est employé dans sa dernière oeuvre, La Dimension esthétique, à discuter par le biais de l'art l'impact de l'utopie dans la réalité; l'utopique de l'art produit des images "irréeselles" qui ont néanmoins une effectivité dans la réalité.

Le poids de l'irréesel dans la réalité

Dans les chapîtres III et IV de La Dimension esthétique, Marcuse s'interroge sur l'intention et l'objet de

l'utopique de l'art par rapport au monde réel. Si, par exemple, le monde de l'oeuvre d'art apparaît irréel ou ressemble à une réalité fictive, c'est que l'intention artistique qui la produit prend forme à partir d'un double jeu qu'elle articule: d'une part, l'intention n'est pas seulement le monde donné de la réalité quotidienne, mais elle n'est pas non plus pure illusion. Sa substance puise au sein même du réel, dans le monde qui la soutient:

Il ne contient rien qui n'existe dans la réalité donnée, qu'il s'agisse d'actions, de pensées, des sentiments ou des rêves d'hommes et de femmes, de leurs possibilités et celles de la nature (10).

Cela nous révèle combien l'illusion ou les rêves sont des phénomènes "terre-à-terre", ou du moins nous fait prendre conscience de cette partie de la réalité qui a une portée effective. L'intention et, par extension, l'utopie sont aussi réalité.

Néanmoins, l'intention rêvée est également irréelle mais non pas au sens ordinaire du mot: irréelle au sens que ce qu'elle fait apparaître est quelque chose de plus que la réalité d'ici et de maintenant, de la réalité établie, de l'instant. La réalité donnée et établie est, pour Marcuse, mystifiée dans ses institutions et ses rapports et présente dans les faits un monde illusoire: "... la réalité donnée, le monde ordinaire apparaît maintenant faux et mensonger, il

n'est plus qu'une réalité trompeuse (11)." Cette situation n'est produite enfin de compte que par la capacité du monde illusoire de l'intention utopique à dire les choses pour ce qu'elles sont et surtout à révéler que ces mêmes choses peuvent être en vérité. Cela provoque une déformation, un renversement du rapport réel des choses. La réalité donnée n'est qu'apparence en ce sens qu'elle empêche la vérité de l'être des choses d'être ce qu'elle est. "On ne peut trouver la vraie réalité, souligne Marcuse en citant Hegel, qu'en dépassant l'immédiateté de la sensation et des objets extérieurs (12)."

Mais le rapport entre l'utopie et la réalité est plus complexe. Il nous ramène dans un domaine où se trouvent inextricablement confondus continuité et discontinuité, souvenir et projection, l'ancien et le nouveau et, essentiellement l'idéalité et la réalité donnée. Cette difficulté est le propre de l'utopie (ce qui a contribué à la production de nombreuses méprises).

Marcuse pose en termes non équivoques les rapports contenus entre l'idéalité et la réalité donnée. Il nous délimite, en deux points essentiels, la nature du rapport: si la réalité établie n'est que tromperie illusoire, il n'en demeure pas moins qu'elle est cruelle et elle est tout sauf

imaginable. L'utopie de l'art s'écarte de cette réalité; elle ne peut représenter cette souffrance sans la soumettre à la forme esthétique, sans la soumettre à une catharsis atténuante, à une forme de plaisir. Cette déviation par rapport à la sombre réalité s'écarte de celle-ci et effectivement se niche dans un monde où la réalité se trouve être occultée. Voilà pour le premier point. Mais, cette réalité constitue le terreau de l'art, c'est-à-dire ce qui la conditionne et la détermine. Si elle peut et veut rendre impossibles les plus gros travers de la réalité douloureuse, c'est justement parce qu'elle en garde le souvenir:

Ce souvenir est le terrain dans lequel l'art s'est toujours enraciné - ce souvenir et aussi le besoin de créer des images d'un monde 'autre', possible (13).

L'art par ses objets ne cache pas ce qui est, il le révèle. Dans ce qui est révélé est contenu ce qui a été désiré et travaillé et que l'inadéquation entre ce qui est et ce qui a été posé idéalement et pratiquement provoque et construit les formes réelles de la liberté. Or, l'être de la liberté tend dans son devenir à mettre en valeur l'existence même:

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

L'ensemble des virtualités et des possibilités sont présentes et donc bien réelles. Si elles peuvent apparaître comme transhistoriques, c'est dire qu'elles transcendent toute situation historique spécifique et déterminée. Elles mettent en exergue le souci constant que la vie est à construire, que cette dernière est constamment en lutte contre la mort. Le tragique de la vie l'amène à poser d'autres images, d'autres buts dont les conséquences se veulent pratiques et réelles: la reconstruction de la société et de la nature de façon à accroître la possibilité humaine d'accéder au bonheur. Ces buts et images ne sont pas loin de la transformation radicale:

La révolution se fait au bénéfice de la vie, non de la mort. Telle est la parenté la plus profonde entre l'art et la révolution. Lénine, qui admirait toutes les sonates de Beethoven, avait pourtant conclu qu'il ne pouvait les écouter: c'est un fait qui témoigne de la vérité de l'art...(15)

Si l'art n'obéit pas aux lois de la stratégie révolutionnaire, il n'en demeure pas moins que la composante utopique de l'art traduit un choix, une alternative historique, un but à transposer dans la réalité donnée.

Dans ce qu'elle provoque et transpose, l'utopie conserve le caractère, pour la pensée, d'un monde "fictif" tant et si bien qu'elle permet de voir au-delà de la réalité donnée et d'anticiper. Et dans l'espace d'idéalité, il y a

auto-correction de cet espace: l'intention d'aller au-delà de ce qui est donné impose que le but transcendant ne doit pas seulement rester idéal. "C'est, précise Marcuse, l'impératif catégorique secret de l'art, dont la réalisation est extérieure à son domaine (16)." L'idéalité demeure idéale tant et aussi longtemps que le degré de réalisation n'est pas actualisé et cela dépend de la lutte politique. L'idéal dans ce cas n'a de rapport avec la lutte qu'en tant que telos: il transcende la praxis donnée ici et maintenant. Et c'est dans ce rapport que l'idéal se rajuste: les images de l'idéal changent avec les changements de la lutte politique.

Ces explications nous amènent directement au coeur d'un problème fondamental qui définit l'utopie: celui du mouvement des choses dans leur effectivité. En effet, l'utopie ne peut être séparée de ce mouvement pour deux raisons: d'une part, elle se trouve être en tant que figure prise dans un conflit avec la totalité qui s'oppose à elle; l'utopie, figure immédiate, s'oppose à la totalité. De fait, elle a un effet disruptif: en soi, elle contient une énergie qui se pose comme une discontinuité avec ce qui est ici et maintenant. D'autre part, elle témoigne d'une façon simultanée d'une continuité induite par la négativité; l'utopie devient effective rendant réelles ses possibilités.

Elle est une figure dont la portée spéculative conduit à une positivité. Il faut dès lors s'attacher à la portée effective de l'utopie dans la réalité, de connaître sa réalité effective. C'est le poids réel du concept qui désormais nous intéresse.

La réalité de l'utopie: son impact réel

Au sein du domaine de l'idéalité se noue un rapport entre la pensée et le monde. La pensée traduit l'essence intérieure des choses; elle extériorise l'essence. La pensée est elle-même l'essence en acte de soi dans l'existence où elle s'exprime. Elle est comportement dans le monde. Et dans ce comportement s'exprime une réalité ou une effectivité: il ne s'agit ni plus ni moins de l'unité de l'essence et de l'existence.

L'utopie se pose dans cette unité; c'est une unité immédiate dans la forme duelle du rapport entre essence et existence. L'immédiateté de l'unité n'est pas ici quelque chose de fixe, statique: elle est une réalité mouvante d'un acte, d'une actuation. En tant qu'unité effective issue du rapport, l'utopie exprime donc la rencontre de l'essence et de l'existence ou encore de l'intérieur et de l'extérieur des

choses. Pour être plus précis, l'utopie est le produit de l'extériorisation de l'essence intérieure dans son rapport avec l'extériorité de l'existence phénoménale. L'intériorité et l'extériorité, premières figures du rapport, s'effacent conjointement dans leur vérité commune; elles se rejoignent dans leur unité commune sous l'impulsion d'un seul et même acte d'auto-production produit par la scission de l'être. A ce stade-ci, l'utopie n'est qu'une forme de rapport entre l'essence et l'être, rapport se qualifiant strictement dans un mouvement d'extériorisation de l'être par rapport à son existence. Elle pose une identité possible entre les deux termes. L'utopie prend alors la forme d'une impulsion, mais cette forme, parce que non développée, demeure abstraite.

Par ailleurs, l'utopie est concrète en ce qu'elle est le produit des déterminations formelles de l'essence, de l'existence et de leur rapport. Se manifestent ici les déterminations conjointes des termes; cela constitue la première apparition de l'effectivité de l'utopie, sa réalité effective. Au fond, elle n'est que ce que les déterminations produisent; cependant, il faut noter que dans ce développement, la production issue du rapport débouche sur une nouvelle qualification de l'utopie. En effet, si l'effectivité est le développement des déterminations formelles, elle ne l'est que relativement et en subordination

à l'unité nouvelle qui la définit comme effectivité. L'unité est ici une identité posée en possibilité. De cette façon, l'utopie se concrétise. Néanmoins, son contenu dans le processus de médiation demeure abstrait, car justement l'utopie ne se trouve ici que possible, c'est-à-dire que par rapport à l'existence, l'essence n'est dénoncée et niée que dans son abstraction. L'essence de l'utopie n'a pas en soi de vérité; elle n'est qu'une simple possibilité de l'effectivité. Elle n'est ici que pure possibilité ayant une portée spéculative.

Dans son moment immédiat d'identité entre l'essence et l'être, l'utopie est tout d'abord possibilité. Cela pose une limite, car tout ce qui est réel ou effectif est dans un premier temps possible. Dans ce moment-ci de développement, l'utopie (dans sa réalité effective) ne fait que désigner son sens essentiel qui cependant est d'être l'unité concrète du rapport, de la médiation, entre l'essence et l'immédiateté de l'existence (en utilisant des catégories de l'essence, le rapport est la réflexion). Cela signifie pour l'activité théorique que le possible n'est pas la réalité effective elle-même, mais seulement un aspect (ou encore un mode de l'être); il n'est pas la substantialité du réel mais une simple modalité en son unité. Il a encore une inconsistance logique en tant que pure possibilité. La possibilité demeure

sur le plan épistémologique qu'un mode de la pensée subjective en l'un de ses moments d'appréhension. Il n'y a pas encore eu une détermination objective de l'en-soi, de l'intérieur des choses. Par contre, il ne faut pas oublier que si la possibilité de quelque chose est uniquement due à sa non-contradiction interne, comme le prétend l'entendement, alors tout est aussi bien impossible que possible, car tout contenu déterminé dès qu'il est quelque chose de concret implique le concours de déterminations différenciées. Mais justement dans ce contexte, toute différence se déploie inévitablement en opposition déterminée et finalement en contradiction. Ici tout est contradictoire et par là, impossible. Position ambiguë et paradoxale, car tout est à la fois possible et impossible.

Dans sa forme immédiate, l'utopie se présente comme extérieure, comme sortie de l'intériorité de son essence en tant que possible seulement. Mais le fait que cela soit possible, le fait qu'il se présente une possibilité lui donne une valeur contingente. Une réalité contingente est de fait une réalité caduque; le contingent dans sa réalité est un effectif déterminé seulement comme simple possible comme l'est également son contraire (par exemple: la graine d'une fleur peut ou ne peut devenir une autre fleur). La

contingence est identique à l'immédiateté de la possibilité. Mais la contingence en tant que réalité est donnée par l'être et non pas par l'essence qui elle donne la possibilité (la contingence est ici introduite par le processus de différenciation, la possibilité par l'identité). La possibilité et la contingence se présentent dans leur vérité commune (et donc dans leur identité) comme étant des moments de l'effectivité, respectivement ceux de l'essence et de l'être, de l'intérieur et de l'extérieur, en tant que posées comme simples formes de la réalité effective concrète. Elles sont encore abstraites car encore disjointes, réciproquement et conjointement extérieures à leur identité. En d'autres termes, la possibilité et la contingence de l'utopie, traduisent seulement son énergie extérieure, n'ayant point atteint l'essentiel de son contenu. La possibilité et la contingence sont des formes extérieures de l'utopie: son contenu n'est point encore déployé. Aussi, ce dernier devient désormais déterminant: c'est lui et lui seul qui subordonne la réalité de l'utopie, qui la rend totalement effective. Il est le fondement essentiel de détermination de la possibilité et de la contingence, ou encore la raison d'être du possible et du contingent. Si quelque chose est contingent et possible cela dépend du contenu de l'effectivité.

Le possible et le contingent ne sont que des moments simples, ou encore de simples positivités. Cela veut dire que l'extériorité de l'effectivité n'est qu'à un stade déterminé de développement et ne se présente que dans la disjonction réciproque de l'extériorité mutuelle de sa possibilitié et de sa contingence et enfin de son contenu effectif. Cela signifie concrètement que l'extériorité dans son moment contingent n'est que provisoirement extérieure au contenu inscrit au sein de la réalité effective. Ce n'est que par rapport au tout que l'effectivité de la contingence se médiatise et se pose. Et la réalité prend un sens par rapport à la totalité; dans ce moment de la contingence, la réalité de l'utopie n'est que relative au tout, n'étant qu'affectée que par la négativité de l'essence.

En même temps que ce moment est posé par l'intériorité de l'essence, le fait qu'il soit posé, signifie également qu'il est nié, supprimé, car il se présente comme réalité extérieure immédiatement déterminée. La contradiction interne de la contingence (ou d'une façon plus générale, la contradiction de l'essence) a aussi une immédiateté (un être-là) qui est une possibilité. L'être-là n'est possible qu'en relation avec la réalité concrète dont il est la possibilité. Cette possibilité n'est cependant plus abstraite, elle est concrète: elle est actualisée. Et le

fait d'être possible devient une condition de l'actualisation: le possible peut prendre effet, s'actualiser en autant qu'il entre en adéquation avec la réalité concrète. De même, la réalité concrète est, en autant qu'elle contient la possibilité d'être. C'est le sens et la direction du possible.

La possibilité et la contingence sont donc des moments formels qui constituent l'aspect extérieur de la réalité effective. L'extériorité de l'effectivité se pose en fait comme une condition qui n'est qu'une contingence qui n'est à son tour qu'une possibilité d'une autre contingence, et ainsi de suite. Le possible et le contingent déterminent ce qui se présente effectivement et immédiatement. Or dans cette suite sans fin, dans ce cercle pour ainsi dire où l'on retrouve leur passage dans l'autre, s'actualise la médiation réciproque de la possibilité essentielle et de l'effectivité contingente et immédiate. Dans cet infini de la médiation est la possibilité réelle, c'est-à-dire, que les conditions de quelque-chose ont un être-là et par là, une réalité.

Nous avons ici l'une des clefs de compréhension de l'utopie: l'examen attentif de la réalité effective nous révèle qu'elle est premièrement contingence, ce-qui-est n'est pas totalement ce qu'il est. Il pourrait exister sous une

autre forme: "... le réel lui-même, précise Marcuse, se présente antagonique, scindé entre son être et son devoir-être (17)." Le réel contient en lui la négation de ce qu'il est dans son immédiateté; il contient la possibilité, ce qui représente l'autre aspect de la réalité. Autrement dit, la réalité donnée équivaut à une possibilité. Il est important de saisir que la réalité s'est transformée en possibilité; "Le possible appartient au caractère propre du réel; il ne lui est pas arbitrairement conféré par un acte spéculatif (18)." Nous avons dès lors un rapport (dialectique) entre le réel et le possible inscrit dans les faits:

Par exemple, si les rapports sociaux enracinés dans un système donné sont injustes et inhumains, ils ne sauraient être éliminés par d'autres possibilités réalisables si ces possibilités ne sont pas celles aussi enracinées dans ce système; il faut qu'elles soient présentes (...) Et poursuit Marcuse, (...) les possibilités sont non seulement réalisables, mais elles représentent le contenu véritable du système social, en tant que son contenu s'oppose à sa forme immédiate d'existence: elles représentent même une réalité plus réelle que le donné pur et simple (19).

Pour que le possible soit réel, il faut bien qu'il existe. Et c'est au sein de la réalité donnée qu'il se trouve en ce sens que cette dernière doit être conçue comme quelque chose qui doit être niée et transformée. Dans cette perspective, le possible est la réalité donnée conçue comme

condition d'une nouvelle réalité: c'est la possibilité réelle qui se "... présente comme tendance et force historiques concrètes afin d'en prévenir résolument l'usage comme refuge idéaliste hors de la réalité," tient à souligner Marcuse (20). Et la possibilité n'est justement pas idéaliste stricto sensu:

(...) le nouveau système est réellement possible si ses conditions sont présentes dans l'ancien, c'est-à-dire si la première forme sociale possède effectivement un contenu qui tend à la nouvelle forme comme à sa réalisation (21).

Les faits sont ce qu'il sont uniquement comme moments (instants) d'un processus qui les mène au-delà d'eux, vers ce qui n'est pas encore accompli en fait.

On voit donc au sein de la réalité donnée une immanence qui, si toutes les conditions d'une autre forme d'existence sont réunies, représente une tendance objective. Et pour Marcuse, c'est une activité qui se déroule non pas seulement en pensée mais bien dans la réalité même: c'est l'activité de l'auto-réalisation. La réalité établie a pour contenu des possibilités réelles; elle "...est elle-même le dédoublement d'être à la fois réalité et possibilité (22)."

Or ce processus où le contenu d'une réalité donnée porte en soi le germe de sa métamorphose est un processus de nécessité: c'est la seule manière pour un existant contingent

de devenir totalement réel. Tout le jeu des conditions en instaurant une alternance incessante de la possibilité et de la réalité effective immédiate introduit une concaténation indéfinie, c'est-à-dire un enchaînement sans fin de causes et d'effets, qu'elle fait se reposer sans cesse la réciprocité de l'effectivité immédiate et la possibilité en une possibilité réelle. Se développent par conséquent la totalité effective et le contenu des choses. L'échange réciproque et convergent de l'intérieur et de l'extérieur, de la possibilité et de l'effectivité, des conditions et de la réalité en sa totalité ou en d'autres termes le développement des choses dans leurs mouvements opposés est un et unique: c'est le développement de la nécessité. La nécessité est ce double passage réciproque de la possibilité dans l'effectivité, et de l'effectivité dans la possibilité. Il y a un échange mutuel et une convergence active de la possibilité et de l'effectivité.

Dans cette perspective, l'utopie contient un caractère de nécessité. La nécessité est l'unité développée de l'essence identique à soi et de l'être immédiat. L'utopie dans son moment de nécessité est une identité positive du contenu entre la chose et ses conditions où elle représente l'essence pleine de contenu. En effet, dire qu'une réalité est nécessaire, ou encore parler de nécessité des choses, c'est dire qu'une chose réellement possible est activité, activité consistant à transposer l'essence en

l'être et l'être en l'essence. Bref, on arrive à dire des choses qu'elles sont le tout comme contenu simple et stable et qu'elles sont complètement déterminées par leurs conditions. Leur contenu nécessaire est déterminé; la nécessité présuppose une réalité contingente, une réalité détenant dans sa forme actuelle des possibilités non réalisées. "La nécessité n'est autre que le processus dans lequel cette réalité contingente parvient à sa forme adéquate; c'est le processus d'actualisation (Prozess der Wirklichkeit) (23)." Marcuse insiste particulièrement sur cet aspect, car si l'on veut bien saisir ce que veut dire une réalité rationnelle, il faut l'associer à une réalité plénière:

La réalité efficace est une réalité dans laquelle l'écart entre le possible et le réel est surmonté, et ce résultat se produit moyennant un processus de changement dans lequel le donné progresse avec le possible qu'il contient (24).

L'activité ou la mobilité de l'être comme détermination objective de l'utopie

La réalité de l'utopie est déterminée par la mobilité de l'être; mais cette mobilité n'est qu'en rapport à l'unité de l'être, c'est-à-dire son essence. Et comme on a pu le voir à travers les différents moments de son actualisation

effective, l'utopie n'est pas un substrat fixe et permanent, mais bien un processus dans lequel elle est aux prises avec ses contradictions inhérentes et se développe ainsi comme résultat du conflit, de cette lutte. Il y a constamment activité dans les différents moments d'actualisation et justement il y a actualisation par les moments qui se différencient tout en tendant vers leur propre unité. Et cela renvoie à l'énergie contenue dans l'existence: "Chaque existant se précipite dans la négativité et ne demeure ce qu'il est que par la négation de cette négativité (25)." La négativité venant de l'essence fait se scinder le donné en une multitude d'états et de relations à d'autres choses tout en lui désignant, et, cela est central, que cette multiplicité devient partie de lui-même. Il s'agit d'une identité différenciée et déterminée, d'une unité concrète où l'essence décrit le processus véritable de la réalité.

La négativité désigne l'énergie contenue au sein de l'être, énergie déterminante des figures de l'être et se saisit également en tant que processus d'identité pour la pensée:

Pour saisir cette identité, précise Marcuse, la pensée doit reconstruire le processus par lequel la chose devient son propre contraire, puis nie et incorpore son opposé à son être propre (26).

Autrement dit, l'activité théorique se doit être négative pour produire une connaissance négative des choses dont le but essentiel est la saisie du processus d'actualisation de l'être, ou encore, de saisir sa mobilité qui tend vers une unité synthétique. Il devient essentiel de saisir tout fondement au devenir de l'être, car dans cette recherche de l'identité, le fondement du devenir de l'être représente la structure de la réalité, donc de ce qui se pose effectivement.

La réalité effective et pleine ne sera pas strictement quelque chose de conçue par l'activité théorique, car en tant qu'être-là, elle n'est point encore dégagée; elle est non achevée. La scission profonde de l'être n'a pas été entièrement liquidée et par là, n'est pas devenue réelle. Mais la tendance imprimée par la scission est justement celle de l'actualisation vers la plénitude, vers l'authenticité que l'activité théorique doit connaître et reconnaître. Et cela devient le centre de la détermination de l'utopie: le comportement de l'être qui se réfléchit en lui-même, qui s'actualise, qui s'auto-produit et se re-produit: "Le comportement, l'être réfléchi en lui-même est considéré à juste titre comme la catégorie véritablement fondamentale de l'être du réel (27)."

Dans ce comportement on retrouve le caractère de négativité: "L'autonomie du réel n'est que relation négative à soi (28)." La détermination ontologique que nous retrouvons n'est, dans son ensemble, rien d'autre que la poursuite concrète des modes fondamentaux de l'être comme comportement et aussi, faut-il le préciser, comme maintien et unité, c'est-à-dire que l'activité est le maintien à travers diverses régions de son existence.

L'utopie dans sa juxtaposition au comportement ne se constitue donc, comme l'être du réel, que comme résultat de la mobilité de l'être. Elle se désigne comme puissance virtuelle que le réel exerce sur sa réalité;

Cette puissance virtuelle du réel, ajoute Marcuse, est dans son fondement même négative; elle est puissance seulement en tant qu'elle assume la contingence comme existante dégagée d'une présupposition, comme dépassement d'une immédiateté (29).

Dans ce qui est posé ici et maintenant, le passé-présent ou "l'ombre du souvenir qui se projette dans le futur" (30) s'exprime comme essence de la réalité. Le réel ne s'actualise, n'effectue sa réalité, qu'à partir de son passé-présent, qui est sa condition, en dépassant sa présupposition. Le réel de l'utopie se fait devenir hors de soi, il n'est que comme mouvement se déterminant et se différenciant vers sa propre unité qui témoigne du

comportement de l'être prenant sur soi sa contingence de chaque instant tout en le dépassant. Il est sa propre cause et son activité est celle du dépassement et de position: cela confirme donc le caractère de nécessité de l'utopie; elle puise au sein du profond déchirement de l'être, elle est comportement de l'être dans sa quête vers l'unité.

C'est à cela même que Marcuse se réfère quand il implique la sursomption dans sa définition de l'utopie, plus précisément de la vraie utopie. D'ailleurs, le double sens du terme "Aufheben" implique deux mouvements simultanés qui reproduisent le déchirement de l'être et sa nécessité de se retrouver. Un exemple illustre bien cette double signification du processus; dans la compote de pommes, la pomme, le fruit en tant que tel a été détruit, supprimé, mais est conservé au-delà de ce que lui promettait son existence immédiate. Et il se glisse en fait dans ce double mouvement une figure nouvelle: il y a eu un accomplissement d'opéré, un accomplissement nécessitant préalablement une opération négative. Cela nous indique que le sens le plus direct de sursomption est celui d'une positivité du négatif dans le mouvement même de son accomplissement, dans le devenir qu'il engendre. Mais dire qu'un être-là a un devenir, c'est dire qu'il doit se réaliser, qu'il doit être conforme à son concept, bref qu'il doit être vrai. Cela implique, et c'est

sans doute l'un des points les plus importants de la dialectique et par conséquent de l'utopie, qu'au terme de la sursomption, plus précisément dans son aspect positif de conserver et de maintenir, est présupposée la transmutation négative. Ce qui est conservé n'est conservé que dans la mesure où la qualification immédiate d'un être (ce qui le qualifie intérieurement) se trouve déterminée extérieurement par un autre pour rejoindre sa forme qui subsiste dans le conservé. Ainsi, la pomme conservée dans la compote a pour condition sa négation immédiate (ici le fruit est périssable) qui est celle du fruit en tant que telle. Il faut donc comprendre que le devenir naturel des choses a leur propre altération, leur propre corruption. Toute l'énergie qui se retrouve au sein de l'être, toute la puissance virtuelle du comportement de l'être est au plus profond négative. Mais, le comportement ne devient que comme "nécessité aveugle"; il lui manque quelque chose qui rend claire et transparente l'obscurité de la réalité: la substance comme sujet (31).

La manifestation de la subjectivité dans l'utopie

Tout le développement de la réalité effective de l'utopie dont l'aboutissement objectif se caractérise par et dans le processus et la figure de nécessité prend ici une

tournure particulière. Quelle est le sens et la direction de la nécessité aveugle? Il est essentiel d'identifier la vraie forme de l'objectivité. Nous touchons ici au point le plus crucial de notre démonstration: tant l'utopie que la pensée de Marcuse se définissent par l'activité du sujet, qui détermine la forme de l'objectivité. Nos deux hypothèses, l'une portant exclusivement sur la conception marcusienne de l'utopie et l'autre, se référant aux liens entre sa pensée et l'utopie, c'est-à-dire que sa pensée renvoie à l'utopie, prennent désormais une signification pleine et entière: l'activité théorique prend son essor dans la relation dialectique de l'objectivité et de la subjectivité, cette dernière étant la vraie forme de l'objectivité.

L'utopie ne sera plus alors strictement rattachée aux conditions de l'existence actuelle de l'être, mais sera également le fruit des déterminations du sujet. Mais attention, il ne faut pas se méprendre sur la place qu'occupe le sujet dans le monde: il est aussi l'être avec ce que tout cela comporte. Le sujet ne désigne pas encore une forme particulière de la subjectivité (par exemple, l'homme), mais se réfère à une structure plus générale de l'universel, le contenu.

En fait, l'identification de la vraie forme de la réalité requiert la liberté et à son tour cette dernière requiert l'être concevant, c'est-à-dire la conscience de soi et la connaissance de l'universel ou de la vérité. Ces deux activités de l'être sont les propriétés essentielles du sujet. Dans ce cas, la vraie forme de la réalité doit être conçue comme sujet. Si comme nous l'avons signalé au chapitre précédent que de la connaissance de la vérité, la liberté tire son contenu, la forme de cette liberté sous laquelle la liberté est détenue sera celle du concept. Le concept est l'activité du sujet et la liberté est dans cette perspective non pas un attribut du sujet, mais bien un attribut de la vérité que ce sujet détient et manie. Dans cette perspective, la liberté est donc ici un attribut du concept en ce sens qu'elle donne un sens et une direction à l'activité subjective (la liberté a ici un caractère téléologique). (32)

Sous le mode du concept, le monde apparaît tel lorsque la pensée s'est libérée de l'emprise de la réalité donnée et établie (réifiée dirait Marcuse) et que le sujet s'est manifesté comme substance de l'être. En d'autres termes, la recherche du contenu essentiel des choses conduit l'activité théorique à s'abstraire de la réalité et, dans la formation du concept, l'abstraction rend le concept plus riche que la

réalité. "L'irréel" est plus que ce que la réalité est. La vérité se constitue donc non pas à partir des faits, mais plutôt lorsque le sujet se dresse contre eux:

... le monde des faits n'est pas rationnel, mais doit être amené à la raison, c'est-à-dire, amené à une forme dans laquelle la réalité correspond concrètement à la vérité (33).

Et si cela n'est pas accompli, la vérité ne réside que dans le concept abstrait et non pas dans la réalité concrète.

Avec le concept, les déterminations concrètes d'une chose se ramènent à un principe unique, le principe même qui commande son développement effectif: les divers états, qualités et conditions apparaissent comme le propre contenu positif développé qui est l'histoire objective du réel lui-même. Le concept représente une totalité objective dans laquelle chaque moment particulier apparaît comme l'auto-déploiement de l'universel ou du principe rejoignant la totalité; ainsi le moment particulier d'une chose est aussi l'universel.

Se rencontre ici toute la sphère de l'être et de l'essence dans une continuité d'approfondissement mutuel qui ne manifeste au fond que l'auto-structuration du réel. L'être et l'essence sont des moments du devenir unique du concept, qui nous rappelle la base et la vérité de leur identité. En effet, le concept traduit sous un double mode

une orientation vers l'extérieur qui particularise l'universel et un retour vers l'intérieur qui détermine cette particularité en une singularité (l'être-là). Le concept consiste donc ici à dire la substance des choses, leur universalité: le mouvement vers l'extérieur produit la particularité, première négation de l'universel, et son mouvement vers l'intérieur produit une médiation entre l'universel et le particulier, c'est-à-dire, une unité déterminée, la singularité, donc une négation du mouvement extérieur. Le dépassement "final" est un retour à l'universel, mais c'est un universel réfléchi, médiatisé et non plus strictement posé.

L'universalité du Concept, précise Marcuse, est donc une relation à soi-même, une relation niant et dépassant en chacun de ses moments les négations du Concept (en l'occurrence ses singularités). L'universalité du Concept n'est égalité à soi-même que dans cette union dans le dépassement avec la négativité; il s'agit d'une unité négative. Et cette égalité à soi-même n'est qu'en se "posant" elle-même; elle dépend toujours du dépassement que représente la négativité dès qu'elle advient (34).

Cette unité, cette identité médiatisée en ses différences, n'est que possible que par la tendance de l'être à se maintenir, à maintenir son unité. Et cela s'exprime par l'un de ses modes, la subjectivité.

Et là se pose cette question: si, comme nous l'avons tenté de le démontrer, l'utopie se présente dans la réalité

sous une forme objective et par là nécessaire, que représente-t-elle pour la subjectivité. Nous aimerions ici mettre l'emphase sur l'être concevant pour démontrer comment se qualifie fondamentalement le caractère nécessaire de l'utopie.

Dans la première partie de notre thèse, nous avons indiqué quel était le statut du concept pour l'activité théorique (35). Ce statut permet de délimiter ce vers quoi tend l'activité théorique, ce par quoi elle est animée, mais désormais, il permettra de délimiter le statut même de l'utopie dans le développement de l'être; ce sont en effet les concepts générés par les postulats de base d'une pensée se disant dialectique, à savoir, l'identité entre la subjectivité et l'objectivité, entre la pensée et la réalité, qui nous permettront de comprendre comment s'articule l'utopie dans la pensée de Marcuse. Il faut toutefois être un peu plus explicite sur les conséquences de cette formulation impliquée par et dans la pensée dialectique.

L'identité ontologique présumée ne repose pas exclusivement sur une théorie de la connaissance: elle repose sur la démonstration de l'être véritable et authentique et sur l'être comme comportement concevant. Cela veut dire que la relation entre les choses et la pensée, que l'assignation

de l'objectivité à la subjectivité (et l'inverse) est un phénomène originaire de l'être, de l'étant lui-même, de l'existence de l'être et que la vérité de l'être ne devient manifeste qu'avec le dépassement de la différence (la sursumption) dans le comportement concevant. En somme l'objectivité ne devient en elle-même vraie que lorsque la subjectivité, ou le concevant, accepte l'existence de son vis-à-vis. Il est donc essentiel de trouver l'unité du sujet et de l'objet; elle est donnée par la différence entre les deux termes. Mais comment?

La mobilité de la connaissance, l'activité théorique, détermine l'objectivité comme concept et tire également du concept l'objectivité. Dans ce sens, l'activité théorique est la mobilité de l'objectivité qui est l'être. Cette mobilité, nous dit Marcuse, est, "...tout aussi bien la façon d'être de la connaissance du Concept subjectif de savoir sur soi, que la façon d'être objective ou plus exactement la substantialité des choses (36)."

Dans le développement de l'être, la manifestation subjective arrive à un moment précis. Dans les divers états de son développement, dans ses divers étants immédiats, se manifeste l'être concevant.

Dans son donné immédiat, il apparaît autre que lui-même: il y a négation de soi et émerge dès lors le dépassement, ses possibilités, sa puissance virtuelle, "... il possède dans cette 'Différence' de l'être en soi et de son immédiateté la 'pulsion' qui le fait progresser (37)." Nous avons donc un mouvement et en son sein s'exprime et se qualifie l'un des moments de l'être de l'utopie. Mais, l'étant fixe et déterminé s'oppose à un autre étant, se différencie par rapport à une multitude d'étants; la négativité se pose alors comme médiatisée. Elle n'est plus, immédiate comme auparavant, elle n'est plus issue de soi. Nous assistons ici strictement à de multiples relations négatives et contingentes entre divers étants produisant ainsi un devenir indéfini, des rapports sans fin (concaténation). Et c'est justement là que se déploie la subjectivité ou encore l'être concevant; et apparaît une détermination du devenir de l'être; l'être concevant devient un être existant pour soi, c'est-à-dire qu'à chaque instant de la négativité, il doit la dépasser pour ne pas s'effondrer dans un abîme, pour retrouver dans sa relation avec soi-même, d'y gagner et d'y confirmer l'unité de son existence et de se déployer à partir de cette unité négative. Il s'agit indique Marcuse, d'une "relation négative à soi", et, "...c'est en lui commence la véritable percée vers l'Etre réel, l'accession-à-soi de l'étant dans le 'Domaine de la liberté' (38)."

En devenant ainsi pour soi, l'étant de l'être exprime sa possibilité d'être, sa propre liberté, sa subjectivité:

Cette possibilité de l'Etre constitue un advenir tout à fait différent: elle est "la source profonde de toute activité du mouvement autonome de la vie et de l'esprit" et c'est sur cette subjectivité seule que s'appuie le dépassement de l'opposition entre le concept et la réalité (Realität) d'une part, et l'unité qui en est la vérité, d'autre part (39).

Ce n'est pas strictement l'étant lui-même qui s'est déployé dans cette transformation, mais bien parce que l'être concevant pose et se fait opposer divers étants différents et autonomes que la transformation, s'effectue. Cette transformation se trouve posée substantiellement par le sujet, c'est-à-dire que, l'être concevant s'est posé comme existant dans la négativité à soi-même et il est maintenant positif. L'être par cette différence atteint son unité authentique. Il n'est plus perdu dans des étants multiples, il n'est plus en position d'inconsistance, mais se maintient comme universel dans la diversité de ses négativités. Il a accompli la médiation entre soi et toutes ses déterminités (ses êtres-là) qui sont maintenant ses possibilités posées librement. Il est ainsi véritablement concret:

...comme toutes ses possibilités sont d'emblée présentes dans son être-en-soi, il ne fait que devenir pour soi ce qu'il était déjà en soi et ne

fait qu'accéder, dans chacune de ses déterminités réelles, à ses propres possibilités (40).

La définition, la qualification de l'utopie s'opère donc en deux temps: d'une part, par les dispositions inhérentes contenues dans l'être, c'est-à-dire, son énergie, ses potentialités; d'autre part, par la mobilité, le comportement de l'être qui est acte, actuation, actualisation. L'utopie est concrète en elle-même, car elle renvoie à la disposition et au pouvoir de l'être. La dynamique de ce dernier en laquelle recèlent la possibilité et la puissance virtuelle font d'un côté de l'être une chose qui n'existe pas encore dans la réalité effective et de l'autre, il a le pouvoir d'être ce possible. C'est donc ainsi, réellement et concrètement, que l'utopie traduit l'impulsion de l'être, de sa mobilité qui en est son fondement,

...il (l'être) est en lui-même différencié -en tant qu'en soi, possibilité, il n'est pas encore posé comme différencié- il est dans l'unité (et cela contredit le fait d'être différencié): il est simple et pourtant différencié. Cette contradiction interne du concret est elle-même ce qui donne l'impulsion à son développement (41).

En somme l'utopie est réelle et concrète.

2. LES CONTENUS MARCUSIENS DE L'UTOPIE

On retrouve chez Marcuse des concepts qui traduisent la façon dont se structurent les différents modes de l'être de l'existence et qui nous révèlent ses contenus. Or les concepts deviennent des pivots sur lesquels l'utopie s'articule: à partir des concepts s'établissent les contenus de l'utopie marcusienne. Ils permettent justement de traduire le statut de l'utopie en ce qu'ils introduisent la tension entre le virtuel et l'actuel; ce sont eux qui substantiellement déterminent l'utopie, entendu que les concepts expriment la réalité. Avec les concepts se profile l'horizon des virtualités sises au sein de la réalité concrète et historique. Cet horizon est délimité par les activités de contrainte et de liberté que Marcuse a traduit principalement par les concepts de raison et de bonheur.

Contrainte et liberté I: la raison

La notion de raison est l'un des premiers points de référence permettant de saisir ce qui structure le contenu marcusien de l'utopie. Avec le concept se dévoile, tant sur le plan historique que social, le mouvement immanent de l'être dans son existence. En fait, l'accomplissement de la raison se retrouve au sein de la finalité de l'utopie.

Marcuse en arrive par la raison à identifier les limites de l'utopie. Il esquisse le lieu d'accomplissement et de réalisation de l'utopie: outre la vérité transcendante de l'être ou sa destination (Bestimmung), la connaissance des limites de l'utopie dans une situation donnée permet de mesurer la direction et le sens d'un changement, d'une transformation, voire d'une révolution. Avec la raison, le procès de l'activité humaine se précise en tant que contenu et permet d'identifier d'une façon effective la substance de la finalité de cette activité. La raison se veut donc être une référence pratique en ce qu'elle recouvre à la fois la liberté et le sujet dans leurs expressions formelles telle que le bonheur, la justice et le mieux-être. Elle exprime le travail, l'activité du processus intemporel de l'auto-articulation de l'être vers sa vérité tout en lui opposant son contenu dans sa situation existentielle. L'utopie apparaît ainsi comme une figure posée par la raison qui cherche à traduire la finalité de la liberté.

Marcuse retrouve chez Hegel le point culminant de la raison en tant qu'histoire, en ce sens que Hegel représente pour la pensée philosophique un point d'arrivée et un point de départ historique. D'une part, l'idée de raison atteint un sommet qui marque et délimite l'espace philosophique en son temps et qui ouvre une perspective toute nouvelle pour l'activité philosophique (en particulier le passage à la théorie sociale):

Le passage de la philosophie aux problèmes de l'État et de la société constitue une partie intrinsèque du système de Hegel. Ses idées philosophiques fondamentales ont trouvé leur accomplissement dans les formes historiques posées par l'État et la société de son temps et cette forme devient un nouveau centre d'intérêt historique (42).

Avec Hegel s'expriment les conceptions fondamentales de la société; il est "...le dernier à interpréter le monde comme Raison en soumettant à la fois la nature et l'histoire aux normes de la pensée et de la liberté (43)." La réalisation de la raison devient l'ultime but de l'action philosophique. En même temps, cette réalisation conduit à la négation de la philosophie en une nouvelle forme de théorie critique, la théorie sociale. La raison devient ici le chaînon entre ces activités dont l'objet n'a plus la même portée et le même espace d'activation.

Marcuse est intéressé par l'incidence historique de la notion de raison, par son apport dans l'histoire:

Avec la raison se confirme le droit qu'a l'homme de façonner le monde conformément à ses besoins et à son savoir. Cela implique donc la possibilité pour lui de le comprendre et de le façonner en toute connaissance de cause. Le monde dans son ensemble est considéré comme rationnel (44).

L'homme n'est désormais pas soumis à un ordre pré-établi; il puise dans l'histoire de ses actions pour se comprendre et se développer. En fonction de ses aspirations, la maîtrise du monde se constitue par la norme instituée par la raison: le monde (nature et société) est organisé en fonction de son épanouissement. Réaliser la raison est dans ce contexte réaliser l'homme. En somme, et c'est là toute l'importance de la signification de la raison,

La réalisation de la Raison signifie la disparition de toute autorité extérieure impliquant une contradiction entre l'existence de l'homme et les exigences de la pensée libre (45).

L'affirmation de la raison sous-entend ici l'affirmation de l'universalité. De plus, elle renvoie à l'action du sujet pensant. Celui-ci, par la connaissance de la diversité des objets, en arrive à connaître leurs lois universelles, mais surtout, "... y parvient par la découverte de virtualités qui leur sont communes et qui en expliquent leur métamorphose (46)." Marcuse en dégage alors deux conséquences importantes pour la théorie critique et sociale: "... les concepts universels pourront devenir l'organon d'une pratique capable de transformer le monde (47)." Marcuse retrouve précisément dans la raison la détermination essentielle de la connaissance, c'est-à-dire ce qui la structure. Le réel objectif ainsi que la pratique génèrent substantiellement le

contenu de la connaissance et ce contenu ainsi que ses modifications ne sont pas le fruit du hasard, mais plutôt de l'action consciente du sujet pensant.

L'autre conséquence touche à l'universel. Ce dernier traduit la structure générale de l'être et se retrouve dans les diverses formes particulières de l'existence. Le sujet pensant fait exister l'universel en tant que force potentielle. La raison renvoie donc en dernière analyse à la mobilité de l'être et de ce fait se trouve ainsi posée par l'Absolu.

Dans cette perspective, la raison du sujet pensant, la rationalité subjective est un processus dynamique où la pensée tente d'unifier la multiplicité sous le couvert de l'universel. Cela fait de la rationalité l'ultime fondement de l'organisation de la société et dont la conséquence la plus décisive apporte un caractère nouveau dans la lutte à mort et dans la lutte politique:

... c'est reconnaître en dernière analyse l'égalité fondamentale de tous les hommes.
Davantage: le sujet pensant en tant que créateur de concepts universels, est nécessairement libre et sa liberté est l'essence même de sa subjectivité (48).

L'homme est ainsi capable de transformation et de réalisation. La conscience de cet état devient un appui fondamental de sa conduite dans le monde.

En délimitant le terrain de la raison, Marcuse en tire des conséquences importantes sur l'ensemble des conditions de la conduite rationnelle des hommes. Il conserve de Hegel la critique envers une raison technique forte de succès de production et de domination sur la nature. En plus, la philosophie par ses concepts en est venue à refléter le mouvement de la réalité sociale. Point décisif et tournant pour la pensée: "...l'histoire fait partie du contenu de la raison... (49)"; cela signifie clairement la prise en charge par l'homme de sa propre destinée et l'encourage à poursuivre cette activité dans la mesure où,

...les ressources matérielles et intellectuelles de l'humanité sont suffisamment développées pour qu'il soit possible de faire appel à la pratique sociale et politique pour réaliser la Raison (50).

Enfin, d'une façon particulière, même si la protestation et la critique philosophiques sont demeurées idéalistes avec Hegel, il n'en demeure pas moins que la raison n'est plus limitée à la pensée et au vouloir purs (51). De sorte que la réalisation de la raison a entraîné la suppression de la philosophie par l'identité entre l'idéal philosophique et le but pratique de l'humanité:

La construction de la raison par la philosophie trouve son achèvement dans la création de la société raisonnable. L'idéal philosophique, le monde meilleur et l'être vrai, se confondent avec le but pratique de l'humanité combattante. Celui-ci reçoit ainsi un contenu humain (52).

Par et dans l'idéal posé comme vérité, l'activité théorique constate l'ordre établi du monde au nom des forces sociales existantes et en cherche des formes authentiques,

...car elle est 'rationnelle' la forme de pensée et d'action qui est faite pour combattre l'ignorance, pour restreindre la violence et l'oppression, pour s'opposer à l'exploitation (53).

L'idée de raison appartient donc au mouvement de la pensée et de l'action: "Elle est en même temps, soutient Marcuse, une exigence théorique et une exigence pratique (54)." On retrouve avec la raison toute la persévérance de la dimension authentique de la liberté, de la potentialité réelle et de sa réalisation de laquelle dépend la destinée humaine. En puisant ses objectifs dans les tendances qui se dessinent dans la réalité, l'activité théorique permet une ouverture à un ensemble de virtualités caractérisant un ordre nouveau. La place qu'occupe la raison dans la philosophie témoigne

ultimement pour Marcuse que l'activité théorique "n'a pas peur de l'utopie", car la transcendance contenue dans la raison propose la vérité (55). Avec la raison se confirme que l'engagement de l'activité théorique doit s'orienter dans le chemin des possibilités. Il ne s'agit plus de maintenir des vérités éternelles et abstraites qui se développent sous des formes historiques variables. En effet,

Si la raison, la liberté, la connaissance et le bonheur ne sont devenus réalité qu'à partir de concepts abstraits, alors la raison, la liberté, la connaissance et le bonheur peuvent aussi être tout autre chose (56).

Sous le couvert de la raison, l'utopie s'identifie avec la situation actuelle de l'existence humaine tout en exprimant l'ensemble de ses virtualités non réalisées. La véritable nature de la raison, et par extension de l'utopie, implique que la vie humaine est digne d'être vécue, qu'elle peut l'être et qu'elle doit être rendue telle: "Ce jugement, précise Marcuse, est la base de tout effort intellectuel: il constitue l'a priori de toute théorie sociale... (57)" On voit donc qu'avec la raison, Marcuse justifie lien entre la connaissance et l'utopie et même plus, il leur donne un sens et une direction pratiques et concrets.

Contrainte et liberté II: le bonheur

La notion de bonheur est également un élément important qui participe à l'élaboration du contenu marcusien de l'utopie. Et l'on touche ici en même temps à l'une des charnières de la pensée marcusienne. Si la promotion de la raison constitue une force à la fois négative et positive du progrès de la liberté dans l'histoire, elle n'est pas la seule aux yeux de Marcuse; il a même retracé l'évolution historique du bonheur pour en délimiter son statut. Or, le bonheur se trouve être associé à la satisfaction des besoins ou encore à la recherche du plaisir; dans cette perspective, le bonheur est lié au désir du libre épanouissement de la satisfaction. Et c'est dans la tradition hédoniste que Marcuse retrace le statut du bonheur dont la finalité repose sur la liberté, intérêt qui sous-tend l'activité théorique:

Avec le principe de l'hédonisme, la revendication de la liberté -formulée sous une forme abstraite et sommaire- est entière dans le domaine des conditions de vie matérielle. Mais, dans la mesure où la protestation matérialiste de l'hédonisme préserve un aspect de la libération de l'homme décriée ailleurs, il rejoint les propos de la théorie critique. (58)

Le bonheur joue un rôle essentiel à la fois dans la pensée marcusienne et dans l'utopie. C'est avec elle que Marcuse arrivera à préciser la nature des désirs et des besoins des hommes, ensemble qui constituera la base du projet marcusien de l'existence pacifiée. Elle sert

également "d'intermédiaire", d'instance de médiation entre la raison et le plaisir, entre les intérêts de deux domaines antagonistes. Il devient dès lors nécessaire de s'attarder à cette notion.

Cependant le bonheur ne convient pas aux prérogatives de la raison. En théorie les principes de la raison sont inconciliables avec ceux du bonheur. Mais, Marcuse y voit tout de même une source de complémentarité: "Ces deux orientations de la pensée conservent abstraitement certaines potentialités existantes qui préfigurent une vérité (sic) société humaine (59)." Avec la raison, se conservent le développement des forces de production, l'élaboration libre et rationnelle des conditions de vie, la domination de la nature et l'autonomie critique des individus socialisés. Avec le bonheur, sont conservés l'épanouissement et la satisfaction des besoins humains, la libération d'un procès de travail inhumain, la disponibilité du monde pour le plaisir. La raison met par contre de côté les intérêts antagonistes des individus "empiriques"; elle les supprime. Si Marcuse conclut au progrès de la raison universelle, aux indéniables aspects positifs de la liberté humaine dans l'histoire, à la capacité des hommes à maîtriser le monde par son action et sa pensée, il n'en demeure pas moins que

"...cela n'a aucun sens de séparer le bonheur universel du bonheur des individus (60)."

Avec l'hédonisme, doctrine qui prend pour principe de la morale la recherche du plaisir et de la satisfaction, Marcuse parvient à y délimiter le rôle important, novateur et même subversif du bonheur. La vérité de l'hédonisme, vérité qui, dans le contexte où elle s'est posée, se réduit à un autre principe d'organisation sociale que Marcuse n'hésite pas à qualifier de nouveau, traduit justement des intérêts qui ne concordent pas avec ceux de la raison, mais sous un mode qui tente de tenir compte de la réalité (61). Le principe sous-jacent à l'hédonisme ne s'oppose pas à un autre principe tel la raison, mais l'hédonisme est soutenu par une tendance de sauvegarde de l'objectivité du bonheur. Cela est paradoxal, car le bonheur se ramène par définition à des intérêts individuels, à un monde de la fortuité et du hasard, à l'accomplissement de l'âme et de l'esprit.

Le bonheur est avant tout conçu comme individuel; l'ensemble social ne constitue pas comme tel une source de bonheur, mais plutôt de malheur, et forme ainsi le repoussoir et le revers du bonheur. Dans une société où le travail (le labeur) est la principale activité, toutes les sphères de la vie sont envahies par la production qui réduit passablement .

les îlots de bonheur. Abstraits, ces îlots constituent des sources auxquelles les individus y puisent une satisfaction immédiate sans en retour changer quoi que ce soit au monde qui les entoure. Il ne faut pas oublier que le bonheur est assujetti aux impératifs de la raison et qu'à ce titre, il est considéré comme objet de réflexion morale. Il n'est donc pas considéré comme élément constitutif de la communauté des hommes.

Marcuse a pu identifier le statut du bonheur à partir de deux fonctions que l'on retrouve dans l'hédonisme même. Il identifie une fonction positive de l'hédonisme au sein de la tendance cyrénaïque et une fonction négative dans la tendance épicurienne (62). Au sein de la première tendance se manifeste une revendication du bonheur pour tous : l'hédonisme de ce type explique Marcuse, "... n'hypostasie aucune universalité dans laquelle se résoudrait le bonheur sans égard à l'individu (63)." Avec la deuxième tendance, il y a un effort de résoudre les conflits entre la raison et le plaisir.

Dans la tendance cyrénaïque, désirs et besoins de l'individu sont liés au sentiment de volupté qu'il faut

savourer aussi souvent que possible. Le potentiel de réalisation sous-jacent à la satisfaction aurait comme effet possible de briser les chaînes de la contingence sociale. Mais c'est justement cette contingence sociale qui produit et détermine les limites de la satisfaction: le malheur, l'injustice, l'inconstance sont occultés par la recherche subjective et individuelle de la satisfaction. Au sein de l'hédonisme est majoré et maintenu le rapport immédiat aux choses: l'homme se maintient constamment à la ligne de flottaison des relations réifiées.

Par contre et d'une façon positive, le caractère subversif du bonheur s'active et se maintient par la connaissance déterminée par la satisfaction. Les images et les manifestations subjectives du malheur seraient susceptibles d'être repoussées par des efforts de compréhension de l'intrusion de la nécessité sociale dans la sphère personnelle qui constitue les désirs, les besoins et les intérêts de la personne dans la société. Cela signifie clairement une brèche dans la réification:

C'est précisément l'être de la personne qui s'exprime dans les comportements auxquels l'autre (ou la personne elle-même) réagit par la déception, le souci, la pitié, la peur, l'infidélité (...) Par le comportement qu'il exprime, l'individu cherche à se libérer d'une loi sociale à laquelle il a obéi jusqu'alors (...) Il veut maintenant suivre sa passion (64).

Dans cette perspective, le développement requis et nécessaire à la personnalité de l'individu (l'amour, l'amitié et la camaraderie constituent des sphères privilégiées de relations interpersonnelles par et dans lesquelles la culture occidentale a vu le bonheur terrestre suprême) exige la compréhension de la situation réelle. Cela provoque un dilemme: la connaissance ne rend pas heureux les individus, mais l'abandon de celle-ci fixe et fige le bonheur dans des relations réifiées, dans le malheur. Aussi est-il important pour Marcuse de souligner le potentiel libérateur de l'hédonisme de ce type: "L'hédonisme ne peut être utilisé par une idéologie liée à l'oppression de la liberté et au sacrifice des individus (65)."

La tendance épicurienne quant à elle tente de surmonter le dilemme auquel la première fait face. En reconnaissant l'antagonisme raison/bonheur, elle ne posait pas de différenciation immanente en ce qui a trait à la jouissance des hommes. Tous devaient jouir par tous les moyens possibles; l'épicurisme, par contre, tout en maintenant le plaisir comme bien suprême introduit certaines formes de plaisir comme le plaisir véritable. Le vrai plaisir se définit par la conciliation des impératifs de la raison et du bonheur.

La satisfaction indistincte de tous les besoins entraîne trop souvent des douleurs et malaises supérieurs au plaisir recherché. Les épicuriens fort conscients de cette possibilité n'hésitent pas à introduire la raison comme juge du plaisir et comme plaisir suprême: "... une attitude raisonnable qui examine soigneusement dans chaque cas les raisons pour et contre... (66)." La raison rend l'homme apte à une jouissance modérée en réduisant les risques au minimum. C'est précisément là que Marcuse décèle la fonction négative de l'hédonisme:

Les différences dans l'évaluation du plaisir proviennent donc du désir d'assurer au plaisir la plus grande sécurité et la plus grande durée possible. Cette méthode traduit la peur de l'insécurité et la médiocrité des conditions d'existence, et aussi le caractère obligatoirement limité du plaisir (67).

Dans ce cas, la vérité du bonheur se délimite à partir l'ordre établi. Conséquemment, le plaisir se retranche dans une sphère qui se caractérise par ce qui vient de l'extérieur, du fortuit, du hasard, en somme de ce qui s'offre et qui, par contre, est mesuré et calculé par la raison. Les sens deviennent dans le monde des relations réifiées le lieu d'actualisation du plaisir. Le bonheur est donc limité ou réduit dans un processus de consommation, mais cette limite est clairement identifiée par et dans la distinction des sphères respectives de la raison et du plaisir. Si, dans l'histoire, le plaisir a été souvent

relégué aux instincts les plus bas, il n'en demeure pas moins qu'il a été posé comme problème dans la communauté des hommes. La moralisation du plaisir en est une preuve et est justement imposée par l'antagonisme raison/plaisir ainsi que par les antagonismes sociaux. Si le plaisir devient une question morale, c'est qu'il représente dans son processus de satisfaction une source d'ébranlement de l'ordre établi.

Avec l'épicurisme, la raison est définie comme un plaisir et elle est amenée dans le renoncement de sa vérité; la dichotomie radicale entre plaisir et raison n'est plus étanche, n'est plus hermétique: "On assiste alors à la naissance du sage jouissant dans lequel le plaisir perd son sens au même titre que la raison (68)." Les conséquences de l'hédonisme sont particulièrement décisives: elles permettent de mieux saisir le rapport raison/bonheur dans un contexte de recherche de vérité. Pour Marcuse, le jugement de l'hédonisme sur nos sociétés font montre de justesse:

Les rapports antagonistes dans le travail font que c'est la réceptivité de la sensualité qui devient source de plaisir et non la spontanéité de la raison. Ce sont eux qui représentent réellement le niveau atteint par la raison humaine, et c'est en fonction d'eux que se déterminent la liberté et le bonheur possibles (69).

L'hédonisme renforce la situation dans laquelle la limitation du bonheur confirme la séparation des sphères de

la consommation et de la production. La limitation nous révèle que la particularité et la subjectivité du bonheur se retrouvent justement dans une société où n'est pas réalisée l'union rationnelle du processus de production et de consommation, du travail et du plaisir. Marcuse trouve qu'avec la vérité de l'hédonisme se dessine un nouveau type d'organisation sociale qui s'identifie à l'union rationnelle:

La protestation hédoniste de l'individu isolé par son intérêt particulier est amoral. Le comportement amoral, se situant au-delà du bien et du mal, ne peut avoir une fonction de progrès que dans le cadre d'une praxis historique qui permet de dépasser réellement la forme déjà atteinte de ce processus, et qui combat pour une universalité nouvelle et vraie contre l'universalité existante (70).

La réalisation du potentiel lié au bonheur n'est possible que par le dépassement de la production et de la consommation:

Cela ne peut se produire qu'en marge de la lutte historique pour une meilleure organisation des conditions de vie, à propos de laquelle l'individu est obligé de se définir par rapport à des groupes, et à des tâches concrètes et d'abandonner ainsi sa position amoral (71).

L'objectivité du bonheur représente dès lors la recherche de la satisfaction de l'individu et de l'existence la plus heureuse qu'il peut connaître et cela, en fonction des plus hautes possibilités qui s'offrent à lui. De plus,

elle indique que l'épanouissement de l'être humain ne peut se faire que dans le cadre d'une organisation orientée vers ce but. Le bonheur dévoile tout un aspect important de la constitution de l'activité humaine; elle s'ouvre aux besoins à ce qui modèle l'activité et l'esprit.

L'analyse marcusienne du bonheur nous conduit aux fondements essentiels de l'activité humaine, plus précisément au comportement de l'homme vis-à-vis le monde. Avec le bonheur peut s'organiser une société qui pourrait être un lieu de libre épanouissement des besoins. Et on peut constater que cette organisation ne repose pas ou ne doit pas reposer exclusivement à partir des impératifs de la raison. Dans cette perspective, l'utopie doit représenter les aspirations les plus légitimes de l'accession au bonheur ou encore au plaisir; l'activité théorique dans ce cas doit tenir compte de cette relation antagonique entre bonheur et raison.

Marcuse découvre ici un voile important: celui de la constitution anthropologique de la structuration de l'organisation d'un comportement dans une dynamique reposant sur un rapport antagonique de base. Cela ne va sans rappeler les fondements qui président à la constitution de la mobilité de l'être. Mais ces fondements reposent substantiellement

sur une autre base. Marcuse tire des catégories freudiennes une analyse lui permettant de cerner les principes et les conditions de notre civilisation et c'est à partir de ceux-ci qu'il conçoit la possibilité d'une existence pacifiée où justement le bonheur est pris en compte.

3. DE L'UTOPIE: VERS LA CIVILISATION NON RÉPRESSIVE

La notion de civilisation non répressive n'équivaut pas à un Eden ou encore à la Cité de l'Age d'Or. D'ailleurs, fort conscient de l'équivoque que peut produire une telle notion, Marcuse s'empresse d'utiliser le sens abstrait de l'utopie comme garde-fou: "La notion d'une civilisation non répressive ne sera pas discutée en tant que spéculation abstraite et utopique (72)." Sans contrevenir au sens défendu dans cet essai, (en fait Marcuse reprendra l'utopie "sous son vrai jour" plus loin dans le même livre), sa remarque vient consolider le sens de l'utopie qui traverse son oeuvre: la proposition théorique est issue de la réalité et y est déterminée par les processus qui structurent la civilisation actuelle.

Cet avertissement se prolonge même jusque dans la terminologie utilisée. En effet, la civilisation non répressive s'oppose à la civilisation actuelle, qui est répressive, en ce sens que la notion recouvre tout en le désignant un devenir possible rendu concret par un ensemble identifiable de conditions et de facteurs réels. Et ces conditions et facteurs se constituent sur la base des besoins humains. Or, une nuance importante de sens se glisse ici: Marcuse n'entrevoit pas spécifiquement une civilisation non répressive en tant que telle, mais plutôt des besoins qui appellent une réalisation, une actualisation, que les formes d'existence sociale et historique ne peuvent réussir à combler. Le "projet" marcusien, sa pensée et l'utopie se comprennent dans ce contexte.

Marcuse partage avec Freud la reconnaissance de l'hypothèse répressive comme fondement et explication de la civilisation occidentale. Et la conséquence est de taille. Cette longue citation en résume parfaitement la portée:

Dans les cadres de notre civilisation, telle qu'elle s'est développée historiquement, la liberté n'est possible qu'en vertu de son contraire, à savoir la répression des pulsions. Telle est en effet la structure pulsionnelle de l'organisme, qu'il ne recherche à l'origine rien d'autre que le plaisir: il est régi par "le principe de plaisir". Ce que veulent les pulsions, c'est la résolution agréable de toutes tensions, et la satisfaction sans douleur de tous les besoins. Mais, par là, elles s'opposent dès l'origine à tout

ajournement de la satisfaction, à toute limitation ou sublimation du plaisir, à tout travail hors de la libido. Or, la culture est sublimation: satisfaction différée et systématiquement dominée, supposant un déplaisir. La "lutte pour l'existence", la pénurie, la collaboration des hommes, rendent nécessaires la renonciation et la répression, pour que soient préservées la sécurité et l'organisation de la vie en commun. Le progrès de la civilisation consiste à reproduire, de façon massive et plus consciente, les conditions techniques, matérielles et intellectuelles du progrès lui-même: c'est-à-dire se procurer, par un travail en lui-même insatisfaisant, les moyens de parvenir à la satisfaction. La culture impose à la liberté une limitation interne, la nécessité d'arracher constamment de la force de travail à l'organisme et de le transformer, de sujet-objet de plaisir qu'il était, en sujet-objet de travail. Tel est le contenu social de la subordination du principe de plaisir au "principe de réalité", par qui sont régis, dès la plus tendre enfance, tous les processus psychiques. Seule cette transformation, d'où résulte pour l'homme une blessure incurable, lui permet de se socialiser, et donc de survivre, puisque la pénurie et l'hostilité de son milieu font de son association avec d'autres hommes la condition nécessaire de son existence. Et seul ce traumatisme, véritable "aliénation" de l'homme à la nature, le rend aussi capable de jouissance: si les pulsions n'étaient pas ainsi contenues et maîtrisées, jamais l'homme ne pourrait passer, de la simple satisfaction naturelle de ses besoins, à un plaisir compris et ressenti comme tel, compris et ressenti comme bonheur (73).

Toute la liberté existant dans le domaine de la conscience développée n'est qu'une liberté dérivée, une liberté "culturelle". Elle est le fruit d'un compromis, c'est-à-dire que la liberté est obtenue aux dépens de la satisfaction intégrale des besoins, satisfaction définissant originellement la liberté et le bonheur. La civilisation

s'oppose foncièrement donc au bonheur et à la liberté. Elle implique une modification répressive de leurs contenus, modification obtenue par la répression des instincts (pulsions). Il en résulte une sublimation (74).

Mais cette répression première est nécessaire, parce que vitale. L'indétermination des pulsions, donc de la liberté, ne permet pas la lutte pour l'existence, car la réalisation intégrale de la jouissance conduit vers la mort (75). La lutte pour l'existence transforme le principe de plaisir en principe de rendement, le principe de nécessité du plaisir. Et ce qui fonde ce principe et en conséquence la civilisation est l'Ananké ou la pénurie, signifiant que la lutte pour l'existence se situe dans un monde trop pauvre pour que les besoins humains puissent être satisfaits, sans restriction et sans report perpétuel. Il y a lutte primordiale de l'existence parce qu'il y a limitation et rareté des objets de jouissance ce qui en retour déterminent les besoins primairement indéterminés. L'Ananké se pose donc comme principe constitutif de la civilisation par ses exigences d'organisation et de distribution des objets de jouissance.

Le statut de la liberté et du bonheur est également transformé. Même si le principe de réalité et l'activité productrice qui en découle s'appuient toujours sur la recherche initiale du plaisir et se présentent sous cette optique, ils imposent néanmoins une domination:

Mais à l'instant même où le progrès, grâce à la transformation répressive des instincts, devient ainsi automatique, il se dépasse soi-même et se nie. Il interdit la jouissance de ses propres produits, et c'est justement cette interdiction qui permet d'accroître encore la productivité et, par là, le progrès (76).

La production en s'élargissant fait interioriser ses propres fins comme étant celles du plaisir en utilisant l'énergie d'origine pulsionnelle et en libérant une certaine quantité de besoins. Même s'il s'agit d'une jouissance limitée et contrôlée, d'une jouissance discontinue, l'extension de la production se consolide à la mesure même de la jouissance qu'elle permet. Elle est donc dans une large mesure efficace et son efficacité assure son maintien.

Marcuse parle de "cercle vicieux du progrès" :

La productivité croissante du travail social reste liée à une répression croissante, qui à son tour contribue à accroître la productivité. Soit encore: le progrès doit continuellement se nier lui-même pour pouvoir subsister (77).

Mais, l'argument freudien central de l'ambivalence constitutive de notre civilisation ne présente dans son développement qu'un aspect. Pour Marcuse, si le progrès et les réalisations matérielles et intellectuelles s'accompagnent de l'intensification de la répression et de la domination et que cela atteigne un si haut niveau dans la civilisation, cela signifie également que les progrès

matériels et intellectuels semblent permettre la création d'un monde entièrement libre. Les aspects négatifs de la culture révèlent à la fois un vieillissement de nos institutions et la naissance de nouvelles formes de civilisation indiquant que, "...la répression est peut-être d'autant plus vigoureusement exercée qu'elle devient superflue (78)." Et de plus, si la répression devait effectivement appartenir à l'essence de la civilisation, "...la question de Freud quant au prix de la civilisation n'aurait pas de sens, car dans ce cas il n'y aurait pas de choix possibles (79)."

En fait, s'il y est question de choix, tout dépend alors du statut de la véritable nature du développement de la répression et que la répression, même si elle fut nécessaire à la constitution de la civilisation, n'en demeure pas moins relative à des conditions historiques d'organisation, comme le précise Marcuse:

A chaque stade de la civilisation, les moyens disponibles pour la satisfaction apparaissent, autant que les besoins et les aptitudes de l'homme, comme des données sociales, inscrites dans les forces productives existantes (tant matérielles qu'intellectuelles) et dans leurs possibilités d'utilisation. Une culture qui emploierait ces possibilités à satisfaire les besoins individuels irait dans le sens de la liberté: à la limite, toute la domination se réduirait à une répartition rationnelle du travail et de la peine, il y aurait convergence de la liberté et du bonheur (80).

La liberté est dans ce sens une affaire historique, ce qui signifie que la répression dans ses différentes formes l'est également. Marcuse s'oppose à Freud sur ce point: il ne faut pas confondre les processus historiques et les processus naturels encore moins de faire des processus historiques des processus naturels.

S'il (Freud) justifie l'organisation répressive des instincts en affirmant que le principe de plaisir primaire et le principe de réalité sont inconciliables, il exprime le fait historique que la civilisation s'est développée en tant que domination organisée. (...) Précisément à cause du fait que toute civilisation a été une domination organisée, le développement historique assume la dignité et la réalité d'un développement biologique universel. Le caractère "non historique" des concepts freudiens contient ainsi les éléments de son contraire... (81)

En fait, la liberté n'est conçue que comme une forme de la domination et il faut reconnaître que la domination est sujette à ses propres variations, aux différentes organisations de la pénurie. Et l'une de ces variations se retrouve sous un phénomène que Marcuse nomme sur-répression:

...les institutions historiques spécifiques du principe de réalité et les intérêts spécifiques de la domination introduisent des contrôles additionnels par dessus ceux qui sont indispensables à toute association humaine civilisée (82).

Ces variations et ajouts affectent le principe de réalité et le modifient. Le phénomène de la sur-répression conduit à l'effacement des zones entre répression nécessaire et sur-répression: si l'endiguement des pulsions sexuelles partielles, le progrès vers la génitalité, qui appartient au secteur fondamental de la répression rendant possible un plaisir accru, l'histoire de la civilisation nous montre que le progrès normal vers la génitalité a été organisé de manière que les pulsions partielles et leurs zones d'activation sont presque déssexualisées afin de se conformer aux exigences d'une organisation sociale spécifique de la vie humaine. Marcuse identifie cette organisation spécifique aux sociétés modernes au le principe de rendement: " ...sous sa loi, la société est stratifiée d'après le rendement économique compétitif de ses membres (83)." Orientées vers le gain et la concurrence dans un processus d'expansion constante, ces sociétés se caractérisent par la séparation des intérêts de la domination et les intérêts pour tous:

Pour la grande majorité des habitants, l'étendue et la forme de la satisfaction sont déterminées par l'usage de leur propre labeur, mais ce labeur est un travail pour un appareil qu'ils ne contrôlent pas, qui opère comme un pouvoir indépendant auquel les individus doivent se soumettre s'ils veulent vivre. Et plus la division du travail se spécialise, plus cet appareil devient étranger (84).

Les habitants vivent alors dans une situation aliénante; le travail-labeur s'universalise et l'ensemble des restrictions qui lui sont imposées le rend pénible, aliéné et aliénant, c'est-à-dire qu'il ne procure plus de satisfaction, qu'il constitue une négation du principe de plaisir.

S'ajoutent donc aux exigences de la recherche du plaisir, les exigences de rendement et de la croissance; pis encore, elles les remplacent: le travail devient le contenu de l'existence (85). S'instaure un divorce ainsi entre le besoin social et le besoin individuel: le travail devient réalité de l'existence, mais il s'agit du travail aliéné. La satisfaction de l'individu se fait hors du travail. La réalité externe s'intègre à l'intérieur de l'existence individuelle; la contrainte et la répression font partie désormais du sujet,

Le principe de réalité s'affirme 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'adhésion à un statu quo antérieur est implantée dans la structure instinctuelle. L'individu devient instinctuellement ré-actionnaire, aussi bien au sens propre que figuré (86).

La réduction presque inéluctable du domaine du plaisir originel et le fait que les éléments répressifs modifient la structure instinctuelle au point qu'elles sont senties utiles

et bienfaisantes font en sorte que l'individu intègre comme allant de soi les contraintes extérieures. Dans la dernière version freudienne des instincts, la structure mentale est divisée en trois couches: ça, moi et surmoi; le surmoi est la couche qui intègre les influences sociales et culturelles. Elle est la couche qui absorbe et soutient les effets de l'Ananké, ses restrictions et les transmet à la conscience, le moi. A partir de ce dernier, le sentiment de culpabilité, c'est-à-dire ce besoin de punition qui a pour origine la transgression des restriction ou le désir, imprègne la vie mentale. Cela constitue une force de refoulement qui devient rapidement inconscient, automatique. Si cette structure mentale est désormais "fixe", c'est qu'elle en constitue le souvenir fidèle du principe de réalité originel, mais elle se maintient malgré les modifications ou les différentes "versions historiques" dudit principe. S'installe donc une permanence chez l'individu, une permanence incongrue à cause même de la variabilité des conditions de l'organisation de la pénurie; l'individu,

...exerce inconsciemment contre lui-même une sévérité qui convenait autrefois au stade infantile de son évolution mais qui est depuis longtemps devenue caduque, si on la confronte au potentiel rationnel de la maturité individuelle et sociale. L'individu se punit lui-même (et est ensuite puni) pour des actions qu'il n'a pas commises ou qui sont incompatibles avec la civilisation, avec l'homme civilisé (87).

L'individu obéit à des impératifs de la réalité, mais d'une réalité passée et les mécanismes inconscients de la répression retarde le développement mental, retarde son développement réel, nie ses possibilités au nom du passé. Mais, en même temps, ce passé joue un rôle contradictoire: il était nécessaire de se libérer du besoin, rappelant en cela le règne du principe de plaisir: "...le ça projette les traces mnémoniques de cet état dans chaque devenir actuel: il projette le passé dans le futur (88)."

Or réside dans cette structure toute sa négation: le dépassement de l'Ananké offre un autre mode de vie qui ne serait plus fondé sur la répression des instincts. Et la négation engendre pour Marcuse la notion de civilisation non répressive.

Le dépassement de la répression

Le souvenir inconscient du refoulement et sa traduction en culpabilité s'articule à deux niveaux. Premièrement, la traces mnémoniques de l'unité entre la liberté et la nécessité succombent à la répression sociale; rationnelle et rationaliste, la mémoire elle-même s'incline devant le principe de réalité, qui lui s'est développé en domination,

en empêchant par un système de labeur social la rébellion, la subversion contre la domination (89). Si bien qu'individu et société sont désormais bloqués et enfermés dans un univers où la liberté et la satisfaction existantes deviennent elles-mêmes des instruments de répression. La pénurie n'est alors qu'une excuse du maintien de cet ordre. Deuxièmement, s'y trouve implicitement dans cet enfermement une source de libération:

La civilisation industrielle a transformé l'organisme humain en un instrument toujours plus malléable, et elle a créé une richesse sociale assez large pour transformer cet instrument en une fin en soi. Les ressources disponibles rendent possible un changement qualitatif des besoins humains (90).

Cela réactive sous un autre jour ce que la mémoire a conservé comme un moment de bonheur, l'unité du plaisir et de la nécessité, une existence pacifiée.

La rationalisation et la mécanisation du travail tendent à diminuer la quantité d'énergie instinctuelle pour le travail; en libérant ainsi cette énergie pour la réalisation d'objectifs fixés par le jeu libre des facultés individuelles. Objectivement, cette tendance inscrite au sein même de la civilisation technique (réduction du temps nécessaire pour la production) détermine et redéfinit le développement des besoins au-delà du royaume de la nécessité. Cette tendance vient rejoindre ce qui est inscrit au sein

même des individus, la trace d'une ancienne unité, d'une unité perdue; il y a possible identité entre la tendance objective et la tendance subjective.

C'est dans cette identité, cette unité, qu'émerge un ensemble de possibilités, un ensemble d'aspects positifs de l'aliénation progressive: les énergies humaines qui soutiennent le principe de rendement apparaissent moins indispensables; l'idéologie de la pénurie, du labeur, de la renonciation qui soutient l'appareil de domination, ainsi que la domination, se trouvent désormais délogés de leurs bases instinctuelles:

Mais, précise aussitôt Marcuse, la libération, par rapport à cet état de fait, semble exiger non pas l'arrêt de l'aliénation, mais sa consommation, non pas la réactivation de la personnalité productive réprimée, mais son abolition. L'aliénation des potentialités humaines du monde du travail (aliéné) crée les pré-conditions de l'élimination du travail aliéné du monde des potentialités humaines (91).

La notion d'une civilisation non répressive est donc possible et même réelle, mais en autant qu'un développement non répressif le soit également.

Le développement non répressif est d'autant plus possible et réalisable car il y a une modalité de l'existence humaine qui l'exprime déjà et le permet: l'imaginaire.

L'imaginaire est justement le produit d'une division, d'une

scission de la structure mentale de l'individu. Cette scission a été produite par l'introduction du principe de réalité:

Les processus mentaux autrefois unifiés dans le moi du plaisir sont maintenant scindés (...) le moi était auparavant guidé et conduit par l'ensemble de son énergie mentale... (92)

L'un des processus est canalisé dans les voies du principe de réalité et il est dominé par la rationalisation issue de l'organisation de la pénurie.

Cette partie, et elle seule, va définir les objectifs, les normes et les valeurs du moi; en tant que raison, elle devient l'unique dépositaire du jugement, de la vérité du rationnel (93).

L'autre partie, l'imaginaire, disparaît sous les couches les plus profondes de l'inconscient et s'exprime dans des produits supérieurs de la conscience (l'art), dans le rêve. L'imaginaire garde les archétypes de l'espèce, les idées éternelles, mais refoulées dans la mémoire individuelle et collective et les images taboues de la liberté;

...l'imagination conserve le souvenir du passé sub-historique de l'époque où la vie de l'individu était la vie de l'espèce, elle conserve l'image d'une unité immédiate entre l'universel et le particulier sous le règne du principe de plaisir. Au contraire, toute l'histoire ultérieure de l'homme se caractérise par la destruction de cette unité originelle... (94)

Avec l'imaginaire est envisagé la réconciliation de l'individu au tout, du désir à sa réalisation, du bonheur à la raison. Dépositaire réelle de l'unité, elle est utopie:

Alors que cette harmonie a été rejetée dans le domaine de l'utopie par le principe de réalité régnant, l'imagination insiste sur le fait qu'elle doit et peut devenir réelle, que derrière la fiction réside le savoir (95).

Et Marcuse consolide ce jugement par la capacité de l'imaginaire non pas à se souvenir exclusivement du passé pacifié, mais bien plutôt par la capacité qu'il contient à évoquer le bonheur et la liberté:

La valeur authentique de l'imagination ne concerne pas seulement le passé, mais aussi le futur: les formes de la liberté et du bonheur qu'elle évoque tendent à libérer la réalité historique (96).

L'imagination conserve ainsi une fonction critique qui prend actuellement la forme esthétique. En cette dernière recèle le contenu négatif de la réalité: elle présente une image de la liberté comme négation de l'aliénation. Elle pose, nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, la réalité comme dépassée et maîtrisée, tout en y investissant des qualités de la jouissance; son impact est réel. Mais le domaine de l'esthétique dans sa forme actuelle ne représente qu'un moment dans le dépassement (sursumption), celui de la négation. En ce moment, un mode de l'être se manifeste par rapport aux différents modes de l'existence. Dans l'atteinte de la réconciliation, de l'unité synthétique, la forme esthétique contient sa propre négation. Si le contenu qu'elle porte se réalise, elle est, ainsi que l'imagination, appelée à être dépassée dans leur présentes structures et

modalités; "Que les propositions de l'imagination artistique soient fausses, confrontées aux termes de l'organisation actuelle des faits, appartient à l'essence de leur vérité (97)." Et la vérité, qui s'exprime ici dans cette instance de médiation entre la liberté et la nécessité s'incarne positivement, d'une façon immédiate (donc l'être-là de l'imaginaire), par le "Grand Refus"; elle est protestation contre la répression non nécessaire, autrement dit, elle lutte pour la forme ultime de la liberté, c'est-à-dire la vie sans angoisse, la vie qui n'est plus inquiète du profond abîme de l'être qui vit son indifférence.

Et c'est dans cette identification du moment de négation des modes actuels de l'être de l'existence, qui le tiennent et maintiennent séparé, que l'utopie prend place dans la réalité et cela sous une double articulation. D'une part, la tendance à reléguer les possibilités réelles à l'utopie constitue un élément essentiel de l'idéologie rattachée au principe de rendement; tout ce qui peut être subversif est contraint et renvoyé hors de la sphère des faits de la réalité du rendement, les puissances lui interdisent de voir le jour. D'autre part, l'utopie est appelée à se nier dans sa réalisation, n'étant qu'un moment de la réalité effective:

La négation du principe de rendement ne se dresse pas contre le progrès de la rationalité consciente, mais avec lui; cette négation

présuppose la maturité la plus haute de la civilisation (98).

Pour Marcuse, les conditions de dépassement, (il serait plus juste de parler de rupture), sont actuellement inscrites dans la réalité. L'acteur de cet avènement ne serait plus l'animal humain historique (donc, Marcuse ne parle pas d'un retour au passé), mais le sujet rationnel conscient qui maîtrise le monde objectif et se l'est approprié comme arène pour ses réalisations. Ce qui signifie que la base même de la pénurie est sapée et que le fondement rationnel du principe de réalité répressif ne se pose plus comme tel. De plus, même si et en dépit de la présence de la pénurie et du manque de maturité qui demeurent importants (la structure internationale de notre civilisation qui conteste dans les faits les conditions de dépassement), le principe de rendement est tout de même caduc, car la réconciliation du principe de plaisir et du principe de réalité ne dépend pas de l'existence de l'abondance pour tous, mais d'un moment où la satisfaction des besoins sans répression devient réelle.

Cette qualité, dit Marcuse, reflèterait la satisfaction générale des besoins humains fondamentaux (...) sexuels aussi bien que sociaux: nourriture, logement, habillement, loisirs. Cette satisfaction serait obtenue (et c'est ça l'important) sans labeur, c'est-à-dire sans que le travail aliéné domine l'existence humaine (99).

Donc, au-delà du domaine du principe de rendement, la productivité aurait un autre contenu, elle perdrait ses valeurs culturelles. L'imagination exprime dans ce sens un nouveau principe de réalité, une nouvelle qualité d'être. Cependant, cette possibilité est conditionnée par des idées appartenant au domaine culturel du principe de rendement; ce qui veut dire que sous sa forme actuelle, la nouvelle qualité demeure abstraite (rien que négative) et cela d'autant plus que l'imagination liée aux sens qui la rattachent à l'expérience de ce monde est elle-même limitée par ses formes et par son contenu empirique. A cela il faut ajouter la raison qui même en concevant un nouveau monde et des nouveaux modes de vie est guidée par un système conceptuel et logique historique. L'utopie demeure abstraite; elle n'est pas encore effectuée, dégagée d'un monde qui la nie simplement. Son effectivité face à la totalité n'est pas posée encore comme nécessité objective; seule, pour le moment, le domaine esthétique la supporte. L'utopie sera nécessaire quand elle envahira effectivement la totalité.

Mais c'est aussi à partir du rapport raison/sens, plus précisément entre les limites de leurs besoins qu'émerge la possibilité de l'accomplissement des conditions objectives de la liberté. L'imagination dans cette perspective devient en unifiant la sensibilité et la raison une force motrice dans

la reconstruction d'une forme de monde (100). On reviendrait ainsi à ce qu'il y a plus de véritable dans la tendance des pulsions, "...de donner à l'existence plus d'unité et de valeur... (101)", à condition avertit Marcuse que ces fins et ces valeurs deviennent des besoins réels car, "...la différence qualitative entre l'ancienne société et la nouvelle ne se produira pas (102)."

Ultimement pour Marcuse, si l'avènement d'une différence qualitative est réelle, "Une nouvelle expérience fondamentale de l'être modifierait totalement l'existence humaine (103)." Il est alors plus que convaincu de la négation de l'utopie, il est convaincu de sa fin, de son dépassement, car ce qu'elle contient témoigne d'un sens et d'une direction de la réalité, qui ultimement donne tout son sens à l'utopie. Et ce sens est clair: les conditions actuelles de nos sociétés conduisent à leur propre négation et dépassement et qu'au delà de ces limites, s'ouvre tout un champ nouveau de l'expérience humaine et, :

... que les nouvelles possibilités (...) ne peuvent plus être conçues comme le prolongement des anciennes, (...) ces nouvelles possibilités supposent au contraire la rupture de la continuité historique (104).

NOTES DE RENVOI

- (1) DE, p. 83.
- (2) FU, pp. 111-112 (le souligné est de nous).
- (3) FU, pp. 86-87.
- (4) voir OH, p. 101 et p. 111 et suivantes.
- (5) OH, p. 101.
- (6) ibid.
- (7) Voir infra, pp. 46-47, sur le problème de l'emprisonnement de l'existence. Ce qu'il faut saisir, c'est que malgré les formes factices dans lesquelles une existence peut se retrouver, elle a engendré réellement ses propres chaînes tout comme elle peut engendrer sa libération. C'est ça le jeu du réel. Et pour Marcuse, cet aspect est important car les voies de la libération seront celles que le réel en tant qu'activité aura déterminé. L'authentique n'est pas apriori substantiellement déterminé.
- (8) OH, p. 102.
- (9) OH, p. 114.
- (10) DE, p. 65.
- (11) DE, p. 66.
- (12) ibid.
- (13) DE, p. 67.
- (14) VL, p. 89.
- (15) DE, pp. 67-68.
- (16) DE, pp. 68-69.
- (17) RR, p. 194.
- (18) RR, p. 195.

- (19) ibid.
- (20) RR, p. 196
- (21) ibid.
- (22) RR, p. 197.
- (23) RR, p. 198.
- (24) ibid.
- (25) RR, p. 190.
- (26) RR, p. 191.
- (27) OH, p. 115.
- (28) ibid.
- (29) OH, p. 116.
- (30) Voir infra, p. 23 et 26
- (31) OH, p. 117.
- (32) RR, p. 199 et suivantes.
- (33) RR, p. 210.
- (34) OH, p. 130.
- (35) Voir infra, p. 56
- (36) OH, p. 195.
- (37) OH, p. 186.
- (38) OH, p. 187.
- (39) ibid.
- (40) OH, p. 188.
- (41) OH, p. 189.
- (42) RR, p. 297.
- (43) RR, p. 298.

- (44) RR, p. 299.
- (45) RR, p. 300.
- (46) ibid.
- (47) ibid.
- (48) RR, p. 301.
- (49) RR, p. 302.
- (50) ibid.
- (51) CS, p. 156.
- (52) CS, p. 157.
- (53) HU, p. 165.
- (54) ibid.
- (55) Voir infra, p. 97 et aussi HU, p. 158.
- (56) CS, p. 167.
- (57) HU, p. 17.
- (58) CS, pp. 175-176.
- (59) CS, p. 180.
- (60) ibid.
- (61) CS, p. 186
- (62) CS, p. 179 et suivantes.
- (63) CS, pp. 179-180.
- (64) CS, p. 179.
- (65) ibid.
- (66) CS, p. 182.
- (67) ibid.
- (68) CS, p. 184.

- (69) CS, p. 185.
- (70) CS, p. 190.
- (71) CS, pp. 190-191.
- (72) EC, p. 16.
- (73) CS, pp. 342-343.
- (74) EC, p. 29.
- (75) EC, pp. 35-37.
- (76) CS, p. 362.
- (77) CS, p. 363.
- (78) EC, p. 16.
- (79) ibid.
- (80) CS, p. 339.
- (81) EC, p. 43.
- (82) EC, pp. 45-46.
- (83) EC, p. 52.
- (84) ibid.
- (85) CS, p. 356.
- (86) EC, p. 42.
- (87) ibid.
- (88) ibid.
- (89) EC, p. 90.
- (90) EC, pp. 92-93.
- (91) EC, p. 103.
- (92) EC, p. 136.
- (93) ibid.

- (94) EC, p. 137.
- (95) EC, p. 138.
- (96) EC, p. 142.
- (97) EC, pp. 142-143.
- (98) EC, p. 143.
- (99) EC, p. 145.
- (100) VL, p. 59.
- (101) VL, p. 168.
- (102) TCS, p. 218
- (103) EC, p. 149.
- (104) FU, p. 7.

CONCLUSION

Marcuse a-t-il trouvé des réponses, des solutions adéquates, aux questions de notre temps? Bien que nous n'ayons point abordé d'une façon explicite la question du sens de l'utopie dans nos sociétés contemporaines, la question devient importante dans le contexte de l'utopie concrète et des propositions marcusiennes: Marcuse lui en assigné un sens. Mais en fait, il faut surtout se demander si les questions que l'on peut poser à notre temps sont celles que Marcuse s'est posé.

La pensée de Marcuse et l'utopie convergent vers une voie, s'engagent toutes deux dans la voie qui privilégie l'unité de l'être, d'une unité allant au-delà de la relation antagoniste constitutive de notre être et celui de notre civilisation. Toute la quête de l'activité théorique, telle que défendue par Marcuse et conséquemment toute l'orientation de l'utopie ont un objectif commun: tenter de surmonter la division bonheur/raison, liberté/nécessité. Il n'est donc pas étonnant de voir une relation intime entre utopie et pensée.

Dire que la pensée est utopique ne conduit pas à en faire une plate identité dont l'aboutissement pratique consisterait à la qualifier d'illusion et de rêverie. Au contraire, Marcuse a su faire voir que l'utopie est rattachée au plus profond désespoir de l'être, qu'elle est l'impulsion de l'être dans sa propre quête à échapper au gouffre de son déchirement. La nature même de l'utopie porte la trace indélébile de la constitution originaire de l'être. Par sa contestation de l'ordre donné, l'utopie se trouve être un détonateur qui réaffirme l'engagement de l'être à être lui-même, à maintenir son comportement de recherche de l'authentique. Le comportement de l'être est en ce sens utopique et, par conséquent, la connaissance l'est également. Outre la reconnaissance de sa situation, l'être se conduit et se reproduit vers son propre dépassement. L'utopie n'est rien d'autre que la traduction de cette activité, activité qui se manifeste à la fois objectivement et subjectivement. La connaissance, la pensée n'a d'autre choix que de suivre cette voie déterminée par la mobilité de l'être, étant elle-même cette mobilité. L'identité de l'utopie et de la pensée se pose comme négative face à un ordre existentiel qui empêche l'être de se retrouver et d'être authentiquement. Voilà, l'une des leçons que l'on peut retenir de Marcuse. L'utopie concrète, malgré ses divers moments abstraits, contient logiquement et historiquement, non pas des promesses

de félicité et de bonheur, mais des éléments qui les présupposent en tant que devoir-être. Elle se pose en condition de régénération de l'être; il y a aspiration à une réalisation pratique d'un mode d'être utopique sur laquelle reste orientée une réflexion théorique. Cet aboutissement appelle un nouveau commencement où l'être en tant qu'utopie porte en lui des possibilités illimitées. L'identité en marque le contenu final, contenu qui émerge d'une part dans l'évolution de la nature et au cours du processus historique, et d'autre part avec la tentative de pénétrer dans les couches les plus profondes de la conscience afin d'élucider les ténèbres qui entourent l'instant vécu. Le comportement de l'être s'accomplissant, c'est-à-dire le contenu final de l'histoire, se conforme avec l'ultime souhait de la conscience elle-même déterminée par son être. L'utopie se trouve être ultimement la forme la plus achevée de l'objectivation du sujet de sorte que l'être de l'identité, mobile profond de l'utopie, ne peut être pensé qu'en tant qu'il imprime un mouvement à ce processus évolutif, ou ne peut être anticipé que comme mode de réalisation future par le recours à des concepts plus généraux, mais, ici et maintenant, plus abstraits.

Par contre, en circonscrivant l'horizon constitutif de l'utopie, en s'appuyant à la fois sur son origine ontologique

et anthropologique, Marcuse pose l'utopie dans un contexte qui ne met pas en doute sa validité mais qui témoigne peut-être de certaines limites infranchissables. Il faut en effet se demander si les discours utopistes qui ont protesté dans l'histoire contre l'ordre régnant, ou encore contre une évolution qui semblait inéluctable, au nom d'autres possibilités historiques, sont voués et appelés, dans notre contexte contemporain (post-moderne), à disparaître lorsque ses propres conditions historiques rendent possibles l'utopie concrète. En somme, selon les termes marcusiens, une nouvelle expérience de l'être modifierait-elle toute l'existence humaine ou inversement, une nouvelle existence modifierait-elle l'expérience historique et ontologique de l'être? En somme, nos sociétés modernes actuelles se présentent-elles comme fin de l'utopie, c'est-à-dire comme son accomplissement et sa disparition tout en y faisant émerger un monde "impensé"?

Dans les limites mêmes de sa critique des sociétés industrielles avancées, Marcuse demeure ambivalent. Il parle dans la Fin de l'Utopie, d'une "conversion technique", c'est-à-dire qu'une transformation signifierait la suppression des laideurs du capitalisme, d'une reconstitution de la nature. Parmi les possibilités réelles qui sont présentes, Marcuse retrouve au sein de la dimension esthétique tout un

noyau, toute une sphère de médiation, où s'articulent l'actuel et le virtuel dans des formes qui expriment le dépassement. Néanmoins, le monde de l'esthétique demeure éloigné d'une praxis concrète de transformation; il n'est pour le moment que le témoin et la voie qui montrent le possible d'une transformation. Or, la transformation envisagée par Marcuse implique de nouveaux rapports exigeant un nouveau mode de connaissance, un nouvel environnement biologique voire une nouvelle ontologie dont les tenants et les aboutissants ne peuvent être connus ici et maintenant. Il nous propose ni plus ni moins une radicalisation de la transformation, une mutation et une rupture des plus complètes, bref une révolution. Pourtant, Marcuse n'abandonne pas, ne renonce pas à la conception selon laquelle le règne de la liberté ne peut s'établir que sur la base du règne de la nécessité. La civilisation non répressive conserve chez Marcuse (elle se pose présentement en termes de besoins) ce rapport; seulement la forme qu'elle prendra est tout de même conçue en termes de victoire d'Eros sur le Logos, sans retomber toutefois à un passé sub-historique. Marcuse entrevoit et exige un passage du même ordre que celui que l'humanité a ^③traumatiquement subi dès son entrée dans l'histoire. Et ici, se pose la question de la réalisation de l'utopie.

Il semble que l'utopie concrète témoigne de la foi de Marcuse dans le progrès historique, dans l'histoire en tant que telle, dans la raison qui s'accomplit. Or, elle est peut être trahie par la modernisation. En effet, celle-ci a bien réuni au-delà de toute espérance les conditions requises pour un "bond qualitatif", mais sous une forme biaisée et pervertie: l'utopie s'accomplit mais cela se paie par un repli hors de la réalité. C'est la disparition de toute hétérotopie (dans l'espace et dans le temps); l'utopie prend alors (revient à) son sens le plus strict, u-topia, nulle part.

Marcuse ne prétend nullement sauter par dessus le temps et ne prétend pas pouvoir fonder une nouvelle société sur la simple base de décisions rationnelles et libres de l'humanité; l'utopie concrète se conçoit comme le champ des possibilités historiques concrètes, à partir de leurs interprétations (d'une herméneutique) qui renvoient à des motivations. On assiste alors à une dialectique des motivations et des possibilités. L'idéal, le but conscient, trouvait appui en raison même des conditions objectives présentes, en s'opposant justement au réel tout en se concrétisant par son investissement dans des contradictions localisables dans l'espace et le temps. Cependant, poussée jusqu'au bout, l'utopie se présente sous un jour nouveau que

Marcuse a lui-même repéré: celui des pertes de références et des critères d'activité. Avec l'envahissement des formes modernes de la domination et de la répression qui s'exercent automatiquement, avec des formes de plus en plus générales et abstraites des comportements liés à la production et à la consommation, nos sociétés modernes sont menacées d'anomie, c'est-à-dire qu'il y a de moins en moins de symboles de cohésion, qu'il y a déstructuration des images légitimantes, que l'on assiste impuissamment à un ordre qui enferme et bloque toute tentative de renouvellement.

Certes, il reste encore des comportements marginaux où Marcuse y voit la source de protestation qui s'accroît, même si elle se présente d'abord inorganisée, diffuse et sans liaison entre ses diverses manifestations. Mais les stratégies minimales de ce front unique, ses bases locales et régionales, demeurent en deçà de leur particularisation, car la société unidimensionnelle rend impossible toute polarisation, c'est-à-dire que tout conflit, tout antagonisme tendent à être nivelés. Ainsi si la scientification de la domination constitue en elle-même la négation de la domination, le prix à payer en serait la perte d'un discours légitimant: nous sommes empêtrés dans un jeu d'identités diverses qui n'ont aucune emprise concrète et généralisable et que leurs potentialités demeurent abstraites et sans

conviction. La société unidimensionnelle serait alors une structure auto-suffisante qui se reproduit automatiquement sans l'intervention humaine, l'homme ne devenant que secondaire dans ce processus qu'il a lui-même institué. Même si Marcuse retrouve dans la "dimension esthétique" un maillon fort de l'utopie concrète, même si l'on peut retrouver une base de légitimité de l'impossible, même si les activités parcellaires soutenant le "Grand Refus" sont présentes, ne sont-elles pas prises au sein de forclusions répétitives empêchant toute pratique de déboucher.

Cependant, il n'est pas question ici d'éternité ou encore de nihilisme. Marcuse suscite en fait plus de questions que de réponses, et c'est là notre meilleure source de motivation: le départ d'une nouvelle herméneutique, d'une nouvelle épistémologie. Dans ce cas, si le règne de la nécessité demeure, la liberté doit cesser d'être conçue comme une utilité, d'être conçue en termes d'espace et de temps. Ainsi, si la rareté est maintenue comme source constitutive de nos activités, elle ne se poserait plus comme pierre d'assise matérielle à la satisfaction; elle doit se modifier substantiellement. Dans cette veine, il faut se demander à la suite de Marcuse, s'il faut continuer à penser en termes de rapport de nécessité et de liberté, en terme de bonheur et de raison. Autrement dit, la question se pose, faut-il

conserver la raison, le bonheur et enfin de compte la liberté? Car, si la tension liberté/nécessité et raison/bonheur n'a été actualisée historiquement que sous l'une de ses possibilités (ce qui permet l'existence de l'utopie), les autres possibilités ramenées sous ces termes pourraient représenter une perversion archaïque de cette marche téléologique qui a caractérisé notre histoire.

Les réflexions produites par l'utopie dans le contexte où Marcuse l'a posée pose un problème crucial: celui de la vérité dont le pivot d'articulation demeure la liberté. S'articule ici un double jeu propre à l'activité herméneutique: la quête de la vérité devient à la fois celle qui caractérise l'histoire et notre propre situation existentielle actuelle et dont l'aboutissement révèle le statut même de la liberté. Or, dans cette démarche, nous savons bien que sous une vérité trouvée s'en cache une autre; il en est de même pour la liberté. Ainsi, en distinguant la liberté réelle de la liberté formelle, la liberté réelle ne ressort pas; elle ne saurait être ni garantie, ni instituée. Les lois n'assureront jamais aux individus que des libertés déterminées par la contingence d'une pratique historique donnée. Or réside en cette pratique qui est politique par son imposition de buts, la possibilité de critiquer, de contester et de modifier ces buts. Cette possibilité est concrètement

la traduction de la liberté réelle. En fait, les libertés garanties par un système constituent les éléments formels d'action liés à notre liberté réelle. Dans ce cas, il faut se demander si la protestation utopique n'est celle que d'une pratique représentant un monde de réalisation de libertés qui, au demeurant, ne sont que formelles. N'y aurait-il pas au sein de l'utopie, et cela est contradictoire et paradoxal, une répudiation de tout rêve d'authenticité? Je m'explique: en repensant les liens entre la vérité et la liberté, en cernant les procédures des pratiques qui nous conduisent vers la vérité, donc en affirmant le caractère négatif de l'utopie et de la pensée, ne retrouvons-nous pas la liberté réelle qui s'exerce constamment par son opposition aux libertés formelles. La liberté réelle se pose comme étant toujours séditionneuse: aucun lien social ne pourrait se fonder en elle; elle n'est qu'une constante possibilité de contestation et son actualisation ne produit qu'une forme de vérité, de liberté. Dans ce jeu, éminemment politique, la liberté n'est jamais achevée, jamais instituée, jamais légitimable. La liberté se pose comme vérité critique qui ne prétend jamais fonder ou légitimer des savoirs ou encore perpétuer la raison. Elle ne suscite que l'invention de nouvelles formes de réflexion et d'action. Si l'être de l'utopie se pose en ces termes d'une activité de connaissance qui n'a pas peur des couches de sédimentation des savoirs, cela signifie

qu'elle dérange, qu'elle critique, qu'elle conteste plus qu'elle prescrit et décrit. Dans ce processus, l'activité ou l'attitude se défend d'être assurée ou institutionnalisée; elle est en permanence politique dans ce qu'elle ne saurait se satisfaire simplement de certaines exigences rationnelles et ne peut se flatter de représenter la conscience du peuple ou encore de pourvoir à son bonheur. Cette attitude réalise effectivement la liberté, la liberté de penser, qu'aucun système ne saurait ni interdire ni imposer. Elle est un modèle de la problématisation sans fin des formes constitutantes de son expérience.

L'utopie sans fin représente au moins l'assurance du maintien de la liberté; la fin de l'utopie risque, après la mort de Dieu, la mort de l'homme. Voilà le dilemme auquel fut confronté Marcuse et auquel nous le sommes inéluctablement.

BIBLIOGRAPHIE

Principaux ouvrages de Marcuse (essais et articles):

MARCUSE, Herbert, Actuels, Paris, Éditions Galilée, 1976, 103 p.

Contre-révolution et révolte, Paris, Seuil, 1973, 171 p.

"Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism", Telos, no. 4, 1969. pp. 3-34.

Critique de la tolérance pure, Paris, éd. John Didier, 1969.

Culture et société, Paris, les Éditions de Minuit, 1970, "Le sens commun", 387 p.

La dimension esthétique. Pour une critique de l'esthétique marxiste, Paris, Seuil, 1979. 83 p.

Eros et civilisation. Contribution à Freud, Paris, les Éditions de Minuit, 1963, édition de poche "Points", 250 p.

La fin de l'utopie, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé éditeurs/Seuil, 1968, "Combats", 140 p.

L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée, Paris, les Éditions de Minuit, 1968, "Arguments", 218 p.

Le marxisme soviétique, Paris, Gallimard, 1963, "Idées", 376 p.

Negations, Essays in Critical Theory, Boston, Beacon Press, 1968, (2ième édition), 290 p.

L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, Paris, les Éditions de Minuit, 1972, "Arguments", 342 p.

"On the Problem of the Dialectic I, II", Telos, no. 27, 1976, pp. 12-39.

Philosophie et révolution, Paris, Denoël/Gonthier, 1969, "Méditations", 159 p.

Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale, Paris, les Éditions de Minuit, 1968, "Le sens commun", 480 p.

"Re-examination of the concept of revolution, New Left's Review, no. 56, 1969, pp. 27-34.

"The reification of the Proletariat", Canadian Journal of Political and Social Theory, vol. 3 1970.

Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel, Paris, Denoël/Gonthier, 1969, "Médiations", 169 p.

Autres ouvrages:

ABENSOUR, Miguel, "L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique", Textures, nos. 6/7 et 8, 1974, pp. 3-26 et pp. 55-81.

AMBACHER, Michel, Marcuse et la critique de la civilisation américaine, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, 134 p.

BACZKO, Bronislaw, Les lumières de l'utopie, Paris, Payot, 1978, 419 p.

BEIRNAERT, Louis, "Vers une civilisation non-répressive, Marcuse et Freud", Études, no. 328, 1968, pp. 131-135.

BLEICH, Harold, The philosophy of Herbert Marcuse, Washington, University Press of America, 1972.

CIORANESCU, Alexandre, L'avenir du Passé, Utopie et littérature, Paris, Gallimard, 1972, 299 p.

CHIRPAZ, François, "Aliénation et utopie", Esprit, no. 377 1969, pp. 74-88

CLAIR, André, "Une philosophie de la nature", Esprit, no. 377, 1969, pp. 51-73.

COHEN, Alain J., Marcuse, Le scénario freudo-marxien, Paris Éditions universitaires, 1974, 135 p.

GOODWIN, Barbara, et TAYLOR, Keith, The Politics of Utopia a study in theory and practice, London, Hutchinson, 1982, 292 p.

- HEGEL, G.W.F., Principes de la philosophie du droit, Paris, Vrin, 1982.
- HOROWITZ, Gad, Repression, Basic and Surplus Repression in Psychoanalytic Theory: Freud, Reich, and Marcuse, Toronto et Buffalo, University of Toronto Press, 1977, 227 p.
- JAY, Martin, The Dialectic Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social/Research, 1923-1950, London, Heinemann, 1973.
- LABARRIERE, Pierre-Jean et JARCZYK, Gwendoline, Hegelianism, Paris, P.U.F., 1986, 376 p.
- LA NEF, Marcuse, cet inconnu, 26 ième année, cahier no. 36, 1969, 198 p.
- LAPOUGE, Gilles, Utopie et civilisation, Paris, Weber, 1973, 265 p.
- MARTINEAU, Alain, Herbert Marcuse et l'utopisme contemporain, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1982, 519 p.
- NICOLAS, André, Herbert Marcuse ou la quête d'un univers transprométhéen, Paris, Seghers, 1973, "Philosophe de tous les temps", no. 83, 192 p.
- PALMIER, Jean-Marc, Marcuse et la nouvelle gauche, Paris, Pierre Belfond, 1973, 627 p.
- PERROUX, François, François Perroux interroge Herbert Marcuse... qui répond, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, 211 p.
- RAULET, Gérard, "Encerclement technocratique et dépassement pratique. L'utopie concrète comme théorie critique." Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible. Hommage à Ernst Bloch pour son 90 ième anniversaire, Paris, Payot, pp. 291-308.
- "L'utopie concrète à l'épreuve de la post-modernité ou: Comment peut-on être blochien?", Ernst Bloch et György Lukacs. Un siècle après. Actes du colloque Goethe Institute, Paris, 1985, Paris, Actes du Sud et Hubert Nyessen Éditeur, 1986, pp. 270-284.
- et ASSOUN, Paul Laurent, Marxisme et théorie critique, Paris, Payot, 1978, 248 p.

- ROY, Jean, "Modernité et utopie", Philosophiques, 1979 (avril), pp. 3-44.
- RUYER, Raymond, L'Utopie et les utopies, Paris, P.U.F., 1950, 289 p.
- SCHOOLMAN, Morton, The Imaginary Witness; the Critical Theory of Herbert Marcuse, New York/London, Free Press/Collier MacMillan, 1980.
- "Marcuse's 'Second Dimension' ", Telos, no. 23 1975, pp. 89-115.
- SERVIER, Jean, Histoire de l'utopie, Paris, Gallimard, 1976, 367 p.
- L'utopie, Paris, P.U.F., 1979, 127 p.
- VACHET, André, Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, Ottawa, éd. de l'Université d'Ottawa, 1986, 229 p.
- VERGEZ, André, Marcuse, Paris, P.U.F., 1970, 107 p.
- WUNEMBERGER, Jean-Jacques, L'utopie ou la crise de l'imaginaire, Paris, éd. Jean-Pierre Delarge, 254 p.
- ZIMA, Pierre-V., "Herbert Marcuse: Prométhée désavoué, L'École de Francfort. Dialectique de la particularité, Paris, Ed. Universitaires, 1974, pp. 127-175.