

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

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

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

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**La réconciliation de l'individu et de la société dans la pensée
d'Herbert Marcuse**

© Par: Olivier Bertrand

**Thèse déposée à l'École des Études Supérieures et de la Recherche
en vue de l'obtention de la Maîtrise ès Arts en science politique.**

directeur: **André Vachet**

Université d'Ottawa

juin 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

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

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

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

0-612-28396-8

Une nouvelle problématique émerge en cette fin de XXe siècle: celle de la fondation d'un ordre nouveau de civilisation reposant sur les possibilités nouvelles découlant des progrès permis par le libéralisme. Un défi majeur émerge alors: celui de penser l'évolution de la société industrielle avancée dans une optique qui réconcilierait progrès social et bonheur, société et individu. La pensée d'Herbert Marcuse s'inscrit dans le contexte de ce défi. La présente recherche étudie la tentative marcusienne de résolution du conflit entre l'universel et le particulier. L'interrogation générale la sous-tendant est la suivante: *y a-t-il tension, réconciliation ou contradiction entre l'individu et la société dans la pensée de Marcuse?* Et plus précisément encore: *dans quelle mesure Marcuse, en établissant l'individu comme sujet de la liberté, parvient-il à réconcilier l'individu et la société dans une théorie de la libération?*

Merci mille fois à André Vachet

Table des matières

●	Introduction	3
1.	La société et l'individu dans la société industrielle avancée	7
a)	Les origines de la société technologique	7
b)	La société technologique	13
c)	Civilisation et répression	18
d)	La sur-répression dans la civilisation industrielle avancée	26
e)	La société et l'individu dans la société sur-répressive	33
f)	Le cadre conceptuel de Marcuse	37
2.	La révolution radicale: libération sociale et libération individuelle	41
a)	La libération sociale	44
b)	La libération individuelle	61
c)	La réconciliation de l'individu et de la société	81
3.	Critique et tentative de dépassement de la pensée de Marcuse	91
4.	Conclusion	116
●	Bibliographie	119

Il est possible d'affirmer que le vingtième siècle qui s'achève constitue l'apogée de la civilisation occidentale: le développement prodigieux des sciences et des technologies, l'explosion des communications, l'élévation générale du niveau de vie, l'accroissement des contacts et échanges internationaux, etc. sont la face très reluisante de ce siècle. Alors qu'auparavant l'État le plus progressiste demeurait impuissant face à une pauvreté quasi universelle, que l'espérance de vie dépassait à peine la période de la vie consacrée au travail, que la culture, pour l'immense majorité, était limitée à la tradition, le vingtième siècle offre un spectacle inégalé, une promesse de bonheur en voie de réalisation, un espoir pour l'humanité. Au cours de ce siècle, tout l'Occident s'est radicalement transformé et, si l'on considère l'ensemble de l'évolution de l'Occident depuis le Christ, à une vitesse phénoménale.

Mais le vingtième siècle a un envers de la médaille: il est aussi celui de la crise de la société industrielle avancée: pour une frange croissante de la population, la réalité est plutôt la précarisation de l'emploi ou carrément le non-emploi, l'exclusion sociale par la destructions des liens sociaux traditionnels (religion, famille, etc.), la perte de confiance dans l'avenir, etc.

Comment cela est-il possible alors que l'activité économique - et cela malgré les impressions laissées par les récessions - est en croissance constante, que la richesse produite continue d'augmenter?

Le libéralisme, qui a permis l'évolution accélérée de l'Occident depuis environ deux siècles et demi, est un système qui est né en réaction à la situation générale de pénurie qui prévalait alors. Sa dynamique même est le reflet de sa fonction historique essentielle, à savoir le dépassement de la rareté.

Or, cette fonction, le libéralisme l'a remplie: il est possible aujourd'hui d'affirmer

objectivement que la quantité de richesses produites dans les pays industrialisés est suffisante à la réalisation des conditions minimales du bonheur. Pourquoi alors tant d'aspects négatifs au bilan de ce siècle? La pauvreté? L'exclusion sociale? L'insécurité face à l'avenir? La jeunesse en détresse? La diminution du filet social? La déresponsabilisation?

La crise que vit actuellement le monde industrialisé tient à l'incapacité de redéfinir et recréer l'organisation sociale en fonction des succès du libéralisme. La rhétorique entourant d'abord le conflit idéologique Est-Ouest, puis ensuite la «victoire» du modèle libéral sur le modèle communiste ont enjoint les masses à serrer les rangs autour du coeur de l'idéologie libérale: la compétition. La population du monde industrialisé se bat encore aujourd'hui pour sa survie comme si la pénurie générale d'il y a trois siècles persistait toujours.

Une nouvelle problématique émerge: celle de la fondation d'un ordre nouveau de civilisation reposant sur les possibilités nouvelles découlant des progrès permis par le libéralisme. Deux défis se présentent alors: le premier est le dépassement du cadre établi par la pensée libérale. Le système semble actuellement en mesure de limiter la pensée à ses propres cadres et, par conséquent, d'entraîner l'incapacité de concevoir une réalité fondamentalement différente de celle qui prévaut. Un exemple: Alors que l'automation rendue possible par le perfectionnement de la technique permet la diminution du fardeau de travail nécessaire, la proportion croissante de sans-emploi se bat pour le droit au travail et non pour le droit à une redistribution équitable de la richesse sociale.

Le second est, dans l'optique de la création d'un ordre nouveau, le dépassement de la «bipolarité» de la pensée. La pensée sociale et politique a généralement tendance à se positionner sur un de deux axes majeurs, celui qui accorde la primauté à l'individu et celui qui

l'accorde à la société. Dans le premier cas, l'individu, isolé et en relation de concurrence avec son prochain, a la responsabilité de son propre avancement ainsi que du progrès, par effet cumulatif, de l'ensemble social. Dans le second, la société et le mouvement qu'on lui infère priment sur l'individu qui ne trouve qu'en elle sa pleine signification.

Peut-on concevoir le dépassement de la crise actuelle en une société réduite à un agrégat de volontés individuelles en lutte perpétuelle les unes contre les autres, impliquant ainsi l'élimination d'une véritable praxis sociale? Peut-on, à l'opposé, imaginer qu'un ensemble social tendant à éliminer l'importance de l'individualité soit en mesure de créer les véritables conditions du bonheur?

Ce second défi est celui de penser l'évolution de la civilisation occidentale dans une optique qui réconcilierait progrès social et bonheur dans le cadre de la société industrielle moderne. Le conflit entre ces deux tendances est celui entre l'individu et la société, conflit dont le dépassement pourrait bien être le défi ouvrant la voie à une qualité renouvelée de l'existence.

La pensée d'Herbert Marcuse s'inscrit dans le contexte de ce double défi. Né à Berlin en 1898, il termine sa thèse de doctorat sur Hegel avec Heidegger comme directeur. Juif, il fuit l'Allemagne nazie en 1933 et émigre en 1936 aux États-Unis où il vit jusqu'à sa mort en 1979. Tout au long de son cheminement intellectuel, Marcuse critique l'«enfermement» de la société industrielle avancée et tente, à l'aide des pensées d'Hegel, Marx et Freud particulièrement, de réconcilier l'individu et la société dans une dynamique de la libération devant conduire au dépassement de la crise actuelle.

L'objet de la présente recherche est précisément l'étude de la tentative de Marcuse de

résolution du conflit entre les deux grands axes sur lesquels s'aligne la pensée sociale et politique, soit le conflit entre «l'individu et l'espèce»¹. L'interrogation générale la sous-tendant est la suivante: *y a-t-il tension, réconciliation ou contradiction entre l'individu et la société dans la pensée de Marcuse?*

Et plus précisément encore: *dans quelle mesure Marcuse, en établissant l'individu comme sujet de la liberté, parvient-il à réconcilier l'individu et la société dans une théorie de la libération?*

Ainsi, à partir des principaux écrits de Marcuse, cette étude vise ultimement à évaluer le succès théorique de l'entreprise de libération de Marcuse en tentant de vérifier cette hypothèse. Elle se développera en trois étapes: d'abord la synthèse globale de la pensée de Marcuse du point de vue de son analyse des rapports individus et société, ensuite l'analyse de la nature de la libération chez Marcuse dans ses deux volets individuel et social et, enfin, la critique de sa démarche afin d'en dégager des prolongements.

¹Marcuse, Herbert, Éros et civilisation, Paris, Éditions de Minuit, p.31

1. **L'individu et la société dans la société industrielle avancée**

Le projet philosophique de Marcuse a son origine dans sa réflexion sur la condition de l'homme moderne. La société dans laquelle il vit, la société industrielle avancée, Marcuse la perçoit comme une société «unidimensionnelle». Unidimensionnelle en ce sens qu'elle réduit la valeur inhérente à l'individu et à la société.

a) Les origines de la société technologique

Cette dynamique réductrice, pour Marcuse, tire sa source du projet contenu dans la révolution industrielle: la domination et la transformation de la nature. En effet, à partir de la Renaissance, se développe progressivement une nouvelle dynamique d'opposition entre sujet et objet, entre l'homme et la nature. Alors qu'auparavant la nature, mystifiée et sacralisée, était perçue comme un ensemble immuable et éternel à l'intérieur duquel l'homme vivait son destin comme une fatalité, cette nouvelle dynamique tend plutôt à soumettre la nature à la domination de l'activité humaine. Il s'opère graduellement un renversement de la relation homme-nature, celle-ci perdant sa toute-puissance au profit de celui-là qui découvre les possibilités qui sont les siennes et se repositionne dans son univers.

À l'origine de ce projet, le développement des sciences naturelles, dont la méthode expérimentale - ce qu'on appelle aujourd'hui la «méthode scientifique» - implique une conception radicalement nouvelle de la nature. La science nouvelle vise une compréhension plus approfondie, une compréhension qui va au-delà des conceptions mystico-religieuses alors

dominantes. Orientée vers l'étude empirique, sa méthode expérimentale ne conserve que ce qui est «expérimentable». La nature est ainsi ramenée au niveau de l'homme pour en dégager une connaissance empirique, une connaissance fondée sur la perception que peut en avoir l'homme par ses sens: on retire à la nature son contenu mystique et sacré pour n'en conserver qu'une compréhension en tant que mécanique neutre, que processus naturels - et non plus surnaturels. Un désastre naturel ne s'explique plus par la fatalité, par un châtement divin, mais par l'étude des conditions naturelles qui l'ont provoqué.

Cette connaissance nouvellement acquise transforme la relation de l'homme à la nature: si la nature n'est plus mue par la main de Dieu mais consiste plutôt en une mécanique humainement compréhensible, elle peut désormais, par l'action de l'homme sur ses multiples rouages, être soumise par l'activité humaine. De là est né le projet de transformation et de domination de la nature à l'origine de la société industrielle.

La diminution de la valeur associée à la nature devient bientôt une nécessité permanente du projet de la société industrielle: la domination et la transformation de la nature requièrent de cette dernière qu'elle soit exempte de tout contenu qui transcende l'expérience humaine (mystique, religieux, magique, etc.) ou qui implique des liens à des fins intrinsèques qualitatives (esthétisme, qualité de l'environnement, etc.). Cela parce que, dans la neutralité de la nature réside la condition essentielle de son instrumentalisation: elle doit être perçue comme un matériau neutre afin de permettre sa domination et sa transformation par l'homme. Dans le cas contraire, la violence exercée serait «sacrilège» et donc impossible à grande échelle. Ainsi «dénaturée», la nature devient le champ d'affirmation de l'homme.

The very absence of final ends left nature as a system of universal, hypothetical instrumentalities for theoretical and practical domination - framework and medium for the goals which dominated the new society that developed the new science.²

La nouvelle science est elle-même victime du changement qu'elle engendre: elle devient fondamentalement *technologique*. En se limitant à l'étude de la «mécanique» au détriment de la dimension qualitative, elle développe une connaissance qui ne peut dès lors que servir à faciliter l'entrée de la nature dans les processus de transformation. Contribuant à exclure de la nature la transcendance qui est obstacle à sa subordination, cette connaissance met plutôt en lumière les propriétés susceptibles d'être exploitées. Le fondement empirique de la science nouvelle est donc la source de son virage technologique:

The structure of modern science is technological inasmuch as its basic concepts are mathematical, i.e., inasmuch as they denature and de-substantiate matter, thereby vastly enlarging the range within which matter can function as material for transforming operations.³

La science - et donc la connaissance -, qui jusqu'alors était a priori ouverte à une dimension éthique, esthétique et politique, se voit limitée au donné, à l'existant. C'est ce que Marcuse appelle «le rejet de l'universel». La compréhension qu'a Marcuse de l'«universel» lui vient de la pensée de Hegel, principalement des thèses développées dans la Phénoménologie de l'Esprit. L'essentiel en est ceci: derrière l'expérience concrète que font les individus de la réalité, existent des universaux (couleur, forme, douceur, lumière, obscurité, mouvement, etc.). Les concepts qui leurs sont associés identifient des «qualités» qui ne sont pas présentes

²Herbert Marcuse, The Problem Of Social Change In Technological Society, dans R. Aron et B.F. Hoselitz (Éd.), Le développement social, Paris, Mouton, 1965, p.146

³Ibid., p.148

comme telles dans la réalité (ex. la blancheur) mais qui sont exprimées en elle (ex. la couleur blanche). C'est en ce sens que la notion d'«universel» est, pour Marcuse après Hegel, «la matière du monde»:

L'universel substantiel tend à exprimer des qualités qui dépassent toute expérience particulière, mais qui persistent dans l'esprit non pas sous la forme d'une fiction de l'imagination ni sous la forme de possibilités logiques, mais comme la substance, la «matière» dont notre monde est fait.⁴

Sont dérivés de ces concepts une autre série de concepts plus abstraits - «les plus importants de la philosophie»⁵ selon Marcuse - qui réfèrent à des idées qui transcendent l'expérience concrète et ses possibilités de réalisation et identifient des absolus vers lesquels les réalisations concrètes tendent.

(...) ce sont des concepts qui font la synthèse des contenus de l'expérience dans des idées qui transcendent leurs réalisations particulières, comme quelque chose qu'il faut dépasser et surmonter.⁶

Par le biais de concepts comme l'«homme», la «justice», la «beauté», la «liberté», l'universel réfère à toute la sphère des valeurs, du transcendant, en fait, à toutes les conceptions qui, par leur distance par rapport au donné, expriment des vérités du monde qui sont essence, «substance» ou «matière» en voie de réalisation.

La rationalité scientifique moderne, en rejetant l'universel, se trouve donc à exclure de la cognition ces vérités qui sont l'essence de la réalité. Cela entraîne, pour Marcuse, une

⁴Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p.237-238

⁵*Ibid.*, p.238

⁶*Ibid.*, p.238

conséquence déterminante. Le mouvement historique est compris par Marcuse, à la suite de Hegel et Marx, comme un mouvement dialectique. La dialectique est un mouvement dynamique, constant et permanent, fonctionnant sur la base du schéma thèse - antithèse - synthèse, dans lequel les faits (la réalité) sont mis «en accusation» par des valeurs (l'universel), contradiction fondamentale dont la dynamique mène à une réalité supérieure qui dépasse⁷ la contradiction initiale.

In social theory as well as in any other field, values are not facts and are, as values opposed to facts; facts, as facts, are not values and are opposed to values. Their opposition can be resolved only through a historical "mediation" which reconciles the extremes by subverting their form -i.e., by establishing factual conditions (institutions and relationships) in which the values are translated into reality.⁸

Le mouvement dialectique de l'histoire consiste donc en un processus par lequel une réalité donnée est niée par l'universel, qui exprime les «virtualités dans un sens concret et historique, (...) des éventualités qui sont actuellement limitées, supprimées, niées»⁹, et débouche sur une synthèse, réalité renouvelée qui conserve tout en détruisant (aufheben) ce qui constituait la thèse et l'anti-thèse. Ce mouvement constitue le progrès qualitatif¹⁰ de l'histoire.

⁷Le verbe «dépasser» est ici à comprendre au sens de l'allemand «aufheben» qui signifie à la fois conserver et détruire. La synthèse conserve les éléments de la thèse et de l'anti-thèse, mais les détruit aussi en ce sens qu'ils existent dorénavant sous une forme nouvelle.

⁸Herbert Marcuse, *The Problem of...*, p.140

⁹Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, p.238-239

¹⁰Le terme «progrès qualitatif» sera utilisé, tout au long de ce travail, pour désigner le progrès correspondant à la dialectique historique telle qu'analysée ici. L'utilisation d'une telle expression est justifiée par la nécessité de distinguer ce type de progrès du «progrès» seul qui désignera le progrès quantitatif permis par la technologie.

L'universel se réalise par le biais de la raison. Pour Marcuse, celle-ci est la faculté humaine permettant d'atteindre une connaissance destinée à transformer la réalité. La connaissance possède cette propriété du fait qu'elle constitue la négation dialectique de la réalité objective par sa capacité à nier les formes d'existence données en montrant ce qu'elles pourraient aussi être à un niveau supérieur. C'est pourquoi Marcuse écrit que «le premier critère de la raison est (...) la défiance envers l'autorité des faits»¹¹.

C'est en ce sens précis, comme le soutient Paul A. Robinson, que la raison, pour Marcuse, a une fonction politique, parce que son action dans la réalité humaine a pour conséquence la redéfinition constante de la réalité: «Marcuse contended that Hegel's concept of Reason was imminently political.»¹²

Or, cette connaissance, qui «transforme les formes de pensée et d'existence»¹³, est atrophiée par la science nouvelle. Si la connaissance authentique est «la reconnaissance de l'universel dans l'espace-temps»¹⁴ et que l'universel est amputé, alors la connaissance elle-même amputée: elle est, à la suite de la science qui l'engendre, réduite à une fonction technologique. Établie par une science devenue technologique a priori¹⁵, la connaissance devient elle-même technologique parce qu'il ne «demeure comme objet de connaissance

¹¹Herbert Marcuse, *Raison et révolution*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p.92

¹²Paul A. Robinson, *The Freudian Left*, New York, Harper & Row Publishers, 1969, p.158

¹³*Ibid.*, p.151

¹⁴André Vachet, *Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1986, p.92

¹⁵Marcuse dit de la science qu'elle comporte «un caractère instrumentaliste interne qui fait qu'elle est a priori une technologie». *L'homme unidimensionnel*, p.181

valable [que] ce qui peut être réduit à une condition d'instrument»¹⁶. La connaissance est donc réduite aux données opérationnalisables technologiquement.

La connaissance perd donc sa fonction essentielle de critique et de négation de la réalité établie. Malgré le progrès qu'elle laisse espérer, la science ne peut plus dès lors «prévoir un mode de «vision» qualitativement nouveau»¹⁷. Elle limite le progrès à un progrès quantitatif.

b) La société technologique

La bourgeoisie, alors la classe sociale la plus dynamique économiquement, perçoit en la science nouvelle et en la connaissance qu'elle procure une opportunité de pousser plus loin le développement économique. C'est elle qui se fait le héraut du projet de domination et de transformation de la nature. Elle élabore, sur la base de la séparation qu'a permis la science entre un monde terrestre saisissable et transformable par l'homme et un monde céleste qui n'agit plus sur sa vie, une forme nouvelle d'organisation sociale. D'un état de soumission à une nature mystifiée et sacralisée, d'un état de rareté généralisée des biens de première nécessité, elle transforme la société féodale en une société qui prend acte des découvertes scientifiques récentes et du renversement de perspective qu'elle a engendré pour accroître son efficacité globale.

De ce fait même, elle imprègne la culture dominante de ses idéaux. La culture qu'elle

¹⁶André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.49

¹⁷Ibid., p.188

constituera progressivement. Marcuse la nomme «affirmative». Selon lui, elle sépare *culture* et *civilisation*. Ces deux notions constituent la distinction traditionnelle faite par la philosophie allemande - distinction apparentée au dualisme platonicien - entre le monde des idées et le monde matériel.

La *culture* constitue la sphère humaine supérieure, la sphère intellectuelle, celle des valeurs (vérité, beauté, bonté, etc.) et de la liberté. La *civilisation* est plutôt celle du matériel, des besoins physiologiques, de la nécessité, de la non-liberté.

(...) la culture se réfère à un niveau supérieur de l'autonomie et de l'accomplissement humains, alors que la civilisation caractérise le domaine de la nécessité, du travail et du comportement appelés par la société, dans lesquels l'homme n'est pas vraiment lui-même et dans son propre élément, mais où il dépend au contraire de l'hétéronomie, des circonstances et des besoins extérieurs.¹⁸

Pour Marcuse, en séparant *culture* et *civilisation*, la culture affirmative «détache de la civilisation le monde spirituel et moral en tant que constituant un domaine de valeurs indépendant, l'élevant au-dessus d'elle».¹⁹ La raison scientifique étend ainsi sa domination à toute l'existence objective puisque l'universel est détaché du monde d'ici-bas pour devenir un monde propre qui n'influence plus les conditions objectives d'existence.

Si le Bien, le Beau, la Paix, la Justice, ne peuvent pas être déduits des conditions ontologiques ou scientifiques, ils ne peuvent pas revendiquer une réalisation et une valorisation universelles. En termes rationnels et scientifiques, ce sont des problèmes qui relèvent de la préférence personnelle; et ressusciter une espèce de philosophie aristotélicienne ou thomiste ne peut pas changer la situation, car elle est a priori

¹⁸Herbert Marcuse, A propos d'une redéfinition de la culture, dans Culture et société, p.313

¹⁹Herbert Marcuse, Réflexions sur le caractère affirmatif de la culture, dans Culture et société, p.110

réfutée par la raison scientifique.²⁰

La culture affirmative implique ainsi sa propre redéfinition de la raison, redéfinition qui n'est en réalité que l'extension de la rationalité scientifique à la société entière.

Conformément aux exigences du projet de la société industrielle, la rationalité sous-tendant la culture affirmative implique que le rationnel s'épuise dans le réel, en d'autres mots, que ne peut être considéré comme faisant partie du domaine de la raison tout ce qui n'est pas réel au sens de «vérifiable par la méthode scientifique». Uniquement le fait, l'existant, est réel et donc peut être objet de la raison, l'universel en est définitivement rejeté parce qu'il ne fait pas partie de la réalité empirique: penser l'universel est automatiquement irrationnel.

C'est ce que Marcuse appelle le *positivisme*, pensée qui se résume comme «(...) the attempt to discover through empirical research a system of inexorable social laws, analogous to those of natural science.²¹»

Ultimement, la raison bourgeoise est réduite à un outil technologique. Par technologique, on entend essentiellement que son principe central est la *fonction* et son éthique l'*opération*. La rationalité technologique détermine l'utilité des individus selon leur fonction dans le processus de production. Les individus «deviennent les pièces dépendantes d'un système dynamique global qui fait dominer les règles de son fonctionnement et les exigences de son efficacité». ²² À la manière de la machine, la coordination de l'ensemble des

²⁰Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel, p.171

²¹Paul A. Robinson, The Freudian Left, p.180-181

²²André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.44

moments et étapes du processus de production en vue de l'efficacité maximale est la véritable éthique de cette société.

Se dégage de l'organisation technologique de la société «une ontologie de la fonction comme essence des êtres et une éthique de l'opération comme leur valeur»²³. Le fonctionnalisme et l'opérationnalisme inhérents à la rationalité technologique sont appliqués dans toute la sphère socio-économique, ils la dominent: c'est un univers technologique.

It is in a literal sense a technological universe, in which all things and relations between things have become rational (or rather: are rationalized), that is to say, their "natural" objectivity has been re-made in accordance with the needs and interests of human society. Things have become *operational* in their very essence; technics determine their very essence, i.e., project their value and the use of their potentialities: technics constitute the Logos, the rationality of this universe.²⁴

La rationalité technologique n'a de sens que par rapport à une fin, à savoir la rationalisation et l'organisation de l'activité humaine en fonction de l'efficacité économique de la société, en fonction d'un *principe de rendement* comme principe directeur de cette société. L'exclusion de toute autre forme de pensée pour cause d'irrationalité la laisse en pratique comme unique rationalité, englobant l'ensemble de la société. Cela à un point tel que, par l'extension de sa domination, elle a rendu incertaines les frontières entre science, technologie et politique: la sphère de la reproduction matérielle, qui unit science et technologie, remplit en réalité une fonction politique puisque, par la domination de sa rationalité sur l'ensemble social, elle lui impose son propre mode d'organisation.

En fait, selon Marcuse, la sphère de la reproduction matérielle constitue un véritable

²³*Ibid.*, p.45

²⁴Herbert Marcuse, *The Problem Of...*, p.147

appareil de domination:

(...) in advanced industrial society, the technical apparatus of production and distribution functions, not as a sum total of mere instruments which can be isolated from the social and political context without losing their identity, but rather as an apparatus which determines *a priori* the product as well as the individual and social operations of servicing and extending it, that is to say, determines the socially needed demands, occupations, skills, attitudes - and thus the forms of social control and social cohesion.²⁵

Ainsi, «la rationalité technologique fonctionne comme rationalité politique.»²⁶ En outre,

By its *size*, its *internal organization*, and its *function* in the process of societal reproduction, the technical ensemble itself becomes a political ensemble.²⁷

L'univers organisé en fonction de la rationalité technologique devient donc un univers dont les espaces social, économique et politique expriment l'organisation totale de la civilisation en fonction du principe de rendement. Par sa capacité à organiser l'activité entière des individus en fonction de l'efficacité économique et à occulter la dimension de l'existence humaine qui va au-delà de l'immédiateté concrète et qui la nierait - l'universel -, la société industrielle avancée tend, pour Marcuse, à être une société totalitaire.

By virtue of the way in which it has organized its technological base, contemporary industrial society tends to be totalitarian.²⁸

²⁵Ibid., p.144

²⁶Marcuse cité dans André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.53

²⁷Herbert Marcuse, The Problem Of..., p.150

²⁸Ibid., p.153

c) Civilisation et répression

Soumis à une domination totale de la part de l'appareil de production, l'individu est victime d'une répression extrêmement étendue qui rend fictive la liberté formelle contenue dans la culture affirmative. Pour bien saisir le contenu réel de cette répression, telle que perçue par Marcuse, il est nécessaire de la replacer dans un double contexte: celui de l'évolution de la civilisation occidentale dans sa lutte contre la rareté et celui de l'histoire de la répression instinctuelle inhérente à cette lutte.²⁹

Marcuse va puiser chez Freud les éléments fondamentaux de son analyse. Sur la base de sa théorie sur l'origine de la répression chez les individus (ontogenèse), Freud a élaboré une théorie concernant l'histoire de la répression dans la civilisation (phylogenèse). Comme la compréhension de la phylogenèse nécessite celle de l'ontogenèse, il est nécessaire, ne serait-ce que très schématiquement, d'exposer les composantes ontogénétiques fondamentales.

Freud établit que les principales composantes du soi (structure mentale de l'individu) sont le *ça*, le *moi* et le *sur-moi*. Le *ça* est la composante première (chronologiquement parlant) du soi. Il est le lieu des instincts primaires et de l'imaginaire. «Il n'est ni affecté par le temps, ni troublé par les contradictions; il ignore les jugements de valeurs, le bien et le mal, la morale.»³⁰ Son action est uniquement orientée vers la satisfaction instinctuelle, en accord avec le *principe de plaisir*³¹.

²⁹Ces deux perspectives étant indissociablement liées, elles seront l'objet d'une présentation conjointe.

³⁰Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p.39

³¹Pulsion du soi tendant à la satisfaction intégrale des besoins.

Cependant, le *ça* est fondamentalement auto-destructeur car la «satisfaction à tout prix» aurait comme conséquence ultime de miner la survie même de l'individu, le *ça* ne connaissant pas le domaine de la nécessité. C'est pourquoi le *moi* est le résultat de l'action d'une partie du *ça* qui, au contact du monde extérieur, se transforme en une composante nouvelle destinée à l'en protéger. Ce processus se nomme *sublimation*:

(...) la fonction principale du moi est de coordonner, de modifier, d'organiser et de contrôler les tendances instinctuelles du *ça* de manière à atténuer les conflits avec la réalité; de refouler les tendances qui sont incompatibles avec la réalité, de «réconcilier» les autres avec la réalité en modifiant leur objet, de reporter ou de détourner la satisfaction, de transformer leur mode de satisfaction, de les amalgamer avec d'autres tendances, etc.³²

Le processus de sublimation a pour but de remplacer le principe de plaisir par le *principe de réalité*. Ce dernier, constituant une adaptation des instincts aux conditions extérieures de l'individu, est plus apte à assurer sa survie au sein de son environnement.

Une seule partie de la psyché humaine, selon Freud³³, ne prend pas part au processus de sublimation et demeure libre face au principe de réalité: l'imaginaire. L'imaginaire est la faculté que possède l'esprit de se représenter des images, des expériences sensibles, en relation avec le principe de plaisir. Contrairement au reste du *ça*, transformé par le principe de réalité, il conserve son lien intime avec le principe de plaisir. En ce sens, l'imaginaire demeure comme seule «rationalité» qui ne reconnaisse pas l'antagonisme entre les instincts et l'environnement extérieur.

³²*Ibid.*, p.40

³³voir *Éros et civilisation*, p.135 et suiv.

Un seul mode d'activité pensante demeure en dehors de la nouvelle organisation de l'appareil mental et reste à l'égard de la règle du principe de réalité: l'imaginaire est «protégé des altérations de la civilisation» et reste lié au principe de plaisir.³⁴

Enfin, le *sur-moi* résulte de l'influence des parents lors de la petite enfance ainsi que, de façon moins importante, d'influences sociales et culturelles ultérieures. Pendant la période durant laquelle l'enfant est dépendant des parents, ces derniers inculquent à l'enfant leur morale, chargée de leur propre influence culturelle et sociale. Les restrictions contenues dans le *sur-moi* constituent en ce sens la morale de l'individu, morale qui, intériorisée par le *moi*, devient sa «conscience». Le *moi* opère par la suite pour le compte du *sur-moi*, des refoulements destinés à éliminer de la conscience des éléments du *ça* qui seraient incompatibles avec lui. Le *sur-moi* porte donc en lui la source de la culpabilité et du refoulement.

Cependant, une partie des refoulements demeure inconsciente et Marcuse évoque, à la suite de Franz Alexander, une tendance selon laquelle celle-ci tendrait à s'accroître au fil de l'insertion de l'individu dans son environnement social et culturel. Cette observation, pour Marcuse, est déterminante. En effet, si les refoulements deviennent inconscients, c'est que les interdits à leur base sont fixés et donc que l'évolution autonome des instincts est bloquée. Cela signifie en outre que l'individu conserve dans sa structure mentale, et cela tout au long de sa vie, des interdits relatifs au passé. Il se punit ainsi au nom de principes qui sont depuis devenus caduques. Il devient «instinctuellement réactionnaire»³⁵.

³⁴*Ibid.*, p.25

³⁵*Ibid.*, p.42

Ainsi, non seulement le surmoi oblige l'individu à obéir aux impératifs de la réalité, mais encore il oblige à obéir aux impératifs d'une réalité passée (...) L'individu devient instinctuellement réactionnaire (...) Il exerce inconsciemment, contre lui-même, une sévérité qui convenait autrefois au stade infantile de son évolution mais qui est depuis longtemps devenu caduc, si on la confronte au potentiel rationnel de la maturité individuelle et sociale.³⁶

La phylogenèse est parallèle à l'ontogenèse. Elle provient de la constatation de Freud³⁷, reprise par Marcuse, selon laquelle «la psychologie individuelle (...) est en soi une psychologie de l'espèce»³⁸.

Selon Marcuse à la suite de Freud, l'homme primitif est comparable à l'individu préalablement à la constitution du *moi*: il n'est initialement qu'un «faisceau de pulsions animales» orientées presque exclusivement vers la satisfaction, vers le principe de plaisir. Aussi, tout comme le *ça* non encore sublimé est incompatible avec la réalité extérieure de l'individu, la satisfaction intégrale des instincts est incompatible avec l'association humaine civilisée. Cela précisément parce que des individus qui orientent leurs actions exclusivement vers la poursuite d'une satisfaction individuelle sont incapables de parer à la rareté des produits de première nécessité, l'obtention de ces derniers nécessitant une organisation collective. En outre, selon Marcuse après Freud, la dynamique même de la civilisation suppose une forme de répression liée à l'organisation des hommes en fonction de leur survie immédiate.

³⁶*Ibid.*, p.42

³⁷Freud affirme, dans *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1971, p.48: «le développement de la civilisation est un processus particulier comparable à la maturation normale de l'individu.»

³⁸Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, p.104

En conséquence, pour Freud, la civilisation débute au moment où la satisfaction intégrale des besoins est abandonnée. Comme pour la formation du *moi* individuel, le principe de plaisir est remplacé par le principe de réalité. Le système de valeurs se transforme donc de la façon suivante: on passe de la satisfaction immédiate à la satisfaction remise; du plaisir à la restriction du plaisir; de la joie (jeu) à la peine (travail); de la réceptivité à la productivité et de l'absence de refoulement à la sécurité.³⁹

L'impératif de la répression instinctuelle est donc imposé par une donnée historique précise, à savoir la rareté. C'est principalement l'insuffisance des produits propres à assurer la survie des hommes qui est à la source de l'incompatibilité de la satisfaction intégrale des besoins avec la survie de la collectivité. La rareté est le noyau de la nécessité du détournement des instincts en fonction de la survie immédiate. Elle constitue donc en soi le principe de la civilisation.

C'est surtout parce qu'il n'y a pas assez de biens et de ressources pour permettre une satisfaction totale, sans souffrance et sans labeur, des besoins instinctuels que la lutte pour l'existence rend nécessaire la modification répressive des instincts.⁴⁰

Pour Marcuse, le fait que la répression instinctuelle soit ainsi liée à un phénomène de nature économique qui évolue au fil du développement de la civilisation, confirme son caractère *historique*.

(...) la nécessité de la répression et de la souffrance qui en résulte varie avec la maturité de la civilisation, avec l'étendue de la maîtrise rationnelle obtenue sur la nature et sur la société. Objectivement, la nécessité de l'inhibition instinctuelle et des

³⁹*Ibid.*, p.24

⁴⁰*Ibid.*, p.127

restrictions dépend de la nécessité du travail et du report de la satisfaction.⁴¹

Il est important de noter que, si le principe de réalité détrône le principe de plaisir, ce dernier ne disparaît pas. En effet, même si la substance même du plaisir est modifiée pour être compatible avec l'organisation humaine, son report vise néanmoins l'abandon d'un «plaisir momentané, incertain et destructif, pour un plaisir (...) restreint, mais sûr»⁴². Le principe de réalité vise donc ultimement la réalisation concrète du principe de plaisir, impossible de façon absolue.

Le principe de réalité permet au principe de plaisir de s'adapter à un conditionnement concret et à une réalité limitée pour en tirer un maximum possible de satisfaction.⁴³

La réalisation concrète du principe de plaisir est liée aux possibilités de satisfaction offertes par le degré d'avancement de la civilisation dans sa lutte contre la rareté. Or, si l'organisation répressive de la civilisation non seulement assure la survie de la civilisation mais permet aussi son progrès dans la lutte contre la rareté, cela signifie que la nature de la satisfaction est elle-même historique. En d'autres termes, si le principe de réalité imposant la répression à la civilisation vise la réalisation concrète du principe de plaisir, et si la réalisation concrète du principe de plaisir dépend des possibilités de satisfaction offertes par le degré d'avancement d'une civilisation dans sa lutte contre la rareté, il s'en suit que le niveau ainsi que les modes de la satisfaction seront aussi historiques.

⁴¹*Ibid.*, p.89

⁴²*Ibid.*, p.25

⁴³André Vachet, Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.27

Cependant, ces derniers, selon Freud, ne correspondent pratiquement jamais aux pleines possibilités offertes par la civilisation. Cela pour deux raisons.

1. La dynamique historique du progrès, parce que celui-ci est possible grâce à une répression instinctuelle, fait en sorte que le progrès tend continuellement à se nier pour pouvoir subsister. Ainsi, chaque réalisation doit produire son propre report de jouissance pour assurer la poursuite du progrès. Ce report permet un détournement accru d'énergie instinctuelle du plaisir vers le travail. Il est nécessaire parce que, dans l'éventualité où les possibilités de jouissance seraient rendues disponibles aux individus, leur énergie instinctuelle serait alors accaparée par la jouissance et ne serait plus disponible pour la poursuite du progrès. La dynamique du progrès ne conduirait donc, selon Freud, qu'à un délestage graduel d'une quantité limitée de plaisir.

Une telle limitation de la jouissance libérée est justifiée par l'ordre historique concret, c'est-à-dire par l'exigence de la poursuite de la lutte contre la rareté. Conséquemment, le progrès tend à se réaliser historiquement par une réduction toujours plus poussée de l'activité instinctuelle et par le détournement de son énergie vers la sphère de la reproduction matérielle, chaque report de la jouissance en fonction du maintien du progrès tendant à exiger une répression accrue.

Il en résulte, pour Freud, un élargissement progressif de la domination: plus le progrès avance, plus la possibilité de jouissance anticipée est grande, et plus la répression doit l'être pour permettre la poursuite du progrès. Perpétuellement reconduit, ce cycle permet l'augmentation de l'efficacité dans le cadre d'une promesse de bonheur jamais pleinement réalisée. Ainsi, «paradoxalement, la domination s'étend et se consolide à la mesure même de

la jouissance qu'elle permet»⁴⁴ ... mais ne rend pas pleinement disponible.

L'augmentation de la quantité d'énergie investie dans ce renoncement augmente la productivité sans pour autant procurer de satisfaction à l'individu. Celui-ci, en s'interdisant de jouir de cette productivité, accumule le potentiel d'une nouvelle productivité et reporte ce processus à un niveau supérieur, où se sera à la fois accrue la production et renforcé l'interdit jeté sur les fruits de cette production.⁴⁵

L'histoire même de la civilisation s'avère être en ce sens l'histoire de sa répression, la tendance à une répression toujours renforcée au fil des exigences du progrès.

Dans un tel contexte, liberté et bonheur ne subsistent que sous des formes réduites:

Toute liberté existant dans le domaine de la conscience développée et dans le monde qu'elle a créé n'est qu'une liberté dérivée, une liberté qui est le fruit d'un compromis, une liberté obtenue aux dépens de la satisfaction intégrale des besoins. Et pour autant que la satisfaction intégrale des besoins constitue le bonheur, la liberté dans la civilisation est par essence l'antagoniste du bonheur: elle implique la modification répressive (sublimation) du bonheur.⁴⁶

2. Pour Marcuse, la donnée incontournable qu'est la rareté justifie la dynamique historique répressive. Cependant, historiquement intervient une autre finalité que la réalisation concrète du principe de plaisir, à savoir celle, partagée par tout système et tout ordre concret, de la reproduction (conservation). Cette seconde finalité tend à ajouter à la répression nécessaire pour assurer la satisfaction maximale dans un cadre historique donné une seconde couche de répression qui a pour but unique le maintien de l'ordre historique présent. La répression dépasse alors le niveau strictement nécessaire à la perpétuation du progrès et au maintien de

⁴⁴*Ibid.*, p.29

⁴⁵Herbert Marcuse, *La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse*, dans *Culture et société*, p.363

⁴⁶Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, p.29

la cohésion sociale.

Ainsi, lorsqu'un système tend à survivre aux exigences qui l'ont fait naître est ajoutée une couche de «restrictions rendues nécessaires par la domination sociale»⁴⁷, c'est-à-dire par le maintien d'une forme donnée de division du travail, de redistribution de la richesse, et de ceux qui en bénéficient. C'est ce que Marcuse nomme *sur-répression*⁴⁸:

(...) alors que n'importe quelle forme du principe de réalité exige déjà un contrôle répressif extrêmement étendu et intense sur les instincts, 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. Ces contrôles additionnels naissant des institutions spécifiques de la domination sont ce que nous appelons *sur-répression*.⁴⁹

Where the rationality of 'repression' ceases to be bound up with the collective survival of the species, its psychological significance becomes political: restrictions imposed upon instinctual gratification in excess of what is objectively required ensures only the survival of an obsolete system of social domination.⁵⁰

d) La sur-répression dans la société industrielle avancée

Dans le cadre de la société industrielle avancée, cette forme de «*sur-moi* de la civilisation» qu'est la sur-répression prend, pour Marcuse, une forme particulièrement

⁴⁷*Ibid.*, p.44

⁴⁸Il est cependant à noter, comme le souligne justement Gad Horowitz dans *Repression*, Toronto, U. of T. Press, 1977, que Marcuse fait une utilisation négligeante et irrégulière des termes «répression» et «sur-répression». Par exemple, lorsqu'il parle de «société non-répressive» il ne s'agit pas d'éliminer la répression, mais bien la sur-répression. Ce dernier point sera étudié plus loin. Néanmoins, pour plus de clarté, l'expression «non sur-répressif» sera utilisée lorsqu'il y aura référence à l'élimination de la sur-répression.

⁴⁹Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p.46-47

⁵⁰Barry Katz, *Herbert Marcuse & The Art Of Liberation*, Norfolk, Thetford Press, 1982, p.150

mesquine. Cela parce que le progrès qui a été celui de la civilisation occidentale à partir de la révolution industrielle lui permet théoriquement de faire accéder l'ensemble de sa population à un niveau suffisant de richesses pour créer les conditions universelles du bonheur. Non seulement la quantité de jouissance est réduite par rapport à ce qui serait possible sans pour cela détruire la cohésion sociale, mais le passage du quantitatif au qualitatif est bloqué. Le système qui a permis un tel progrès tend à survivre aux conditions qui l'ont fait naître, cela dans le but de se maintenir en position de domination. Pour cela, il mobilise l'énergie instinctuelle des individus dans le but de maintenir artificiellement un anachronique combat contre la rareté.

Arming itself against the spectre of its own potentialities which would spell its end (in the twofold sense of limit and fulfillment), mobilizing its resources for the containment of its own power, advanced industrial society creates an expanding but closed universe, in which the increasingly effective domination of man and nature, and the increasing goods and services propel man to perpetuate the organization of the struggle for existence - quantitative progress works against qualitative change.⁵¹

Plus la promesse de bonheur contenue dans le détournement répressif des instincts semble proche, plus, pour maintenir son état de domination, le système doit «raffiner» sa répression. La rareté considérablement réduite et la production ne pouvant être utilisée pour réduire la répression parce que cette utilisation mettrait en danger la survie du système, c'est dorénavant la production elle-même qui devient la source de l'asservissement des hommes.

Si la société ne peut pas utiliser sa productivité croissante pour réduire la répression (parce qu'un tel usage renverserait la hiérarchie du statu quo), la productivité doit être retournée contre les individus; elle devient elle-même un instrument de domination

⁵¹Herbert Marcuse, *The Problem Of...*, p.145

universelle.⁵²

En effet, la reproduction d'un système basé sur la production matérielle exige, au moment où la productivité devient surabondante, que le cycle production-consommation-production soit perpétué au-delà du domaine de la nécessité et que l'adhésion à la rationalité dominante soit totale. Il importe premièrement que soient consommées par les individus quantités de produits qui ne répondent pas à leurs propres besoins, mais à ceux du système. La production et la consommation font alors partie intégrante de la répression. Deuxièmement, il est nécessaire pour le maintien de la cohésion du système de la reproduction matérielle que les masses adhèrent à la rationalité qui le sous-tend, que ne puissent émerger des foyers de contestation qui puissent le déstabiliser.

Pour répondre à ce double impératif, le système met en oeuvre toute sa capacité d'intégration et de socialisation pour conditionner les besoins des individus. Ainsi, à travers la publicité et une multiplicité d'autres moyens de contrôle social, il en arrive à substituer aux besoins des individus ses propres besoins. On assiste alors à une désindividualisation du moi, à une identification directe au moi collectif. C'est en ce sens que Marcuse soutient que «la formation du *sur-moi* adulte semble sauter l'étape de l'individualisation».⁵³

(...) toute l'opération, le haut degré de contrôle et de manipulation de l'individu, a pour but exclusif de le «réconcilier avec les modes d'existence que la société lui impose». Ainsi, «en d'autres mots, les besoins sociaux doivent devenir des besoins individuels, des besoins instinctuels» de sorte que «les comportements et les désirs

⁵²Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p.93

⁵³*Ibid.*, p.96

imposés par la société deviennent spontanés». ⁵⁴

The transplanting of social into individual needs is so effective that any distinction seems impossible or arbitrary... The result is, not "adjustment" but *mimesis*: an immediate identification of the individual with his society (...) ⁵⁵

La répression est si puissante que l'identification au système, à sa rationalité, à ses valeurs et à ses besoins est pratiquement totale, si bien que l'individu ne peut le rejeter sans se rejeter lui-même.

Triomphe et fin de l'introjection: le stade où les individus ne peuvent plus rejeter le système de domination sans se rejeter eux-mêmes (...) ⁵⁶

La dynamique de la civilisation semble désormais être la suivante: l'augmentation de la productivité procurée par la répression instinctuelle est suivie d'une répression proportionnelle assurant la poursuite du processus.

En plus de ruiner l'autonomie de l'individu, l'identification directe de ce dernier et de ses besoins avec la société et les siens implique une autre conséquence qui s'avère tout aussi déterminante: l'identification apparaît de connivence avec le principe de plaisir. Cela pour deux raisons. Premièrement, parce que l'abondante quantité de produits disponibles à la consommation, à cause du conditionnement opéré par le système, est identifiée au bonheur. Deuxièmement, parce que, toujours par le biais du conditionnement opéré par le système, ce dernier prétend que la répression actuelle est toujours liée à une promesse de bonheur futur,

⁵⁴Marcuse paraphrasé dans André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.33

⁵⁵Herbert Marcuse, The Problem Of..., p.155-156

⁵⁶Herbert Marcuse, Vers la libération, Paris, Denoël-Gonthier, 1969, p.40

alors que ce bonheur est déjà à portée mais bloqué par lui.

Cette double action du système sur l'individu implique que le principe de plaisir, expression des instincts individuels dont les représentations demeurent normalement liées à la recherche non-conflictuelle du plaisir, est affecté par la répression. Les représentations du bonheur - l'imagination - sont modifiées par le système pour assurer sa reproduction. La répression étant exercée au nom même de la satisfaction mais étant détournée puisque sa fin véritable n'est pas la satisfaction de l'individu mais la survie du système, la recherche individuelle de la satisfaction devient donc elle-même répressive.

Ainsi, non seulement l'intériorité individuelle, la psyché, est marquée par l'appareil social, ce qui serait un processus «normal» de socialisation, mais surtout, l'expression des instincts, des besoins, des désirs individuels, est déterminée par la société.⁵⁷

Les instincts eux-mêmes deviennent donc dans leur expression complices du système de domination puisqu'ils tendent à agir en impératifs moraux et donc à collaborer à l'adaptation de l'individu au système. Ainsi, non seulement la société sur-répressive agit comme un *sur-moi* tout-puissant qui impose son propre principe de réalité, mais elle atteint aussi une dimension psychique de l'individu normalement épargnée par les modifications associées au principe de réalité et la fait se retourner contre elle-même: elle fait participer le principe de plaisir - et par le fait même l'imagination - à sa propre répression.

Marcuse va même jusqu'à soutenir qu'«en se prêtant à tout cela [aux modes d'existence répressifs de la société industrielle avancée], l'individu perd jusqu'au désir, jusqu'à la

⁵⁷André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.33

possibilité organique d'une liberté qui ne serait plus fondée sur l'exploitation».⁵⁸

Ultimement, la répression est intériorisée et la contrainte est désormais exercée par le sujet sur lui-même, l'ensemble psychique de l'individu l'acceptant comme nécessaire, utile et bienfaisante. La contrainte n'est même plus perçue comme telle et l'individu s'y confond.

Enfin, puisque c'est précisément dans le principe de plaisir, par le biais de l'imagination, que réside la possibilité de concevoir la vie dépouillée de cette tension instinctuelle, c'est la possibilité même de la critique qui s'évanouit avec sa répression. En effet, si l'imagination est la seule faculté mentale à échapper à la sublimation constituant le principe de réalité, le détournement quant à la fin du principe de plaisir par la société sur-répressive, en élimine la capacité critique. La répression est ainsi totale puisqu'elle semble supprimer jusqu'à la possibilité de son élimination.

Les satisfactions que procurent une société non libre provoquent une perte de conscience et tendent à faire une conscience heureuse qui accepte les méfaits de cette société; elle est le signe que la lucidité et l'autonomie sont en train de se perdre.⁵⁹

L'incapacité d'élaboration d'une critique fondamentale du système est illustrée par la «défaite» des trois oppositions «naturelles» à l'ordre établi. Marcuse identifie en effet la science, la philosophie et l'art comme les trois sources traditionnelles de critique envers l'ordre établi.

La mutation encourue par la science a déjà fait l'objet d'une analyse: celle-ci s'est détournée de son rôle critique lorsque son effort de libération face aux déterminations

⁵⁸Herbert Marcuse, Vers la libération, p.39

⁵⁹Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel, p.100

théologiques et métaphysiques l'ont amenée à nier les aspects éthique, esthétique et politique de la nature au profit de ses seules propriétés physiques; par cela, elle s'est «livrée» aux fins de la nouvelle société.

La philosophie, selon Marcuse, est sombrée après Hegel dans le positivisme. Le positivisme, comme analysé auparavant, est réductionniste parce qu'il ampute la réalité de l'universel et élimine sa capacité de négation, donc de dépassement du donné. Parce que la philosophie accepte le cadre conceptuel de la culture affirmative, elle est devenue co-extensive à la rationalité technologique.

In its prevailing neo-positivist forms, contemporary philosophy repudiates all transgression beyond empirical facts and rejects as 'metaphysical' those modes of thought which negate and transcend the established universe of discourse (...)⁶⁰

Enfin, même l'art qui, pour Marcuse, «subvertit la perception et la compréhension du monde, témoigne contre la réalité établie et dessine l'image extérieure de la libération»⁶¹, est victime de l'organisation totale de la société industrielle avancée en fonction du principe de rendement. Tendant à devenir un bien consommable comme les autres, elle perd, dans la perception qu'en ont les individus et la société, cette qualité qui la liait de si près à l'imagination: la capacité de représenter des formes non-sublimées d'existence, se posant ainsi comme accusation de la réalité établie.

Industrial civilisation, with its immense capacity to integrate art into business and pleasures of daily life, to desublimize the ideals expressed in the content and embodied in the form of the *oeuvre* within a still-repressive whole, has invalidated the higher truth value of art, which depended precisely upon its estrangement from the

⁶⁰Barry Katz, *Marcuse & The Art Of Liberation*, p.166

⁶¹Herbert Marcuse, *La dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1979, p.11

established society.⁶²

e) La société et l'individu dans la société sur-répressive

L'état de la liberté, dans un tel univers d'enfermement, témoigne de la réduction de valeur subie par la société (1) et par l'individu (2), réduction opérée par le système de la reproduction matérielle pour maintenir sur eux sa domination.

(1) Marcuse, à la suite de Hegel, conçoit la liberté comme la capacité, propre à une collectivité, à «ne pas être limitée à son existence et à celle des objets existants, à garder comme virtuelles d'autres existences qui ouvrent à la multiplicité des choix»⁶³. Or, dans l'univers technologique, la raison n'est plus un pouvoir de négation dialectique qui permet le progrès par la négation du donné. Elle n'est que le véhicule du projet technologique de la société moderne.

(...) Reason can no longer be designated as "the power of the negative" which destroys false consciousness and sustains the denied and defeated possibilities of progress; Reason, quite reasonably, has become co-extensive and conformist with the existing and expanding organization of man and things (...) ⁶⁴

Ceci a comme conséquence un «blocage» de la réalité, réalité dont le mouvement ne peut être que répétition, relative stagnation due à l'incapacité d'accéder à une forme supérieure d'existence: l'être est impuissant à dépasser sa forme immédiate pour atteindre sa réalité

⁶²Herbert Marcuse, *The Problem Of...*, p.167

⁶³André Vachet, *Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme*, p.95

⁶⁴Herbert Marcuse, *The Problem Of...*, p.157

essentielle, qui seule coïncide avec la vérité. En supprimant l'universel et donc la négation dans la dialectique historique, l'essence de l'être comme éternel devenir est retirée de la modernité: non seulement le réel est perverti, mais le possible est illégitimement supprimé.

(...) la volonté de ramener l'expérience au donné établi implique l'appauvrissement ou la perversion du réel et la mutilation sinon la suppression illégitime du possible.»⁶⁵

En réalité, l'idée même d'accession à un niveau supérieur de civilisation est occultée. La culture affirmative, par son détachement du monde spirituel et moral de celui des conditions matérielles et par la valorisation de celui-là au détriment de celui-ci, est en soi en opposition avec la possibilité même d'une praxis sociale. Cela parce qu'elle fait de l'humanité, de la valeur de l'homme, une «disposition intérieure». La réalisation des plus hautes valeurs humaines est confinée à l'âme, le progrès qualitatif ne pouvant être que spirituel. Dans cette optique, où le progrès qualitatif n'est pas du ressort du monde matériel, l'âme refuse les implications pratiques de ses valeurs.

L'âme recule devant la dure vérité de la théorie qui montre du doigt la nécessité de changer une forme d'existence misérable: comment une modification extérieure pourrait-elle être décisive pour la substance propre et intérieure de l'homme? L'âme attendrit, rend malléable et fait obéir à la réalité, qui, en dernier ressort, n'est pas ce qui importe le plus.⁶⁶

La culture affirmative a donc pour conséquence «d'accepter et de camoufler les conditions d'existence sociales»⁶⁷ puisque, la réalisation des valeurs humaines supérieures ne

⁶⁵André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.94

⁶⁶Herbert Marcuse, Réflexions sur..., p.128

⁶⁷Ibid., p.111

pouvant être qu'«intérieure», les valeurs ne peuvent conséquemment pas influencer les conditions matérielles. Celles-ci sont abandonnées à la domination de la rationalité technologique. Se réclamant d'une objectivité naturelle et rationnelle, elle organise seule la vie matérielle des hommes.

Dans la société industrielle avancée, la liberté de la collectivité est réduite à néant puisqu'elle ne peut revendiquer une réalisation concrète dans le monde matériel.

(2) L'individu, dans un tel contexte, voit pratiquement niée sa valeur sociale puisque ses conditions objectives d'existence sont laissées à la pure contingence. L'individu se retrouve seul, coupé de tout ce qui était à même de véhiculer un dépassement de sa condition immédiate puisque l'universel, le champ privilégié des valeurs, n'est plus en mesure d'influencer sur les modes d'existence. La mutilation du social engendre donc celle de l'individu.

Ce n'est plus en tant que représentant ou délégué de valeurs universelles supérieures, mais en tant qu'individu qu'il [l'individu] doit prendre en main le soin de son existence et la satisfaction de ses besoins, qu'il doit assurer directement sa destinée et ses fins, sans les médiations sociales, religieuses et politiques (...) ⁶⁸

(...) la culture affirmative reproduit et sublime dans son idée de la personnalité l'isolement social et l'appauvrissement des individus». ⁶⁹

La culture affirmative véhicule une conception de l'individu selon laquelle l'universel fait partie de sa sphère «privée», puisque relative à l'âme. Sa sphère publique, quant à elle, reflète ces «qualités de l'âme», mais seulement à un niveau abstrait. Par exemple, la culture

⁶⁸*Ibid.*, p.112

⁶⁹*Ibid.*, p.137

affirmative a comme postulat l'égalité entre les individus. Seulement, cette égalité est limitée à une égalité des âmes, car la situation objective des individus dans la société bourgeoise, celle-ci étant fondée sur la compétition, est nécessairement inégalitaire.

Il en résulte une condition générale de l'individu qui est, malgré le postulat de l'appartenance au monde spirituel des valeurs humaines supérieures, la soumission totale à une rationalité qui instrumentalise l'existence entière en fonction de l'efficacité économique. Marcuse parle de «paupérisation (...) psychique et culturelle» et d'«abolition technologique de l'individu»⁷⁰: la valeur de l'individu, devenu l'instrument de l'appareil de production, ne dépasse guère celle de la fonction qu'il y assume.

Ultimement, la société technologique fait de l'individu un objet. C'est «par l'intermédiaire de la technologie», écrit Marcuse, que «l'homme et la nature deviennent des objets d'organisation interchangeables (...) En d'autres mots, la technologie est devenue le grand véhicule de la *réification*».⁷¹ L'homme est devenu, au même titre que la nature, un matériau neutre, instrumentalisable en fonction de la fin de la société technologique: la maximisation de l'efficacité économique.

Le maintien de la société technologique au-delà des exigences qui l'ont fait naître, croit Marcuse, *nécessite* une telle réification.

The project of the technological object-world demands, as corollary, the technological subject: man as universal instrument (bearer of labour power).⁷²

⁷⁰Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p.95, 98

⁷¹Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, p.191-192

⁷²Herbert Marcuse, *The Problem Of...*, p.148

La liberté de l'individu subit donc le même sort que celle de la collectivité: elle se trouve réduite à une liberté abstraite, à une liberté de l'âme qui «sert à excuser la misère, le martyre et l'asservissement du corps»⁷³.

«Le bonheur abstrait correspond à la liberté abstraite de l'individu monadique.»⁷⁴ Cette affirmation de Marcuse suffit à elle seule à exprimer quel peut être le bonheur dans la société industrielle avancée. Il ne peut exister que tel que véhiculé par la culture affirmative, c'est-à-dire dans le cadre de «l'appartenance à un monde supérieur, plus pur et qui transcende le quotidien»⁷⁵. Il ne peut trouver aucune réalisation concrète dans un quotidien qui échappe à l'individu parce que mobilisé pour le bien du système de la reproduction matérielle.

En dernière analyse, la société industrielle avancée est, pour Marcuse, une société *unidimensionnelle* parce que fondée et orientée uniquement en fonction du principe de rendement. Elle opère une double réduction: d'une part la valeur de la société est amputée parce que les virtualités inhérentes au système sont niées et, d'autre part, la valeur associée à l'individu est amputée parce qu'il est devenu l'*objet* instrumentalisable de l'appareil de production.

⁷³Herbert Marcuse, Réflexions sur..., p.124

⁷⁴Herbert Marcuse, Contribution à la critique de l'hédonisme, dans Culture et société, p.181

⁷⁵Herbert Marcuse, Réflexions sur..., p.130

f) Le cadre conceptuel de Marcuse

Cette constatation que fait Marcuse se comprend à partir de son présupposé «matérialiste», opposé à l'«idéisme» qu'exprime la culture affirmative. La culture affirmative, pour Marcuse, est idéaliste dans la mesure où elle oppose au monde matériel un monde spirituel qui doit «compenser» pour la misère vécue concrètement.

Cette culture [la culture affirmative] est fondamentalement idéaliste; elle oppose à la détresse de l'individu isolé l'humanité universelle, à la misère physique la beauté de l'âme, à la sujétion extérieure la liberté intérieure, à l'égoïsme brutal la vertu du devoir.⁷⁶

Marcuse refuse cette acceptation béate de la misère quotidienne vécue par la majorité. Mais, bien plus, il réfute la prétention de la culture affirmative de voir cette misère «compensée» par un monde spirituel dans lequel tous partageraient les valeurs supérieures de la civilisation. Il résume bien cette position lorsqu'il écrit: ««L'homme ne vit pas seulement de pain»: il ne faut pas entendre par là que la nourriture de l'âme suffit à compenser le manque de pain.»⁷⁷

À cette duperie, à cette illusion, Marcuse répond que, loin de se limiter à une prétendue communion des âmes dans les valeurs humaines supérieures, le monde spirituel doit être une inspiration fondant l'exigence de sa réalisation concrète. La culture affirmative et la séparation qu'elle implique entre faits et valeurs, entre conditions objectives d'existence et valeurs humaines supérieures, doit être dépassée. Pour la remplacer: le concept de *culture* tel que Marcuse l'élabore, à savoir l'alliance des sphères humaines «inférieure» et «supérieure»

⁷⁶*Ibid.*, p.113

⁷⁷*Ibid.*, p.124

- de faits et valeurs - dans une dynamique qui se veut une praxis historique fondée dans la raison.

Cette praxis consiste en une dialectique historique dans laquelle les conditions objectives d'existence deviennent la réalisation des valeurs humaines supérieures, cela dans la mesure où la connaissance acquise par la raison nie la réalité et impose du fait même son renouvellement.

La raison retrouve ainsi sa fonction essentielle, celle de critique et de négation de la réalité, développée originalement par Platon mais abandonnée depuis l'avènement de la rationalité technologique.

En réalité, l'intention de Marcuse est d'introduire un idéalisme qui assumerait le matérialisme. Cet idéalisme s'inspire largement de Platon en ce sens que sa revendication fondamentale est «la modification et l'amélioration du monde matériel en fonction des vérités découvertes par les Idées.»⁷⁸

Cet idéalisme a un double objectif, en relation directe avec la problématique de recherche. Premièrement, par le biais de la raison, la dialectique historique donne pleine valeur à l'universel, c'est-à-dire à ces idées qui transcendent l'expérience concrète et ses possibilités de réalisation et identifient des absolus vers lesquels les réalisations concrètes doivent tendre. Ces absolus, identifiés par l'universel, forment les paramètres devant guider le progrès qualitatif d'une société. Celle-ci se voit donc redonner pleins droits en tant que cadre de la réalisation concrète des valeurs humaines supérieures.

⁷⁸*Ibid.*, p.107

Deuxièmement, la réalisation concrète des valeurs humaines supérieures confère à l'individu une valeur qui lui est niée dans la société industrielle avancée. En tant que substance vivante de l'histoire, c'est l'individu qui est l'ultime bénéficiaire de la praxis historique dont il est le sujet libre.

C'est ce double objectif qui est l'essence de la pensée de Marcuse, en tant qu'elle se veut une tentative de *libération* face à l'unidimensionalité de la société industrielle avancée. En d'autres termes, la *libération*, pour Marcuse, consiste à réhabiliter l'universel dans le mouvement historique de la civilisation pour que cette dernière puisse atteindre un niveau qualitativement supérieur de développement, et ainsi donner à l'individu la place qui lui revient, celle de sujet libre de l'histoire. Cette libération c'est la fin de la révolution radicale.

2. La révolution radicale: libération sociale et libération individuelle

À l'encontre de l'unidimensionalité de la société industrielle avancée se dresse, pour Marcuse, l'exigence de la libération. En est la source la rationalité même qui domine cette société.

Pour Marcuse, la répression associée à un ordre donné de civilisation est liée au degré d'efficacité atteint par cette civilisation. Si «la nécessité de la répression (...) varie avec la maturité de la civilisation, avec l'étendue de la maîtrise rationnelle obtenue sur la nature et sur la société»⁷⁹, c'est parce que la répression exigée par la civilisation est justifiée par la promesse de bonheur et de liberté⁸⁰ liée au progrès que cette répression permet. Conséquemment, le degré de rationalité de l'organisation d'une civilisation ne peut être évalué qu'en mesurant ses réalisations avec ses capacités réelles de bonheur et de liberté.

L'étendue et la profondeur de la répression instinctuelle ne prennent leur pleine signification que comparativement avec l'étendue de la liberté possible à un moment historique donné.⁸¹

La rationalité de la civilisation industrielle avancée, parce qu'elle bloque la réalisation de la promesse de bonheur et de liberté justifiant la répression en perpétuant artificiellement une lutte contre la rareté devenue anachronique, devient irrationnelle. C'est la logique même

⁷⁹Herbert Marcuse, Éros et civilisation, p.89

⁸⁰Le bonheur implique la liberté puisque la répression est un renoncement à une jouissance immédiate en fonction d'une jouissance reportée qui lui est supérieure. Cette jouissance reportée suppose dans sa dynamique même une réduction de la répression donc un accroissement de la liberté.

⁸¹Ibid., p.89

du progrès qui est l'acte d'accusation le plus puissant contre la société industrielle avancée: «La rationalité du progrès met en relief l'irrationalité de son organisation et de son orientation»⁸².

Cette irrationalité, qui constitue la sur-répression, est précisément l'écart artificiellement grand entre le réel et le possible.

La destructivité de l'étape actuelle ne révèle sa pleine signification que si le présent est mesuré, non pas d'après les étapes passées, mais d'après ce qu'il pourrait permettre d'obtenir.⁸³

Contre Freud qui soutient que la civilisation est vouée à un renforcement inexorable de la répression instinctuelle, Marcuse oppose une pensée qui ouvre une perspective nouvelle. En effet, pour Marcuse, la société industrielle avancée a la capacité de construire pour l'homme un environnement qui favorise, au mieux des moyens actuellement disponibles, la liberté et le bonheur. Plus important encore, Marcuse croit que, dans la psyché de l'homme moderne, réside encore une énergie, une vitalité qui soit en mesure de le sortir de l'abêtissement que lui impose la société industrielle avancée.

Synthèse fascinante entre des emprunts à la psychanalyse et des éléments résolument hégéliens, la pensée de Marcuse suggère la libération instinctuelle dans le cadre d'une civilisation qui fonde son mouvement historique sur la raison.

La libération, telle qu'entrevue par Marcuse, doit se réaliser par le biais d'une révolution radicale. «Radicale», parce que la domination et le pouvoir répressif qu'exerce la

⁸²*Ibid.*, p.99

⁸³*Ibid.*, p.100

rationalité technologique font en sorte que toute contestation, entreprise à l'intérieur du cadre imposé par le système, est vouée à l'échec parce qu'incompatible avec la rationalité qui le fonde. Pour celle-ci, tout ce qui n'est pas réel, c'est-à-dire faisant déjà partie de l'ordre existant, ne peut revendiquer de réalisation concrète et est automatiquement classé comme «utopique». Par conséquent, la réforme du système actuel et de la rationalité qui le sous-tend est impossible.

Il s'ensuit pour Marcuse que si tout «ce à quoi la puissance des sociétés établies interdit de voir le jour» relève nécessairement de l'«utopie»⁸⁴, la reconstruction de la *Lebenswelt* suppose un changement radical de l'ordre qui permet la sur-répression. À son tour, ce changement radical suppose chez l'individu la naissance et le développement d'une rationalité essentiellement différente, en opposition *radicale* à la rationalité technologique.

En outre, la révolution radicale, telle que conceptualisée par Marcuse, «ne peut se réaliser positivement que par le triomphe de la liberté individuelle et collective»⁸⁵. Elle est donc doublement «radicale» puisqu'elle doit mener au renversement complet de l'état actuel vécu par l'individu et par la société.

Ces deux grands axes de la libération à l'intérieur de la pensée de Marcuse, il importe de les dégager l'un et l'autre afin de bien cerner leur signification ainsi que leur dynamique propre. Cette partie se divisera donc en deux sections:

- a) la libération sociale
- b) la libération individuelle

⁸⁴Herbert Marcuse, Vers la libération, p.14

⁸⁵André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.167

a) La libération sociale

La révolution radicale, pour Marcuse, consiste en un mouvement, en une praxis sociale, dont le but immédiat est le renversement du système de domination et le but permanent la réalisation du progrès qualitatif permis par la civilisation.

Bien que chaque homme soit asservi individuellement, la domination ne s'exerce pas sur lui en tant qu'individu particulier. La domination, telle qu'analysée par Marcuse, est possible dans la société industrielle avancée justement parce que l'homme est réifié, c'est-à-dire transformé en *objet* par le système de domination. La réification s'appliquant sur l'ensemble sans égard à ses éléments particuliers, l'asservissement est une condition vécue par les hommes d'abord en tant que collectivité.

Conséquemment, la dynamique de la praxis révolutionnaire suppose le primat de l'universel⁸⁶ sur le particulier. Cette notion, que Marcuse tire de sa compréhension des thèses de Hegel contenues principalement dans la Phénoménologie de l'Esprit, est fondamentale pour la compréhension de la pensée de Marcuse puisqu'elle est à la base de sa conception du progrès qualitatif, *telos* de la praxis sociale.

La notion de primat de l'universel signifie que la particularité est dépassée⁸⁷ par l'universalité, c'est-à-dire que le tout ne se limite pas à un simple amalgame de parties, mais se révèle être bien plus puisqu'elle en vient, par son unité, à former une entité distincte dont

⁸⁶Tout comme l'universel désigne, dans la dialectique historique, ce qui dépasse et nie la particularité d'une situation historique donnée, dans le cadre d'une analyse plus sociologique, il désigne ce qui dépasse la particularité individuelle, à savoir la société, la collectivité. La double utilisation du terme est justifiée par la double utilisation qu'en fait Marcuse.

⁸⁷Le verbe «dépasser» est ici à comprendre au sens de l'allemand *aufheben* (voir note #7, p.11).

l'être dépasse celui des parties réunies.

(...) le véritable universel contient la diversité et se maintient en même temps soi-même dans toutes les conditions particulières comme une *unité* «exclusive et répulsive».⁸⁸

Ainsi, les individus demeurent ce qu'ils sont, avec leur répression, leur conditionnement aux impératifs du système mais, en même temps, la répression et le conditionnement des individus ne peuvent être pleinement compris que dans la perspective plus large de la société entière. En d'autres termes, il ne suffit pas, pour comprendre pleinement la répression, de saisir comment elle agit dans le cas particulier d'un individu «X», mais bien d'analyser comment, dans le cadre d'une société donnée, elle est exercée sur une masse d'individus. Sans cette compréhension, la libération à l'égard de la répression est impossible.

Ici encore, Marcuse s'appuie sur la pensée de Freud. En effet, Freud, comme Hegel, met en cause la conception moderne de l'individu compris comme être complet et autonome. Pour Hegel, l'individu en lui-même n'est pas un être auto-suffisant puisqu'il ne prend sa pleine signification que dans le cadre social qui, en tant que tout, dépasse la particularité individuelle.

Freud, quant à lui, n'a pas que mis à jour les différentes composantes de la psyché humaine et démontré leur constitution infantile. Il a prouvé, par son analyse de la constitution de la psyché humaine que, non seulement celle-ci ne se constitue pas de façon autonome puisque les parents et le milieu social et culturel l'influencent, mais surtout que subsiste, dans la psyché de tout individu, l'influence de ceux qui l'ont précédé.

⁸⁸Herbert Marcuse, *Raison et révolution*, p.151

(...) l'analyse de la structure mentale de la personnalité doit remonter au-delà de la petite enfance, depuis la préhistoire de l'individu jusqu'à celle de l'espèce⁸⁹.

La civilisation porterait en elle, et par là aussi tous les individus, «des contenus idéels, des traces mnémoniques des expériences qu'ont vécues les générations précédentes»⁹⁰, lesquels seraient liés au traumatisme originel de la civilisation, à savoir le meurtre du père dans la horde primitive.

Freud avance en effet une hypothèse selon laquelle, dans la horde primitive, un père-despote aurait eu le monopole de la jouissance, les fils étant contraints au travail assurant la survie de la horde. Un jour, les fils, qui s'identifiaient avec le père mais en étaient profondément jaloux, le tuèrent. Ne pouvant en arriver à un accord sur sa succession et ressentant une profonde culpabilité, ils instituèrent en quelque sorte un contrat social réinstituant l'ordre répressif du père assassiné. Il en résulta, selon Freud, la première association humaine civilisée.

Il en sortit une première forme d'organisation sociale avec renoncement aux instincts, acceptation d'obligations mutuelles, établissement de certaines institutions déclarées inviolables, sacrées, bref, le début de la morale et du droit.⁹¹

La culpabilité relative au parricide serait, selon Freud, présente dans la psyché collective - et donc dans chacun - depuis cette première association humaine civilisée jusqu'à nos jours. Elle prendrait la forme d'une introjection permanente d'un sentiment de culpabilité

⁸⁹Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p.62

⁹⁰Freud cité dans *Ibid.*, p.62

⁹¹Sigmund Freud, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948, p.112

qui aurait pour conséquence, dans l'histoire de la civilisation, la présence d'une prédisposition psychique à l'auto-répression. L'auto-répression présente dans la société industrielle avancée serait liée à cette prédisposition psychique de l'homme civilisé.

Cet héritage archaïque, véritable «pont (...) entre la psychologie individuelle et la psychologie de masse»⁹², serait perpétué de génération en génération par le biais des principes moraux inculqués à l'enfant dès les toutes premières années de sa vie. Ces principes, selon Freud, «reflètent des échos phylogénétiques certains de l'homme primitif».⁹³

La conséquence en est que, par cette transmission de ce que Otto Rank appelle un «sentiment biologique de la culpabilité»⁹⁴, l'individu vit le destin de la civilisation. En d'autres termes, tout individu, puisque la constitution de sa psyché est au moins en partie déterminée par l'histoire de la civilisation, est indissociablement lié à celle-ci: son être ne peut être dissocié de celui de la civilisation.

«(...) en dissolvant l'idée de la personnalité du moi en ses composants primaires, la psychologie met ainsi à nu les facteurs sub et pré-individuels qui font réellement l'individu: elle révèle le pouvoir de l'universel dans les individus et au-dessus d'eux.»⁹⁵

Freud en vient à la conclusion que la totalité psychique de l'individu, qu'il a mise à jour, ne peut constituer une entité autonome puisqu'elle porte en elle l'héritage répressif de ceux qui l'ont précédé. Freud, comme Hegel, en arrive donc à croire que l'universel dépasse

⁹²Freud cité dans Herbert Marcuse, Éros et civilisation, p.62

⁹³Ibid., p.62

⁹⁴Otto Rank, cité dans Ibid., p.62

⁹⁵Ibid., p.63

le particulier.

La notion de primat de l'universel trouve aussi un appui dans l'idée, inspirée encore une fois de Hegel, qui veut que l'unité même d'un tout soit liée aux relations que celui-ci entretient avec l'extérieur. En effet, toujours suivant son interprétation d'Hegel, Marcuse affirme que:

(...) l'unité de la chose est non seulement déterminée, mais constituée par sa relation à d'autres choses; sa «choséité» (comprendre ici «son état unifié») consiste dans cette relation même... elle représente une unité en soi et pour soi; mais cette unité existe seulement dans ses relations et n'est rien «derrière» ou en dehors d'elle.⁹⁶

Puisque la société, pour Marcuse, est asservie par un système de domination extérieur à elle, cela signifie que la relation qu'a la société avec le système de domination est condition même de son unité. Les parties constituant le tout qu'est la société sont unies dans une signification qui dépasse leur simple particularité: elles font l'expérience *collective* de la domination.

La notion de primat de l'universel est déterminante pour la praxis sociale: bien que le tout ne puisse être modifié que par l'apport des parties qui le constituent, son progrès qualitatif n'est possible que dans la mesure où l'apport est orienté vers le tout. Cela revient à dire que la société forme le cadre nécessaire et incontournable de toute action ayant pour fin le progrès qualitatif, que dans le cadre de la praxis révolutionnaire, l'action des individus voulant se libérer du système de domination ne peut être libératrice que si elle est entreprise

⁹⁶*Ibid.*, p.152

dans l'optique de la libération de la société⁹⁷.

En d'autres termes, la libération sociale suppose une forme de conscience de soi liée à la collectivité. Cette conscience de soi a un triple objet:

En premier lieu, la libération face à une situation de domination suppose chez celui qui se libère la conscience de sa situation de dominé. Sans cette conscience initiale qui fonde le besoin révolutionnaire, aucune praxis n'est possible. L'individu doit prendre conscience du conditionnement dont ses propres besoins sont l'objet ainsi que de la mobilisation de son activité en fonction d'une fin qui lui est étrangère.

Deuxièmement, la praxis révolutionnaire, pour être effective, suppose la conscience que ce qui est dominé est la société en tant que tout. Une action révolutionnaire qui ne conceptualiserait pas l'ensemble de la société comme objet de l'asservissement du système ne saurait, pour Marcuse, être en mesure de véritablement la libérer. Marcuse affirme clairement que l'individu qui perçoit son asservissement mais ne parvient pas à conceptualiser la société entière comme l'objet de cet asservissement se voit contraint à rester enfermé dans un subjectivisme qui, au lieu d'ouvrir les portes de la libération, les fait se refermer sur lui. L'action uniquement subjective de l'individu est contraire à la praxis libératrice.

Troisièmement, la libération suppose la conscience de la possibilité de libération, en d'autres termes, elle suppose le dépassement du fatalisme associé à la situation de domination vécue. Dans le cadre de la libération face à l'asservissement dans la société industrielle avancée, il est nécessaire que l'individu soit à même de nier la prétention d'objectivité de la

⁹⁷Comme il sera démontré dans la seconde section de cette partie, cette optique n'est pas exclusive.

rationalité technologique, qu'il perçoive la possibilité d'une rationalité autre, dont la fin serait la société et non le système de la reproduction matérielle.

C'est seulement avec l'acquisition d'une telle conscience de soi et dans l'optique d'une praxis révolutionnaire conséquente - celle-ci pouvant être définie comme le mouvement dans lequel une collectivité en tant que tout chemine vers une réalité supérieure - que le progrès qualitatif de la civilisation peut voir le jour.

La révolution radicale, pour Marcuse, correspond au mouvement de l'universel. Portant en lui-même l'exigence du dépassement du donné, l'essence de l'universel est précisément de mettre en lumière le fait que la réalité humaine ne se limite pas à un état donné de son existence. C'est en ce sens que l'universel, dans le cadre de la dialectique historique, correspond à «l'Être comme mobilité»⁹⁸.

(...) affirmer que l'universel est plus que le particulier signifie concrètement que les virtualités des hommes et des choses ne s'épuisent pas dans le donné, dans les formes et les relations dans lesquelles elles apparaissent présentement; c'est dire aussi que les hommes et les choses sont bien tout ce qu'ils ont été et sont, et qu'elles sont néanmoins plus que tout cela.⁹⁹

L'«Être comme mobilité», le mouvement de l'universel dans la dialectique, c'est l'essence même de la liberté, dont le recouvrement est la fin implicite de la révolution radicale. La conception de la liberté que retient Marcuse est essentiellement celle développée par Hegel, elle «consiste à ne pas être limité à son existence et à celle des objets existants, à garder

⁹⁸André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.95

⁹⁹Herbert Marcuse, Raison et révolution, p.157

comme virtuelles d'autres existences qui ouvrent à la multiplicité des choix».¹⁰⁰ Aussi la liberté est-elle tributaire du maintien de l'universel puisque c'est en lui que réside la force nécessaire à la réalisation des virtualités de dépassement d'une forme d'être donnée.

Le mouvement dialectique de l'histoire comporte donc en lui-même la liberté. Ce qui importe, c'est de préserver les éléments de sa dynamique de sorte à protéger l'intégrité du mouvement, donc à faire en sorte que les possibilités inhérentes à la civilisation demeurent ouvertes. En d'autres mots, c'est de rétablir la fonction négatrice de l'universel, permettant ainsi la poursuite de la dialectique historique dont la dynamique permet l'accession toujours reconduite à une réalité supérieure.

Cette liberté n'est en aucun cas limitée à une liberté subjective. Cela parce que, dans le cadre de la praxis sociale, la libre réalisation des possibilités suppose à son tour une répression: toute réalisation suppose organisation et toute organisation suppose contrainte, donc répression.¹⁰¹ La réalisation des virtualités inhérentes à une collectivité ne suppose donc en aucun cas la disparition radicale de la toute la répression.

Marcuse makes it crystal clear, even to the careless reader one would think, that he is no advocate of liberation from basic repression.¹⁰²

L'objectif est plutôt l'élimination de la sur-répression, second niveau de répression dont la fin unique est la préservation du système de domination. Cependant, la répression

¹⁰⁰Vachet, André, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.95

¹⁰¹La pensée de Marcuse renvoie ici à celle de Freud puisque ce dernier affirme que la répression des instincts est à la base de l'organisation qui fonde la civilisation.

¹⁰²Gad Horowitz, Repression, p.194

nécessaire n'est pas une donnée fixe: elle est un phénomène historique¹⁰³. La poursuite du progrès de la civilisation dans sa lutte contre la rareté suppose que le niveau minimal de répression est réduit progressivement de sorte qu'il ne subsiste, tout au long de son évolution, que le minimum nécessaire. La réalité même de la liberté dans la dynamique de la civilisation suppose donc son accroissement.

La fin ultime de la révolution radicale, conformément à l'idéalisme «assumant le matérialisme» de Marcuse, est une forme de bonheur qui trouve sa réalisation dans la réalité concrète vécue par les individus. Pour que cela soit possible, la réalité ne peut, comme dans la société industrielle avancée, être bloquée à un stade donné de son évolution. Elle doit être en mesure d'évoluer selon les capacités qui sont les siennes, elle doit être perpétuellement niée par «ce qu'elle pourrait aussi être» et ainsi, dans la dialectique historique, accéder à des niveaux toujours supérieurs: elle doit être libre. C'est en ce sens que la liberté est la condition essentielle du bonheur.

Aussi, la conception du bonheur est-elle conséquente à celle de la liberté: autant celle-ci ne peut être envisagée que dans l'optique de la société entière, autant le bonheur devra découler lui aussi des possibilités inhérentes à une collectivité et non d'un retrait dans la subjectivité.

Pour Marcuse, le bonheur est tributaire de la liberté. Il consiste précisément en l'état d'individus qui, grâce à la praxis historique d'une collectivité, vivent dans un cadre de vie dans lequel les possibilités d'épanouissement sont à même d'être réalisées, possibilités dont les

¹⁰³voir p.21 et suiv.

limites et orientations générales sont elles-mêmes définies par la collectivité. La liberté se rapporte ultimement aux individus, mais elle est une propriété d'un état qui le dépasse, soit celui de la collectivité. C'est en ce sens précis que le bonheur est lui aussi intimement lié aux exigences de la société, que règne le primat de l'universel sur le particulier:

La vérité de l'intérêt particulier et de sa satisfaction est déterminée par la vérité de l'intérêt général. La concordance entre les deux n'est pas immédiate: elle vient de la soumission du particulier aux impératifs de l'universel.¹⁰⁴

Marcuse affirme clairement son opposition à l'hédonisme vulgaire¹⁰⁵, cette forme de bonheur qu'il définit comme une recherche subjective et exclusive du plaisir. Principalement dans son article Contribution à la critique de l'hédonisme, Marcuse démontre comment cette forme d'hédonisme ne correspond pas à la liberté ni au bonheur véritables puisque coupée de l'universel.

Le bonheur reste pour l'hédonisme essentiellement subjectif; il pose l'intérêt particulier de l'individu tel qu'il apparaît comme le véritable intérêt et prend sa défense contre toute forme d'universalité. Telle est la limite de l'hédonisme, ce qui l'apparente à l'individualisme, produit de la concurrence. Son concept du bonheur ne peut exister qu'abstraction faite de l'universalité. Le bonheur abstrait correspond à la liberté abstraite de l'individu monadique.¹⁰⁶

Une telle recherche subjective et exclusive du plaisir est en opposition avec la praxis

¹⁰⁴Herbert Marcuse, Contribution à la..., p.189

¹⁰⁵Cette expression est justifiée par la définition réductrice de l'hédonisme qu'adopte Marcuse. L'importance de la discussion sur l'hédonisme, tel qu'analysé par Marcuse, n'est pas, dans le cadre de la présente recherche, de juger de la justesse de son analyse mais bien, puisqu'il le définit comme une recherche subjective et exclusive du plaisir, de démontrer comment Marcuse conçoit l'impossibilité du mariage d'une telle recherche du bonheur avec la praxis historique.

¹⁰⁶Herbert Marcuse, Contribution à la..., p.180-181

révolutionnaire pour deux raisons. La première est le repli sur soi, le détachement entre l'individu et la collectivité qu'elle engendre:

Avec l'idée de bonheur, l'hédonisme cherche à maintenir l'épanouissement et la satisfaction de l'individu comme une fin opposée à la réalité anarchique et misérable. Mais la protestation contre l'universalité réifiée et les sacrifices dépourvus de sens qu'elle exige ne peut que nous faire pénétrer plus avant dans l'isolement et l'antagonisme entre les individus, tant que ne seront pas formées et conçues les forces historiques qui pourront transformer la société existante en une véritable universalité.¹⁰⁷

Conséquence de la première, la seconde est le fait que l'hédonisme vulgaire se satisfait de la situation objective prévalante comme toile de fond de son action. Ainsi, bien qu'il soit une «protestation contre l'universalité réifiée et les sacrifices dépourvus de sens qu'elle exige», il agit à l'intérieur du cadre social existant, n'en remet pas en cause les fondements. Par conséquent, une telle forme d'hédonisme est contraire à l'idéalisme de Marcuse puisqu'il est incapable de transformer la réalité concrète.

(...) dans la mesure où les hommes peuvent et doivent y (au bonheur) accéder dans les limites du statut prévu par le système social en vigueur, cette doctrine contient un élément de résignation et d'acceptation.¹⁰⁸

Ce que Marcuse tente de démontrer, c'est que le bonheur authentique est inatteignable dans une société qui n'est pas libre. Cela parce que, lorsque la domination sociale s'exerce par le biais d'une répression instinctuelle¹⁰⁹, comme dans la société industrielle avancée, les

¹⁰⁷*Ibid.*, p.180

¹⁰⁸*Ibid.*, p.175

¹⁰⁹Il est essentiel ici de distinguer la simple répression physique, armée, de la répression instinctuelle, dont l'effet est beaucoup plus important sur l'individu.

besoins des individus «portent déjà la trace des mutilations, des refoulements et de l'inauthenticité»¹¹⁰. Puisque, pour Marcuse, «c'est l'intérêt des individus qui s'exprime dans ses besoins, et la satisfaction de ceux-ci est le reflet de cet intérêt¹¹¹», il s'ensuit que l'inauthenticité des besoins engendre celle du bonheur.

Cela signifie que la non-liberté au niveau de la collectivité entraîne l'impossibilité pour les individus d'accéder à une forme de bonheur authentique puisque, dans des conditions répressives, le bonheur lui-même devient répressif par son retrait dans la subjectivité. Marcuse synthétise clairement sa pensée lorsqu'il affirme que «c'est la forme concrète de la liberté humaine qui détermine la forme du bonheur».¹¹²

Conséquemment, il est impératif pour Marcuse, dans la perspective globale de la quête d'une existence meilleure, de conquérir une liberté qui soit en mesure de déterminer la réalité de la société entière. Le bonheur s'avère donc être indissociablement lié à la liberté sociale - et donc opposé à celui contenu dans l'hédonisme vulgaire - puisqu'il est tributaire de la praxis historique.

Ce lien entre le bonheur et la liberté en sous-tend un second avec la vérité. Si le bonheur est défini en fonction de la liberté qui, elle, signifie l'état dans lequel les potentialités d'une collectivité demeurent ouvertes, cela signifie que la liberté - et donc aussi le bonheur - dépendent de la connaissance de la vérité, celle-ci étant précisément la connaissance des possibilités inhérentes à une collectivité. Seulement armés de cette connaissance les

¹¹⁰*Ibid.*, p.181

¹¹¹*Ibid.*, p.203

¹¹²*Ibid.*, p.192

hommes sont-ils à même de connaître leur véritable intérêt et d'orienter conséquemment leur action. C'est ce que Hegel appellerait la «connaissance vraie» de l'être:

Le véritable bonheur présuppose la connaissance de la vérité: les hommes doivent savoir quelle est la possibilité la plus élevée de leur existence qui leur est accessible et où se trouve leur intérêt véritable.¹¹³

De plus, la présence nécessaire de la vérité dans le processus de réalisation du bonheur témoigne directement du caractère rationnel du mouvement dialectique de l'histoire. Marcuse tire de sa compréhension des thèses de Hegel la conviction selon laquelle la raison dans l'histoire est précisément cette faculté, propre à l'homme, d'acquérir une connaissance de l'universel. C'est-à-dire que l'homme possède la faculté d'accéder à des vérités qui dépassent la réalité concrète. Ces vérités, par leur pouvoir de négation du donné, sont la dynamique même de la dialectique historique qui est le mouvement vers leur réalisation concrète. La raison est donc le moteur de la réalisation concrète de la vérité dans l'histoire.

Conséquemment, un mouvement social qui ne serait pas fondé sur une connaissance préalable de la vérité ne saurait se réclamer de la raison. Seule une praxis sociale fondée sur la raison a la capacité réelle, puisqu'elle est ainsi fondée dans la vérité, de mener à la liberté et au bonheur.

En ce sens, la connaissance joue véritablement le rôle de négation dialectique qui fait d'elle une force fondamentale pour le progrès qualitatif de la civilisation. La connaissance s'inscrit ainsi comme moteur de la libération, la dialectique faisant converger raison, liberté et bonheur.

¹¹³*Ibid.*, p.194

L'atteinte d'un bonheur authentique nécessite donc, à travers les notions de besoin et de connaissance, la conquête préalable de la liberté. C'est dans ce cadre uniquement que le bonheur peut véritablement prendre toute sa signification, dégagé du fardeau sur-répressif imposé par la société industrielle avancée et «rechargée» de tous les composants qualitatifs de la société libre. Le bonheur réclame,...

(...) se fondant sur la vocation à la durée et à la croissance qui lui est immanente, que s'abolissent en lui l'isolement des individus, la réification des rapports humains, le caractère fortuit de la satisfaction et qu'il puisse être compatible avec la vérité.¹¹⁴

En fait, l'analyse nous fait ultimement découvrir que les notions de liberté et de bonheur en viennent à n'en former qu'une seule:

La réalité du bonheur est la réalité de la liberté en tant qu'autodétermination de l'humanité émancipée dans sa lutte avec la nature.¹¹⁵

Le bonheur -- en tant que réalisation de toutes les possibilités de l'individu -- suppose la liberté, il est lui-même la liberté: ces deux concepts, lorsqu'on les définit, apparaissent finalement comme n'en formant qu'un seul.¹¹⁶

Ce qui est fondamentalement en jeu ici, c'est une redéfinition du concept de *culture*. Alors que la culture affirmative développée par la bourgeoisie sépare le monde idéal (la «culture») du monde matériel (la «civilisation»), séparation ayant pour principal effet de livrer le second à la contingence, Marcuse tente de les réconcilier dans le but de transformer leur dynamique. Le concept de *culture* chez Marcuse est précisément l'union dynamique de la

¹¹⁴*Ibid.*, p.186

¹¹⁵*Ibid.*, p.210

¹¹⁶*Ibid.*, p.192

«culture» et de la «civilisation». André Vachet analyse la culture chez Marcuse:

La culture apparaît donc comme un dénominateur commun qui réunit, d'une part, la culture matérielle ou la civilisation, c'est-à-dire l'ensemble des comportements que comprend la vie quotidienne, comportements gérés par un système de valeurs «opérationnelles», «fonctionnelles» ou de pratiques liées à la nécessité «de faire et de gagner sa vie», et d'autre part la culture spirituelle ou intellectuelle, la culture proprement dite, déterminée par «les valeurs les plus hautes» de l'esprit, de la science, de l'art de la religion, etc.¹¹⁷

En réunifiant le monde idéal et le monde matériel, Marcuse vise essentiellement la réalisation de l'«idéalisme assumant le matérialisme» dont la revendication fondamentale est «la modification et l'amélioration du monde matériel en fonction des vérités découvertes par les Idées»¹¹⁸. Bien que d'inspiration platonicienne, l'idéalisme de Marcuse vise à dépasser le dualisme de Platon. Loin de constituer des sphères ou des «mondes» indépendants l'un de l'autre - mais qui auraient, à l'encontre de la culture affirmative et comme dans la pensée de Platon, la capacité respectivement d'influencer et d'être influencé - les dimensions idéale et matérielle sont en fait, pour Marcuse, les deux faces d'une même réalité.

Concrètement, Marcuse veut passer d'un dualisme statique, à une relation dialectique: la sphère des idées n'a pas une existence essentiellement différente de celle de la réalité matérielle, elle est cette réalité mais non encore réalisée. C'est par son statut de potentialité que la sphère des idées nie une réalité matérielle donnée pour mettre en lumière ses possibilités et par là même en permettre le dépassement.

Le concept de *culture* chez Marcuse n'est donc pas l'introduction des idées dans le

¹¹⁷André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.65

¹¹⁸Voir p.39

monde matériel, ce qui serait une forme d'idéalisme, ni l'introduction du monde matériel dans celui des idées, ce qui serait alors une forme de matérialisme. Il est plutôt l'union dialectique de la «culture» et de la «civilisation», de l'idéal et du matériel dans une seule et unique réalité, l'histoire de l'Homme.

La culture s'inscrit ainsi dans la perspective fondamentale de la dialectique historique, dans laquelle le donné (la réalité matérielle) et le virtuel (l'universel, les idées) sont dans une mouvance permanente menant au dépassement perpétuel du donné.

C'est précisément cette mouvance historique renouvelant perpétuellement la réalité matérielle d'une société en fonction des vérités qu'elle découvre, la maintenant par le fait même au plus haut niveau atteignable de bonheur, qui constitue la liberté. Par conséquent, la *culture* est un état de liberté vécue par une collectivité, collectivité qui s'affirme alors en tant que véhicule de la liberté.

Au terme de l'analyse, non seulement les concepts de liberté et de bonheur en viennent à n'en former qu'un seul, mais la culture, en tant que réalisation dialectique de la liberté, leur est indissociablement liée.

La notion de culture synthétise bien quel doit être, pour Marcuse, l'état d'une société libérée: une société dans laquelle la raison est à même de produire une connaissance apte à transformer la réalité matérielle et à la faire progresser autant qualitativement que quantitativement à l'intérieur de la dynamique perpétuelle de la dialectique historique.

Ainsi, à l'encontre de la liberté bourgeoise qui demeure abstraite et requiert un «exil» de l'âme du monde matériel vers le monde spirituel, la liberté, telle que théorisée par Marcuse, rassemble et fusionne ces deux mondes. Non seulement la liberté de l'âme, pour Marcuse,

implique la liberté du corps, elle en fait partie.

b) La libération individuelle

La praxis sociale menant à la culture, à la conquête de la liberté sociale, constitue le cadre général dynamique de la libération marcusienne. Cependant, la conquête de la liberté sociale est en soi insuffisante et ne constitue pas une fin en elle-même. Refusant d'adhérer à ce qu'il a perçu comme un englobement de l'individu par la société dans la pensée de Hegel¹¹⁹, Marcuse souligne l'incontournable nécessité de l'individualité comme sujet conscient et fin de la liberté. Il n'y aura de véritable libération que lorsque l'individu, en tant que sujet, en sera l'ultime bénéficiaire, lorsque son individualité retrouvée sera à même de constituer la substance véritable de la liberté et l'assise objective de la culture.

Or, la répression, dans la société industrielle avancée, ne se limite pas à une répression sociale, à l'impossibilité pratique de jouir des capacités inhérentes au système. Elle s'exerce, pour atteindre son but - le maintien d'une forme anachronique du combat contre la rareté -, jusque dans la psyché de l'individu. La sublimation sur-répressive, pour Marcuse, affecte l'individu à un point tel que «la personnalité autonome apparaît comme la manifestation pétrifiée de la répression générale de l'humanité»¹²⁰.

L'acceptation de cette répression par l'individu constitue, pour Marcuse, une forme d'auto-répression. La répression exercée par l'individu sur lui-même révèle, en accord avec l'analyse freudienne, l'importance déterminante du sentiment de culpabilité, provenant de l'histoire phylogénétique de la civilisation, dans la dynamique psychique de l'individu.

Il s'ensuit, pour Marcuse, que la perspective de la libération suppose la libération de

¹¹⁹Voir *Contribution à la...*, dans *Culture et société*, p.174

¹²⁰Marcuse, Herbert, *Éros et civilisation*, p.62

l'individu jusque dans sa structure psychique.

(...) pour qu'une pratique politique puisse y mettre fin [à la servitude volontaire dans la société industrielle avancée], il faudrait qu'elle s'attaque aux fondements mêmes de l'acceptation et du refoulement, à l'infrastructure de l'homme, il faudrait qu'elle se situe hors de l'ordre établi, le refuse en bloc, et se propose une transmutation radicale des valeurs.¹²¹

Cette dimension de la libération chez Marcuse s'inspire de la théorie instinctuelle de Freud. Elle en constitue un élargissement, la nuancant considérablement en s'écartant de son caractère foncièrement conservateur et pessimiste. Elle entrevoit, sur la base de l'analyse freudienne de la personnalité, des avenues pouvant mener à la reconstruction de l'individualité, réifiée par la sur-répression.

La reconstruction de l'individualité se veut, elle aussi, une transformation radicale. Si le sentiment phylogénétique de culpabilité est déterminant dans la civilisation comme prédisposition agressive contre le soi (instinct de mort), c'est son renversement radical et son remplacement par un principe autre qui sera le fondement de la reconstruction de l'individualité.

Le mouvement vers la libération doit donc prendre racine dans l'individu lui-même. Selon Marcuse, cela n'est possible qu'avec l'émergence, dans les individus, de nouveaux besoins: c'est la perpétuation des besoins répressifs qui empêche les individus de protester contre la domination sociale.

(...) c'est avant tout la continuité des besoins développés et satisfaits dans une société répressive qui reproduit toujours à nouveau la société répressive dans les individus

¹²¹Ibid., p. 18

eux-mêmes.¹²²

Si, pour Marcuse, «ce sont les besoins qui réalisent la finalisation concrète des possibilités et en déterminent la forme pratique et le passage à l'existence positive»¹²³, toute tentative de transformation de la réalité concrète doit donc nécessairement passer par une transformation des besoins des individus. Ces besoins fondent alors la libération sur une assise réellement «biologique»:

(...) pour que la société existante puisse se transformer en société libre par un changement radical, il faudrait que celui-ci atteigne à une dimension de l'existence humaine (...): la dimension «biologique», celle dont relèvent les besoins vitaux, impératifs, de l'homme, et leur processus de satisfaction.¹²⁴

Conséquemment, il est d'une nécessité absolue, dans l'optique de la praxis révolutionnaire, de transformer les besoins humains pour les dégager du fardeau sur-répressif et les «recharger» de liberté. En effet, au stade où est arrivée la civilisation, même si, croit Marcuse, «les ressources disponibles rendent possible un changement qualitatif des besoins humains»¹²⁵, «afin que les possibilités [de changement qualitatif]... ne servent pas à leur tour à la répression, pour qu'ils puissent remplir leur fonction de libération et de pacification, il faut qu'elles soient soutenues et obtenues par des besoins eux-mêmes libérateurs et pacifiants», qui

¹²²Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, Paris, Seuil, 1948, p.10-11

¹²³André Vachet, *Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme*, p.149

¹²⁴Marcuse, Herbert, *Vers la libération*, p.38-39

¹²⁵Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, p.93

seraient ainsi «support et matière de la liberté»¹²⁶.

(...) l'accomplissement des possibilités nouvelles et différentes exige l'apparition et le développement de nouveaux besoins servant de base pulsionnelle à la liberté.¹²⁷

L'émergence de nouveaux besoins consisterait en la naissance, chez l'individu, d'un intérêt autre que celui du système sur-répressif. Ces besoins fonderaient l'exigence de la réalisation d'une existence meilleure rendue possible par les progrès de la sphère de la reproduction matérielle. En ce sens, ils seraient dans leur essence même radicalement opposés aux besoins du système sur-répressif puisqu'ils seraient aussi exigence de liberté:

«Ce qui est en jeu», écrit Marcuse, c'est «l'idée d'une nouvelle anthropologie (...); c'est l'apparition et le développement d'un besoin vital de liberté et des besoins vitaux attachés à la liberté».¹²⁸

De tels besoins revendiqueraient véritablement un monde nouveau: «le besoin vital de supprimer le travail (aliéné), le besoin vital de joie, de bonheur goûté en toute bonne conscience, le besoin vital, biologique, de paix, le besoin de tranquillité, le besoin d'être seul (avec soi-même ou ceux qu'on a soi-même choisis), le besoin de disposer d'une sphère privée, le besoin de beauté, le besoin de bonheur gratuit, etc.»¹²⁹ sont autant d'exigences de redéfinition de notre monde.

L'avènement d'une société libre serait caractérisé par la transformation du bien-être

¹²⁶André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.149-150

¹²⁷Ibid., p.149-150

¹²⁸Herbert, Marcuse, La fin de l'utopie, p.10-11

¹²⁹André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.150

toujours croissant en une qualité radicalement nouvelle de l'existence. Ce changement qualitatif, devrait se produire dans les besoins de l'homme, dans son infrastructure (elle-même partie intégrante de l'infrastructure sociale): les nouvelles institutions, les nouveaux rapports de production et leur orientation nouvelle devraient exprimer ce renouvellement des besoins et des satisfactions (...) ¹³⁰

Les nouveaux besoins se trouveraient ainsi à jouer, dans le cadre de la dialectique historique, le rôle de négation dialectique par leur opposition essentielle aux besoins répressifs imposés dans la société industrielle avancée et par l'exigence de renouvellement de la réalité qu'ils impliquent.

C'est en ce sens profond et large que les nouveaux besoins constitueraient ce que Marcuse appelle «la nouvelle sensibilité». Celle-ci se veut le moteur d'une transformation radicale de la société du fait qu'elle donnerait à l'individu une véritable dimension culturelle ¹³¹, «dimension intellectuelle de l'autonomie» ¹³², qui ferait naître en lui l'exigence d'une existence libre, qualitativement meilleure.

En effet, la nouvelle sensibilité constituerait, pour Marcuse, un facteur et une exigence politiques ¹³³, puisque c'est l'ordre entier régissant la société industrielle avancée qu'elle remettrait en question. Le bouleversement majeur qu'elle impliquerait serait à la fois direct et indirect.

La nouvelle sensibilité impliquerait directement un repositionnement complet de

¹³⁰Herbert Marcuse, Vers la libération, p.15-16

¹³¹Voir l'analyse de la notion de culture p.57 et suiv.

¹³²Marcuse, Herbert, Remarques à propos d'une redéfinition de la culture, dans Culture et société, p.322

¹³³Herbert Marcuse, Vers la libération, p.49

l'homme dans son univers, c'est-à-dire la redéfinition de sa relation avec la technique. La conquête de la liberté suppose l'homme comme sujet de la technique puisque la liberté suppose la réalisation concrète des possibilités offertes à l'homme par sa conquête de la nature.

Ainsi, on peut entrevoir une «reconstruction de l'appareil technique à des fins qui s'accordent aux besoins d'hommes libres, guidés par leur seule conscience et leur sensibilité, c'est-à-dire leur autonomie».¹³⁴

Indirectement, l'exigence de liberté contenue dans la nouvelle sensibilité impliquerait la redéfinition du pouvoir lui-même, c'est-à-dire la réorganisation et la refonte complète des institutions qui, actuellement, maintiennent le rapport répressif de l'homme à la technique. Ces institutions devraient être redéfinies en fonction de l'établissement d'un ordre de liberté. Le pouvoir serait donc opposé en son essence même au système sur-répressif.

L'implication fondamentale de cette dynamique libératrice est la suivante: la liberté du tout n'est pas possible sans la liberté de l'individu. Pour Marcuse, il est clair que la dialectique historique n'est pas une mécanique absolue, que "the trend towards the catastrophe of liberation (...) does not operate as an inexorable physical law"¹³⁵. En d'autres termes, malgré la dynamique qui est l'essence de la dialectique historique, la mouvance d'une société vers la réalisation de ses possibilités est «historique» et aléatoire puisqu'elle peut être «neutralisée, manipulée, déviée»¹³⁶.

¹³⁴Marcuse cité dans André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.164

¹³⁵Herbert Marcuse, The Problem Of..., p.145

¹³⁶Ibid., p.145

C'est dire que, même si l'influence de la société sur l'individu peut s'avérer déterminante, le caractère toujours incertain de son mouvement implique que seule une liberté acquise par les individus par rapport à l'ordre existant peut déterminer historiquement la réalisation de la liberté sociale. Il est donc clair pour Marcuse que la libération psychique des individus *précède et détermine* la libération de la société, cela même si celle-ci n'est pas sans influence sur les individus.

En vérité, il n'y a pas de changement social qualitatif, pas de révolution possible, sans l'émergence d'une rationalité et d'une sensibilité nouvelles chez les individus eux-mêmes, pas de changement social radical sans changement radical chez les agents individuels de ce changement.¹³⁷

Cette nouvelle sensibilité, sur la base de laquelle reposerait la reconstruction de la *Lebenswelt* de l'homme libre, est en réalité beaucoup plus que le simple éveil soudain des individus aux possibilités inhérentes à leur réalité. Elle témoigne de la vitalité, malgré la sublimation sur-répressive, d'une composante de l'appareil mental humain dont la réalisation est niée par la civilisation, niée parce qu'opposée à l'ordre que tente de maintenir la civilisation.

Une tendance très profonde de l'organisme milite contre le principe qui a gouverné la civilisation et cherche à sortir de l'aliénation (...) ces contre-tendances (...) témoignent de la destructivité de ce qu'elles cherchent à détruire: la [sur-] répression. Elles ne sont pas seulement dirigées contre le principe de réalité, vers le non-être, mais aussi au-delà de ce principe de réalité, elles luttent pour un autre mode d'être.¹³⁸

Cette composante, c'est l'*imaginaire*. Seule faculté mentale non affectée par le

¹³⁷Marcuse, Herbert, *La gauche sous la contre-révolution*, dans *Contre-révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973, p.69-70

¹³⁸Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, p.106-107

principe de réalité, seule qui voit au-delà de ce qui est présenté comme utopique par le principe de réalité, l'imaginaire est la dernière faculté psychique qui puisse encore potentiellement critiquer l'ordre établi.

En effet, l'analyse de Freud a révélé que l'imaginaire constitue «un processus de pensée avec ses lois propres et ses valeurs propres», puisqu'«il continue à parler le langage du principe de plaisir, de la liberté à l'égard de la répression, du désir et de la satisfaction non-inhibée»¹³⁹. L'imaginaire «garde les archétypes de l'espèce, les idées éternelles mais refoulées de la mémoire individuelle et collective, les images taboues de la liberté»¹⁴⁰. En ce sens, il est une «protestation éternelle contre l'organisation de la vie par la logique de la domination (...)»¹⁴¹.

La liberté, que l'imaginaire incarne par opposition au principe de réalité, se manifeste fondamentalement de deux façons. En premier lieu, parce qu'il n'est pas affecté par le principe de réalité, l'imaginaire est capable de concevoir une harmonie entre la raison et la sensibilité, entre la raison et le bonheur. Alors que, pour le principe de réalité, la sensibilité est «impuissante, gratuite, irréaliste»¹⁴², dans l'imaginaire, elle conserve une valeur cognitive propre qui n'est pas en opposition avec la raison, mais qui lui est liée.

En second lieu, comme les traces mnémoniques que l'imaginaire conserve proviennent d'une «époque où la vie de l'individu était la vie de l'espèce», c'est-à-dire avant que le principe de réalité ne vienne opposer les individus les uns aux autres, il s'ensuit, pour Marcuse, que

¹³⁹ *Ibid.*, p.136-137

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.135

¹⁴¹ *Ibid.*, p.138

¹⁴² *Ibid.*, p.135

«l'imaginaire conserve l'image de l'unité entre l'universel et le particulier»¹⁴³. Plaidant pour cette époque où les autres individus faisaient partie du schème de la satisfaction et n'en constituaient pas un obstacle, l'imaginaire «envisage la réconciliation de l'individu avec le tout»¹⁴⁴.

La caractéristique fondamentale de l'imagination s'avère donc être sa capacité à dépasser la réalité antagonique humaine, à envisager la réunion de la raison et de la satisfaction et l'harmonie entre l'individu et la société¹⁴⁵. Raison, satisfaction, harmonie de l'individuel et du social, telles sont les promesses de liberté contenues dans l'imaginaire:

En tant que processus mental indépendant, fondamental, l'imagination a une valeur de vérité propre, qui correspond à son expérience propre, celle du dépassement de la réalité humaine antagonique. L'imagination envisage la réconciliation de l'individu avec le tout, du désir avec sa réalisation, du bonheur avec la raison.¹⁴⁶

Ce que Marcuse retient de son analyse de l'imaginaire est fondamental: il ressort en effet que l'imaginaire comporte une capacité cognitive propre. Si, pour Marcuse, la connaissance comporte un aspect subversif par sa négation de la réalité donnée, et que cette connaissance est le moteur qui permet le mouvement dialectique historique, on comprend toute l'importance que prend l'imaginaire dans la conquête de la liberté: sa valeur cognitive est à l'origine même du projet marcusien de libération en tant que connaissance opposée à la

¹⁴³Comprendre «entre la société et l'individu». *Ibid.*, p.137

¹⁴⁴*Ibid.*, p.137, 138

¹⁴⁵Alors que la société industrielle avancée est fondée sur l'opposition sujet-objet, cette tendance milite pour leur réconciliation. Marcuse assume ici la dialectique de Hegel qui développe une «logique de la domination» du sujet sur l'objet, puis conclut sur la possibilité de leur réconciliation alors que le sujet se réalise dans un retour à lui-même par l'objet.

¹⁴⁶*Ibid.*, p.138

réalité répressive.

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. C'est dans son refus d'accepter comme définitives les limitations imposées à la liberté et au bonheur par le principe de réalité, dans son refus d'oublier ce qui peut être que réside la fonction critique de l'imagination.¹⁴⁷

Dans l'imaginaire réside une rationalité, débouchant sur une connaissance ancrée dans la psyché même des individus. La libération ne fait donc pas appel à un dogme ou à une quelconque rationalité transcendante, mais à une réalité psychique profonde des individus qui milite, depuis l'imposition du principe de réalité, contre la réalité répressive.

La nouvelle sensibilité s'avère donc être l'épanouissement de l'imaginaire, sa sortie de l'état de soumission dans lequel la société sur-répressive l'avait forcé, son passage de la latence à l'action. Plus encore, constituant une libération psychique de l'individu face au système de domination, elle exprime véritablement la conquête de son autonomie.

«L'analyse de la fonction cognitive de l'imagination conduit (...) à l'esthétique»¹⁴⁸, écrit Marcuse. L'alliance, préfigurée dans l'imaginaire, entre sensibilité et raison et entre particulier et universel, ouvre à une dimension de l'existence réprimée dans la société sur-répressive, la *dimension esthétique*.

Science de la beauté et produit de l'imaginaire, l'esthétique exprime la capacité productive-créatrice d'une individualité libérée. Là où l'imaginaire concevait une possible harmonie entre la raison et la sensibilité, entre l'individuel et le social, l'esthétique la réalise.

¹⁴⁷*Ibid.*, p.142

¹⁴⁸*Ibid.*, p.138

Ce saut pratique entre la nouvelle sensibilité germant dans les individus et ses projections sociales provient du fait que les besoins esthétiques ont, pour Marcuse, un véritable contenu social:

«(...) les besoins esthétiques ont un contenu social propre: ils signifient que l'organisme de l'homme, son esprit comme son corps, revendiquent la création d'une dimension où ils puissent s'accomplir (...) Les besoins esthétiques manifestent clairement la radicalité de leur contenu social lorsque l'exigence de leur satisfaction élémentaire vient à s'inscrire dans une action de groupe (...).¹⁴⁹

Par la négative, Marcuse affirme que l'esthétique

(...) souligne le fait que la liberté doit reposer sur une nécessité biologique, sur l'incapacité physique de supporter une répression qui ne serait pas indispensable à la protection et à l'amélioration de l'existence». ¹⁵⁰

Cela signifie que la liberté acquise par l'individu doit être projetée dans sa capacité de redéfinir son cadre de vie en fonction de cette même liberté. En clair, que la nouvelle sensibilité doit se faire *praxis*¹⁵¹.

Logique avec sa conception de la liberté sociale, Marcuse manifeste ici l'exigence sociale de la liberté individuelle. Celle-ci ne peut être réduite à la subjectivité d'un individu isolé: la liberté individuelle revendique la création d'une *dimension* où elle puisse s'accomplir.¹⁵² Cette «dimension», ce cadre, ne peut être autre que la société. C'est en ce sens

¹⁴⁹Herbert Marcuse, Vers la libération, p.57

¹⁵⁰Ibid., p.58-59

¹⁵¹Ibid., p.53

¹⁵²Le dépassement de l'opposition entre l'individu et la société, rappelons-le, est une des propriétés fondamentales de l'imagination, à l'origine de la conquête de la liberté individuelle.

précis, comme l'affirme André Vachet, que «la base de la libération» est l'«universalisation de la liberté individuelle en des rapports généraux et permanents»¹⁵³.

La redéfinition du cadre de vie de l'individu devra alors être faite à la façon d'une oeuvre d'art, c'est-à-dire par l'imagination agissant comme «médiation entre les facultés rationnelles et les besoins sensibles»¹⁵⁴.

«L'imagination, en unifiant la sensibilité et la raison, devient «productive» en même temps qu'elle devient pratique: elle devient une force motrice dans la reconstruction de la Lebenswelt (...) La transformation rationnelle du monde pourrait alors aboutir à une réalité façonnée par la seule sensibilité esthétique de l'homme.»¹⁵⁵

Cette productivité de l'imagination provient donc de la libre synthèse entre, d'une part, la sensibilité, que Marcuse définit comme «la réceptivité, la connaissance grâce à l'effet produit sur les sens par des objets donnés»¹⁵⁶, et, d'autre part, la raison. L'imagination réunit les deux sphères de l'existence humaine que la société sur-répressive avait divisées, la première y étant subordonnée à la seconde sous sa forme sur-répressive.

(...) la transformation radicale de la société implique une union de la nouvelle sensibilité et d'une rationalité nouvelle. L'imagination ne devient productive que si elle opère la médiation entre, d'une part, la sensibilité et, d'autre part, la raison théorique autant que pratique; c'est alors qu'elle peut, dans cette harmonie des facultés (...) diriger la reconstruction de la société.¹⁵⁷

¹⁵³André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.192

¹⁵⁴Herbert Marcuse, Vers la libération, p.62

¹⁵⁵Ibid., p.63

¹⁵⁶Herbert Marcuse, Éros et civilisation, p.165-166

¹⁵⁷Herbert Marcuse, Vers la libération, p.75

Il en résulte ce que Marcuse nomme, en référence à Kant, des «principes universellement valables d'un ordre objectif»¹⁵⁸. L'ordre nouveau reposerait sur deux catégories définies par Kant dans sa Critique du jugement, à savoir «finalité sans fin» et «légalité sans loi»¹⁵⁹. Allant au-delà de Kant, Marcuse établit la valeur de ces deux catégories comme essence de la beauté et de la liberté, deux principes fondamentaux de la dimension esthétique.

La «finalité sans fin» est, d'après l'analyse que fit Schiller de cette catégorie de Kant, «la forme sous laquelle l'objet apparaît dans la représentation esthétique»¹⁶⁰. En d'autres termes, l'objet n'y est pas perçu par le sujet, comme dans la société technologique, selon ses potentialités instrumentales, mais plutôt comme étant *librement* lui-même. Dans la dimension esthétique, la nature, l'objectivité, apparaît dans sa «forme pure», pour elle-même: elle apparaît à l'homme selon sa qualité esthétique, ce qui est précisément la définition de la *beauté*.

Cette catégorie, dit Marcuse, est «la manifestation de la beauté»¹⁶¹, qui devient le critère fondamental de la redéfinition de l'univers. C'est une qualité radicalement nouvelle d'existence qui émerge, fondée sur le jeu de l'imagination, sur une pensée à l'opposé de la rationalité instrumentale qui gouverne l'univers actuel.

La «légalité sans loi», quant à elle, indique la relation nouvelle qu'auraient les individus entre eux, libérés de la réification qui faisaient d'eux des objets instrumentalisés pour les fins

¹⁵⁸Herbert Marcuse, Éros et civilisation, p.166

¹⁵⁹Ibid., p.166

¹⁶⁰Ibid., p.166

¹⁶¹Ibid., p.167

de l'appareil de production. «C'est par la beauté que l'on s'achemine à la liberté»¹⁶², écrit Marcuse. Délivré de l'ontologie de la fonction imposée par la société technologique, les hommes seraient dorénavant libres de fonder un ordre nouveau. Comme l'écrit Barry Katz, un tel ordre répondrait aux exigences de l'esthétique puisqu'il serait la concrétisation de l'alliance entre sensibilité et raison, créativité et réceptivité, liberté et nécessité:

(...) Marcuse had interpreted the domain of the aesthetic as the non-repressive meeting-ground of reason and sensuousness, creativity and receptivity, subjective (human) freedom and objective (natural) necessity.¹⁶³

La liberté, dans ce cadre de vie nouveau, ne serait non pas intérieure, «de l'âme», comme dans la culture affirmative, mais «une liberté *dans* la réalité»¹⁶⁴, une liberté dont l'essence serait la «libération de la sensibilité»¹⁶⁵.

La morale même témoignerait de la non sur-répressivité d'une organisation sociale fondée sur la liberté. La réconciliation entre les lois de la raison et les intérêts des sens, sur laquelle cette nouvelle société serait fondée, ferait en sorte que l'éducation, comprise dans son sens le plus large, aurait «pour but de fonder la morale sur le terrain du sensible»¹⁶⁶. Alors que dans la société technologique elle constitue le mécanisme psychique de la culpabilité et donc de l'auto-répression, la morale deviendrait, dans une société fondée sur la satisfaction, un outil de libération en ce sens qu'elle servirait la régulation de l'ordre de la satisfaction.

¹⁶²*Ibid.*, p.174

¹⁶³Barry Katz, *Marcuse And The Art Of Liberation*, p.199

¹⁶⁴Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, p.175

¹⁶⁵*Ibid.*, p.177

¹⁶⁶*Ibid.*, p.177

(...) la fonction esthétique «supprimera toute contrainte et donnera à l'homme la liberté physiquement et moralement». Il mettrait en harmonie les sentiments et les affections des idées de la raison, ôterait aux «lois de la raison leur contrainte morale» et «les (réconcilierait) avec les sens».¹⁶⁷

L'esthétisme opère donc une double tâche: l'auto-sublimation de la sensibilité et la dé-sublimation de la raison. Si la société technologique, selon Marcuse, est caractérisée par une rationalité répressive qui refoule les besoins sensibles au profit des exigences de l'appareil de production, l'esthétisme, quant à lui, fondé dans la psyché même des individus, a la capacité de modifier la sublimation pour que le *moi* ne soit plus chargé de répression et de culpabilité, mais soit animé par le retour à la conscience de l'imagination créatrice opérant une synthèse entre la sensibilité et la raison. Ainsi, la vérité de l'art, pour Marcuse, est «la libération de la sensibilité par sa réconciliation avec la raison»¹⁶⁸.

Le principe dynamique de l'esthétisme, selon Marcuse, reposerait sur ce que Schiller appelle «l'instinct de jeu». Instinct lié à l'imagination créative et dont l'objectif est la beauté et le but la liberté, l'instinct de jeu doit jouer le rôle de dénominateur commun entre la sensibilité et la raison. En ce sens, il sert de «pont» entre la liberté individuelle et la liberté sociale puisqu'il devient, ce qui n'est pas sans rappeler Fourier et le principe directeur de ses Phalanstères, le fondement d'un ordre social soutenu par la satisfaction individuelle. Marcuse croit en effet que «l'ordre n'est liberté que s'il est fondé sur la libre satisfaction des individus et soutenu par cette satisfaction»¹⁶⁹. Citant encore Schiller: «(...) donner la liberté par le

¹⁶⁷Schiller paraphrasé dans *Ibid.*, p.170

¹⁶⁸*Ibid.*, p.172

¹⁶⁹*Ibid.*, p.178

moyen de la liberté est le principe fondamental de l'état esthétique.»¹⁷⁰

La naissance de l'instinct de jeu semble donc être la pierre angulaire d'un véritable ordre esthétique. Troisième instinct (les deux autres se manifestent comme principes de plaisir et de réalité), éclos dans et par l'esthétisme, il constitue l'assise «biologique» de la liberté. Ainsi, le principe dynamique de la liberté, tout comme les nouveaux besoins à l'origine du recouvrement de la liberté par l'individu, doit avoir son assise dans la psyché même de l'individu, en l'imagination.

Ultimement, l'esthétisme dépasse sa forme traditionnelle en ce qu'il abolit la distinction entre l'esthétique et le réel. Faisant appel à une logique, taboue dans la société technologique, fondée sur la satisfaction, il est l'essence même d'une qualité radicalement nouvelle de l'existence humaine. Cette qualité se concrétise, pour Marcuse, dans la société esthético-érotique.

Marcuse envisage la fondation de l'ordre nouveau par le biais de ce qu'il nomme le «retour d'Éros». Terme introduit tardivement par Freud, «Éros» désigne «un accroissement quantitatif et qualitatif de la sexualité»¹⁷¹. Selon Marcuse, l'imaginaire, qui ouvre sur la dimension esthétique, «envisag[e] l'accomplissement de l'homme et de la nature (...) par la libération de forces libidineuses internes»¹⁷². C'est dire que la rationalité de la satisfaction, résultant de l'auto-sublimation de la sensibilité et de la désublimation de la raison opérées dans l'esthétisme, trouve sa réalisation concrète en un *ordre* de la satisfaction grâce à la sexualité.

¹⁷⁰Schiller paraphrasé dans *Ibid.*, p.177-178

¹⁷¹*Ibid.*, p.190

¹⁷²*Ibid.*, p.165

L'«accroissement quantitatif et qualitatif de la sexualité» signifie que la sexualité ferait éclater le cadre répressif dans lequel elle se trouve confinée. Pour Marcuse, dans la société industrielle avancée, la sexualité tend à être réduite à la génitalité. Cela parce que la culture affirmative a contribué à la perception du corps comme instrument de labeur, sa déssexualisation au profit des organes génitaux participant à la réification technologique du corps.

Le «retour d'Éros» signifie le retour de la sexualité à sa manifestation originelle, c'est-à-dire à la satisfaction polymorphe¹⁷³. Élargie à une volonté générale de satisfaction par les sens, la sexualité sort de la sphère privée dans laquelle elle est maintenue. Dans des conditions non sur-répressives, à savoir dans le cadre de liberté offert par la dimension esthétique, elle serait alors capable, selon Marcuse, d'établir des relations sociales libidineuses.

Cette possibilité, précise Marcuse, est conséquente à une caractéristique d'Éros: sa capacité à l'auto-sublimation. Synthèse entre l'auto-sublimation de la sensibilité et la désublimation de la raison opérées par l'esthétique, l'auto-sublimation de la sexualité signifie que celle-ci possède la faculté d'allier à sa recherche de la satisfaction un principe directeur rationnel qui en fasse un *ordre* de la satisfaction. La sexualité sort alors de la sphère privée et *organise* les relations entre les individus en fonction de la satisfaction.

(...) l'auto-sublimation de la sexualité (...) implique que la sexualité peut, dans des conditions spécifiques, donner naissance à des relations humaines hautement civilisées sans être soumises à l'organisation répressive que la civilisation actuelle a imposée à l'instinct.¹⁷⁴

¹⁷³Ce qui signifie la «resexualisation» du corps.

¹⁷⁴*Ibid.*, p.189

L'auto-sublimation de la sexualité se révèle donc être un phénomène social. Marcuse réitère en cela la nécessité du support social pour la réalisation de la satisfaction individuelle.

La libido ne peut prendre le chemin de l'auto-sublimation que comme phénomène *social*: comme force non-réprimée elle ne peut mettre en marche la genèse d'une civilisation que dans des conditions qui relient des individus associés en vue d'aménager le milieu pour l'épanouissement de leurs facultés et leurs besoins en développement.¹⁷⁵

Déjà, Freud, en analysant Éros, lui conférait, en tant que «pulsion de vie», une tendance à «organiser la substance vivante en unités toujours plus vastes afin que la vie puisse être prolongée et amenée à un développement supérieur»¹⁷⁶.

Marcuse, dépassant encore Freud, suggère que cette tendance d'Éros est véritablement sa fonction culturelle. C'est-à-dire que, pour Marcuse, Éros peut s'avérer *principe* d'une civilisation nouvelle puisqu'il est à même, grâce à sa capacité à l'auto-sublimation, d'organiser les relations entre les individus selon un ordre nouveau. Si, pour Marcuse, la rareté est jusqu'à ce jour principe de civilisation, les capacités de la société industrielle avancée rendent possible son remplacement par la satisfaction: Éros permettrait la constitution d'un principe de réalité nouveau fondé sur la satisfaction:

Dans des conditions non-[sur-]répressives, la sexualité tend à «se développer en» Éros, c'est-à-dire à aller vers l'auto-sublimation sous forme de relations qui durent et s'épanouissent (y compris des relations de travail) et qui servent à intensifier et à accroître la satisfaction instinctuelle. Éros s'efforce de «s'éterniser» dans un ordre permanent.¹⁷⁷

¹⁷⁵*Ibid.*, p.193

¹⁷⁶Freud cité dans *Ibid.*, p.195

¹⁷⁷*Ibid.*, p.204

Selon Marcuse, si Éros a la capacité de constituer un principe de réalité nouveau fondé sur la satisfaction, c'est que son «retour» ne peut en aucun cas être assimilé à un quelconque pansexualisme. Parallèlement à ce qui a été démontré précédemment à propos de la libération sociale, la libération de l'individu, puisque fondée sur une alliance non sur-répressive entre la sensibilité *et* la raison, maintiendrait, dans une société esthético-érotique, un principe de réalité lié à la raison. Même si la libération marcusienne consiste en un retour du sensible, ce retour n'est permis que par son association à une raison dé-sublimée.

Or, qui dit raison, dit répression. La sensibilité, alliée avec la raison, reconnaît qu'une recherche incontrôlée du plaisir serait ultimement destructive. Par conséquent, elle s'efforce de créer un *ordre* de la satisfaction, ce qui implique une répression minimale qui sert la satisfaction.

N'y a-t-il pas une auto-contrainte «naturelle» dans Éros de sorte que sa satisfaction véritable exigerait des reports, des détours et des arrêts? Il y aurait alors des restrictions et des limites imposées non pas de l'extérieur par un principe de réalité [sur-]répressif, mais définies et acceptées par l'instinct lui-même parce qu'elles ont une valeur libidineuse en elles-mêmes.¹⁷⁸

C'est ce maintien d'une répression minimale qui assure qu'une société libérée, contrairement à ce qu'ont voulu prétendre les détracteurs de Marcuse, ne sombrerait pas dans la barbarie. Comme le rappelle Paul A. Robinson:

In theory, modern society might be relieved of its [surplus] repressive character without at the same time falling back into barbarism and chaos - without dissolving the libidinal cement which holds society together.¹⁷⁹

¹⁷⁸*Ibid.*, p.207

¹⁷⁹Paul A. Robinson, *The Freudian Left*, p.203

Ce qui est recherché, c'est un nouveau principe de réalité sur la base duquel l'existence humaine serait redéfinie en fonction de la satisfaction, satisfaction non seulement qualitativement supérieure, mais aussi durable. C'est précisément le caractère durable de la satisfaction qui assure le maintien d'un minimum de répression puisque la durabilité dépend directement de la création d'un ordre.

La réalisation concrète d'un principe de réalité fondé sur la satisfaction est possible lorsque l'individu reconnaît que la satisfaction instinctuelle passe par la création d'un tel ordre, plus large que sa propre subjectivité, lorsqu'il reconnaît que sa propre satisfaction dépend du développement de relations libidineuses durables entre les individus.

Freud, avant Marcuse, reconnaissait que «(...) la sexualité est la «seule fonction d'un organisme vivant qui dépasse l'individu et assure son rattachement à l'espèce».¹⁸⁰ C'est donc la sexualité, malgré son caractère a priori individuel, qui est à l'origine de l'ordre nouveau. La «sublimation non-[sur-] répressive» qu'elle permet libère le *moi* des éléments sur-répressifs qui maintenaient les relations sociales en état de conflit et de compétition permanents. Elle permet, par le biais d'une rationalité de la satisfaction qui reconnaît la nécessité d'un support social à la satisfaction, la réconciliation entre l'individu et la société, réconciliation qui se pose comme a priori de la société esthétique-érotique.

¹⁸⁰Freud cité dans Herbert Marcuse, Éros et civilisation, p.140

c) La réconciliation de l'individu et de la société

Peuvent être distingués, dans la pensée de Marcuse, deux axes de la libération, l'un centré sur la société, l'autre sur l'individu. Ces deux axes, l'un posant la libération comme praxis historique d'une collectivité, l'autre comme une transformation de rationalité chez l'individu, Marcuse tente de les réconcilier dans un mouvement dynamique et global de libération.

Si, comme le pense Marcuse, «c'est avant tout la continuité des besoins développés et satisfaits dans une société répressive qui reproduit toujours à nouveau la société répressive dans les individus eux-mêmes»¹⁸¹, la libération nécessite en tout premier lieu un changement radical chez les individus eux-mêmes, c'est-à-dire une capacité nouvelle de distanciation par rapport au système et à son pouvoir de conditionnement.

Ce changement radical, pour Marcuse, se produit avec l'apparition, chez les individus, de nouveaux besoins qui, par leur exigence de progrès qualitatif, mettent en accusation l'irrationalité de l'organisation de la société industrielle avancée.

Ces nouveaux besoins témoignent déjà d'un recouvrement partiel de liberté, à savoir une liberté vis-à-vis du système sur-répressif. Cette liberté «négative» est une *condition* essentielle à la libération. Marcuse l'affirme directement lorsqu'il écrit:

Cette liberté négative - c'est-à-dire la liberté qui s'exerce à l'égard de la force oppressive et idéologique des faits donnés - constitue l'a priori de la dialectique historique.¹⁸²

(...) l'accomplissement des possibilités nouvelles et différentes exige l'apparition et le

¹⁸¹Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, p.11

¹⁸²Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, p.247

développement de nouveaux besoins sociaux servant de base pulsionnelle à la liberté.¹⁸³

Il y a donc, de toute évidence, un lien *causal* entre l'émergence de nouveaux besoins et l'amorce du mouvement de libération. Celle-ci, insiste constamment Marcuse, est impossible sans celle-là, sans une «prise de conscience» qui s'annonce déjà comme négation du système:

Cette prise de conscience est une condition préalable nécessaire et en même temps un élément de la pratique qui nie la société établie. Le «si» est essentiel au progrès historique - il est l'élément de liberté qui révèle les possibilités qu'a l'homme de vaincre la nécessité des faits donnés.¹⁸⁴

Implicitement, il est clair que la conquête de la liberté sociale n'est pas possible sans la liberté préalable de l'individu, sans, à tout le moins, cette liberté «négative» de l'individu face au système répressif.¹⁸⁵ Cette conclusion est appuyée par André Vachet:

(...) la liberté dans la société n'est que la conséquence de la liberté de l'individu qui est l'a priori de toute libération.¹⁸⁶

Ces nouveaux besoins, bien que provenant de couches réprimées de la psyché individuelle, ne sont pas sans comporter un caractère éminemment social. Cela pour deux raisons:

¹⁸³ André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.149-150

¹⁸⁴ Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel, p.247

¹⁸⁵ Voir citation #137, p.67

¹⁸⁶ André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.166

Premièrement: parce que l'imagination, à la source de l'émergence des nouveaux besoins, est, par sa fonction de médiation entre la sensibilité et la raison, liée au social. La sublimation non-répressive résultant de cette médiation est, comme toute sublimation, l'intégration de l'individu dans son environnement. Ainsi, en intégrant la nouvelle sensibilité à un ordre rationnel afin de ne pas la rendre destructrice, l'imagination fait naître de l'alliance entre sensibilité et raison des besoins qui sont dans leur nature même liés à l'introduction de l'individu dans son environnement social.

Deuxièmement: parce que les nouveaux besoins naissent en opposition au principe de réalité sur-répressif (le principe de rendement) qui gouverne la civilisation. La répression étant avant tout un phénomène social, les besoins émergeant en réaction contre elle ne peuvent, bien que surgissant comme une manifestation de liberté de l'individu face au système, être privés de leur contenu social. Si ces besoins naissent dans l'individu, ils proclament néanmoins l'exigence de la création d'un *environnement* dans lequel l'individu peut réellement s'épanouir.

Subséquemment, la liberté «donnant» la liberté, comme l'a dit Marcuse après Schiller, les nouveaux besoins doivent agir, dans le mouvement de libération, comme «force de production sociale»¹⁸⁷ devant mener à une société libre. La liberté «négative», par l'exigence universelle de liberté qu'elle contient, est donc l'amorce de la praxis historique.

C'est l'esthétisme, dimension ouverte par le retour de l'imaginaire et culminant dans le retour d'Éros, qui permet la destruction de l'isolement dans lequel l'individu est contraint

¹⁸⁷Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, p.14

de vivre dans la société sur-répressive. Parce qu'il est la satisfaction par la jouissance de l'objectivité *en-soi*, l'esthétisme permet de recréer deux formes de liens détruits par la rationalité technologique et la société qu'elle a construite: le lien homme-homme et le lien homme-nature.

En premier lieu, la rationalité de la satisfaction, née de la médiation par l'imaginaire entre sensibilité et raison, fait en sorte que la base instinctuelle même de la libération, la liberté psychique conquise, comprend l'exigence de l'universalité de sa satisfaction. C'est dans la reconnaissance par la nouvelle rationalité du caractère inévitablement social de sa satisfaction que réside l'élément central de l'harmonie entre l'individu et la société, la liberté particulière reconnaissant la nécessité d'un cadre universel libre pour l'établissement de sa propre liberté.

Que l'intérêt véritable de l'individu soit aussi celui de la liberté, que la liberté individuelle réelle soit compatible avec une liberté universelle réelle, et ne soit même possible qu'avec cette liberté, voire que le bonheur réside en dernier lieu dans la liberté, ce ne sont pas des affirmations de l'anthropologie philosophique sur la nature de l'homme, mais la description d'une situation historique que l'humanité s'est conquise elle-même dans sa lutte avec la nature.¹⁸⁸

La reconnaissance par l'intérêt sensible de l'individu de la réalité selon laquelle la satisfaction dépend ultimement de l'établissement d'un *ordre* de la satisfaction qui dépasse la satisfaction individuelle repliée sur elle-même est à même de transformer dans ses racines mêmes la relation que nouent les hommes entre eux. Dans la société technologique, l'homme est un obstacle pour l'homme, il est son adversaire dans le jeu de la concurrence économique et, conséquemment, il est pour lui une menace perpétuelle puisque l'économie - le principe de

¹⁸⁸Herbert Marcuse, *Contribution...*, p.204

rendement - fonde cette société.

À l'encontre de cette répression des relations humaines, la rationalité de la satisfaction libère puisqu'elle suppose une forme de relation sociale dans laquelle les autres individus ne représentent plus un obstacle à la satisfaction. En réalité, ils y participent. Loin de constituer une instrumentalisation de la société par l'individu en vue de la satisfaction individuelle, ce nouveau contrat social réalise plutôt la liberté de chacun par tous et chacun. Puisque que l'intérêt de chacun est la liberté, que satisfaction et bonheur lui soient pratiquement synonyme, et que la satisfaction nécessite un cadre universel, la liberté consiste précisément en une organisation d'individus libres fondée dans une harmonie d'intérêt - la satisfaction.

L'ordre n'est la liberté que s'il est fondé sur la libre satisfaction des individus et soutenu par cette satisfaction.¹⁸⁹

En deuxième lieu, le changement de perspective de l'individu par rapport à son extériorité n'est pas limité à l'intersubjectivité. Pour Marcuse, «le changement social radical implique nécessairement une transformation radicale de la nature»¹⁹⁰. Cela parce que le changement social radical, pour véritablement libérer l'homme, doit supposer un changement radical dans la rationalité même des individus. Aussi, si la rationalité technologique implique la domination de la nature, la rationalité de la satisfaction suppose la redéfinition de la relation homme-nature sur la base de l'esthétisme.

Loin de Marcuse l'intention de retourner à la relation qu'entretenait l'homme avec la nature préalablement au développement de la technologie. Au contraire, c'est la technologie

¹⁸⁹Marcuse, Herbert, *Éros et civilisation*, p.177-178

¹⁹⁰Herbert Marcuse, *Nature et révolution*, dans *Contre-révolution et révolte*, p.89

elle-même, puisque seulement son *utilisation* est sur-répressive dans la société industrielle avancée, qui permet à l'homme d'établir une relation nouvelle avec la nature. Cette relation, grâce à la technologie, dépasserait la domination de l'homme par la nature et, grâce à la conquête de la liberté par le biais de l'esthétisme, dépasserait la domination de la nature par l'homme.

(...) la «libération de la nature» ne peut signifier un retour à un stade prétechnologique, mais consiste au contraire à employer toujours davantage les succès de la civilisation technologique pour libérer l'homme et la nature des abus destructeurs des sciences et de la technologie au service de l'exploitation.¹⁹¹

L'esthétisme permet le dépassement de la domination de la nature par l'homme parce qu'il est jouissance de l'objectivité en-soi. En dégageant la nature de l'ontologie instrumentale imposée par la société technologique, l'esthétisme ouvre la perspective de sa reconnaissance en tant que «sujet autonome, un sujet avec lequel vivre en commun dans un univers humain»¹⁹². Se profile donc la possibilité de réunir l'homme et la nature dans une harmonie fondée sur l'instinct de vie, sur la satisfaction dans le jeu libre.

La nature, le monde objectif ne seraient alors vécus ni comme dominant l'homme (...) ni comme étant dominé par l'homme (comme dans la civilisation d'aujourd'hui), mais plutôt comme objets de «contemplation» (...) libérée de la domination et de l'exploitation violente, et modelée par l'instinct de jeu, la nature se libérerait aussi de sa propre brutalité et deviendrait libre d'étaler la richesse de ses formes gratuites qui expriment la «vie intérieure des objets».¹⁹³

La dimension esthétique, par le biais d'une rationalité de la satisfaction, suppose une

¹⁹¹*Ibid.*, p.83

¹⁹²*Ibid.*, p.83

¹⁹³Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, p.176

redéfinition complète de la vie des individus dans toutes ses dimensions. L'existence pacifiée, envisagée par Marcuse, introduit donc un nouvel hédonisme. Opposé à l'hédonisme vulgaire, la recherche de la satisfaction prônée par Marcuse est une recherche qui n'est pas exclusivement subjective. En réalité, son objectivation est nécessaire puisqu'Eros ne se réalise vraiment, sous sa forme polymorphe, que dans un environnement libidineux, c'est-à-dire par le biais de relations libidineuses avec l'environnement physique et humain. La rationalité de la satisfaction envisage la création d'un monde qui dépasse l'opposition sujet-objet, qui réunit l'individu à la société et à la nature.

Les sens émancipés rejetteraient la rationalité instrumentaliste du capitalisme tout en conservant et développant ses réalisations. Ils atteindraient ce but de deux façons: *négativement*, dans la mesure où l'Ego, l'autre et le monde objectal ne seraient plus perçus dans le contexte de l'acquisition agressive, de la concurrence et de la possession défensive; *positivement*, par l'«appropriation humaine de la nature», c'est-à-dire la transformation de la nature en un environnement, en un milieu pour l'être humain en tant qu'«être spécifique», libre d'épanouir ses facultés spécifiquement humaines: les facultés créatrices, esthétiques.¹⁹⁴

Dans ce contexte, l'activité de l'individu serait remodelée en conséquence. Le travail serait en mesure, selon Marcuse, de véritablement devenir le médium de l'auto-réalisation individuelle. En effet, pour Marcuse, l'organisation du travail en labeur dans la société industrielle avancée résulte, non pas de la nature du travail lui-même, mais de l'organisation sur-répressive de la société.

La conception de la nature du travail que Marcuse retient est profondément influencée par celle de Marx, elle-même influencée par la téléologie hégélienne. Essentiellement, le

¹⁹⁴ Herbert Marcuse, *Nature et révolution*, p. 87

travail consiste en une activité comportant deux phases. La première est l'aliénation consciente d'un sujet dans un objet. L'aliénation consiste à poser son action subjective sur un objet extérieur à soi, donc à mettre en oeuvre hors de soi les éléments constitutifs de sa propre détermination. La seconde est le retour au sujet de l'objectivité transformée. Par son action, non seulement le sujet transforme l'objectivité, mais il se réalise aussi lui-même par le biais de la réalisation de sa potentialité. L'extériorité devient alors le moyen terme nécessaire de l'action auto-réalisatrice du sujet.

Le travail est donc l'activité par laquelle un individu, non seulement modèle l'univers à son image, mais aussi réalise ses potentialités propres, s'auto-réalise.

La sur-répression, dans la société industrielle avancée, a pour conséquence l'élimination de la seconde phase, ce qui conduit à la réification de l'homme, incapable de s'auto-réaliser par son activité. Par conséquent, croit Marcuse, l'élimination de la sur-répression n'aurait pas pour conséquence la fin pure et simple du travail.

En réalité, «la naissance d'un principe de réalité non-[sur]-répressif modifierait l'organisation sociale du travail plutôt qu'il ne la détruirait»¹⁹⁵. Réorienté en fonction de la satisfaction des individus, il perdrait son caractère répressif. Il serait à même, selon Marcuse, de constituer le médium de l'auto-réalisation humaine puisqu'il serait l'«acte de médiation directe entre l'individu, ses besoins, ses désirs et sa satisfaction»¹⁹⁶.

De plus, Marcuse avance que, dans la perspective de l'élimination progressive de la

¹⁹⁵Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p.147

¹⁹⁶André Vachet, *Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme*, p.178

rareté, le travail pourrait, dans une société libre, se rapprocher considérablement du jeu. En effet, dans une société d'abondance, Marcuse croit que le travail pourrait faire partie de l'activité d'une libido libérée et ainsi se rapprocher de «la satisfaction dans le jeu libre des potentialités libérées de l'homme et de la nature»¹⁹⁷. Cela parce que, libéré de la nécessité immédiate, il passerait d'une finalité externe à une finalité interne.

Marcuse appuie cette possibilité sur la pensée de Freud qui, croit-il, «ne lie pas seulement la libido à la satisfaction des grands besoins vitaux, mais aux efforts humains pour obtenir la satisfaction»¹⁹⁸.

En ce sens, le retour d'Éros ouvrirait la perspective d'une introduction de la liberté dans le monde de la nécessité. Si le travail, en tant qu'activité socialement nécessaire, pouvait, dans une société libre, servir de «soutien pour la satisfaction instinctuelle»¹⁹⁹, cela signifierait, à la suite de Fourier et à l'encontre de Marx, qu'il serait véritablement intégré dans le domaine de la liberté.

Le travail s'avérerait être la réalisation même de la réconciliation marcusienne entre l'individu et la société puisque liberté individuelle et sociale s'y confondraient. Autant le travail serait l'activité permettant la construction d'une véritable dimension sociale de la liberté par le façonnement d'un environnement libre, autant, par son rôle de soutien à la satisfaction des besoins individuels, il serait le véhicule privilégié de l'influx individuel. Il serait garant du maintien de la liberté sociale, tout en jouant un rôle fondamental dans la préservation de la

¹⁹⁷Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, p.166

¹⁹⁸*Ibid.*, p.196

¹⁹⁹*Ibid.*, p.197

particularité individuelle. Il serait ainsi à la fois production du cadre et manifestation de la liberté.

3. Critique et tentative de dépassement de la pensée de Marcuse

A. À la question générale de recherche *y-a-t-il tension, réconciliation ou contradiction entre l'individu et la société dans la pensée de Marcuse?*, a été proposée au départ l'hypothèse selon laquelle *c'est en établissant l'individu comme sujet de la liberté que Marcuse tente de réconcilier l'individu et la société dans une théorie de la libération.*

Marcuse identifie clairement l'individu comme le sujet de la liberté: chez lui doit naître les besoins déclencheurs du mouvement de libération et *il* doit en être l'ultime bénéficiaire. De plus, théoriquement, l'individu n'est jamais, ni lors du mouvement de libération, ni lors de l'établissement de la société esthético-érotique, en opposition avec la société. Pour Marcuse, l'existence de l'individu est à ce point sociale que la liberté et le bonheur sont irréalisables hors du cadre social. L'individu semble donc, dans la pensée de Marcuse, être réconcilié avec la société, celui-là demeurant son fondement incontournable et celle-ci son cadre nécessaire.

Bien qu'a priori l'étude de la pensée de Marcuse nous pousse à conclure à la réconciliation de l'individu et de la société, une analyse plus en profondeur fait émerger quelques difficultés:

a) **Comment émergent les nouveaux besoins à l'origine du mouvement de libération?**

Si, pour Marcuse, la dynamique fondamentale de la libération est de «créer la liberté par la liberté», la problématique du passage de la servitude à la liberté demeure floue. D'un côté, la praxis sociale libératrice doit mener à l'abolition du système sur-répressif et conséquemment à la possibilité d'un ordre fondé sur un retour de la sensibilité, de l'autre, la praxis doit être amorcée par l'émergence de nouveaux besoins qui constituent précisément une nouvelle sensibilité alors que le système sur-répressif est toujours en place.

Si l'on se fie à l'analyse que fait Marcuse quant à l'efficacité de la répression dans la société industrielle avancée, les nouveaux besoins ne peuvent surgir que lorsque les mécanismes qui créent les besoins répressifs seront abolis. Cependant ces nouveaux besoins sont à l'origine de l'abolition même du système répressif. Dans le premier cas le social précède l'individuel, dans le second l'individuel précède le social.

La difficulté est celle-ci: à la suite de Marx qui croyait que le prolétariat ne pouvait être une force libératrice que dans la mesure où il était une force révolutionnaire, Marcuse soutient que la dialectique historique ne peut révéler sa propre force que si ses agents prennent conscience des possibilités supérieures qu'offrent un état donné de civilisation. En d'autres termes, la dialectique historique suppose la liberté. Or, écrit Marcuse, «les exigences et les intérêts de la société établie ont déterminé la conscience au point qu'elle n'est pas libre».²⁰⁰

²⁰⁰Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel, p.246

Marcuse admet toute la difficulté du cercle vicieux dans lequel semble être enfermée la possibilité de la libération lorsqu'il affirme, dans La fin de l'utopie, durant sa période la plus pessimiste:

Pour commencer, les mécanismes qui étouffent ce besoin [de faire la révolution] doivent être éliminés, ce qui suppose en retour le besoin de les éliminer. Et nous sommes enfermés dans une dialectique à laquelle je n'ai pas trouvé d'issue.²⁰¹

...mais aussi dans Vers la libération, durant sa période plus optimiste:

Cercle vicieux: le continuum des besoins tend par lui-même à s'éterniser, et la révolution qui instaurerait une société libre doit donc être *précédée* d'une rupture avec ce continuum conservateur; mais cette rupture est à son tour inconcevable hors d'une révolution: celle qui naîtrait du besoin vital d'échapper à la société d'exploitation (...)²⁰²

Là semble résider une difficulté majeure de la dynamique entre l'individuel et le social. Si de nouveaux besoins qualitativement différents peuvent émerger à l'intérieur du système sur-répressif, alors la théorie de Marcuse peut subsister - avec quelques nuances importantes - parce que le principe selon lequel c'est la liberté individuelle qui détermine la liberté sociale est sauf. Par contre, si l'individu est incapable de liberté à l'intérieur du système sur-répressif, la révolution radicale, telle que théorisée par Marcuse, est impossible puisque l'individu ne serait plus alors le véritable sujet de la liberté; sa liberté serait conditionnelle à celle de la société.

Examinons certaines affirmations de Marcuse, qui semble généralement assez pessimiste. Il affirme, par exemple, dans Éros et civilisation:

²⁰¹Marcuse, Herbert, La fin de l'utopie, p.62

²⁰²Herbert Marcuse, Vers la libération, p.42

Comment la civilisation peut-elle produire librement la liberté alors que l'esclavage est devenu partie intégrante de l'appareil mental?²⁰³

...dans L'homme unidimensionnel:

Comment des gens qui ont subi une domination efficace et réussie peuvent-ils créer par eux-mêmes les conditions de la liberté?²⁰⁴

...et dans Vers la libération:

(...) en se prêtant à tout cela [aux modes d'existence répressifs de la société industrielle avancée], l'individu perd jusqu'au désir, jusqu'à la possibilité organique d'une liberté qui ne serait plus fondée sur l'exploitation.²⁰⁵

Malgré ce pessimisme, Marcuse affirme néanmoins que l'émergence des nouveaux besoins doit se faire à l'intérieur du système sur-répressif. Il écrit, dans L'homme unidimensionnel:

Nous nous sommes déjà heurtés au «cercle vicieux» que représentent la liberté et la libération préalable. Il réapparaît ici comme la dialectique de la négation déterminée. Pour transcender les conditions établies (de la pensée et de l'action) il faut pouvoir les transcender dans le contexte des conditions établies.²⁰⁶

Cette «négation déterminée» devant «transcender les conditions établies» est la confirmation, par Marcuse, de la nécessaire constitution d'une opposition consciente à l'intérieur du système sur-répressif.²⁰⁷ Mais, comment cela est-il possible?

²⁰³Herbert Marcuse, Éros et civilisation, p.206

²⁰⁴Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel, p.32

²⁰⁵Herbert Marcuse, Vers la libération, p.39

²⁰⁶Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel, p.247

²⁰⁷Le mot «déterminé» est ici pratiquement synonyme de «conscient» puisqu'il identifie précisément une négation du système sur-répressif prenant un caractère déterminé du fait de sa prise de conscience des possibilités réelles offertes par la civilisation.

Il est plus apparent dans les derniers écrits de Marcuse, principalement dans La dimension esthétique, que l'esthétisme doit jouer un rôle-clé dans l'éveil des nouveaux besoins. Marcuse y soutient essentiellement que l'expérience du Beau, permise par l'esthétique, pourrait raviver le souvenir d'une réalité autre, souvenir dont la fonction cognitive conduirait à la critique essentielle de la réalité établie.

Dans la mesure où l'art conserve, avec la promesse du bonheur, le souvenir des objectifs qui n'ont pas été atteints, il peut entrer en tant qu'«idée directrice» dans la lutte désespérée pour changer le monde.²⁰⁸

Cependant, l'espoir même de Marcuse de voir l'esthétique sonner le réveil d'une population dont la conscience est asservie trahit un pessimisme quant à sa possibilité réelle:

C'est ici peut-être que s'expriment le mieux la contradiction et l'échec qui sont le sort de l'art: la conquête pacifique de la matière, la transfiguration de l'objet, restent aussi irréelles que la révolution dans la perception.²⁰⁹

Ce pessimisme n'est pas étranger à la tendance, présente chez Marcuse, à ce que le changement puisse en quelque sorte être déterminé par la situation objective. En effet, l'apparition des nouveaux besoins apparaît souvent, chez lui, comme une exigence inhérente aux forces de production elles-mêmes, tel un déterminisme matérialiste. Marcuse écrit, dans La fin de l'utopie:

La rupture avec la continuité des besoins qui contiennent déjà en eux-mêmes la répression, et le saut dans la différence qualitative, ne sont pas de la fiction; ils sont impliqués dans le développement des forces de production. Ce développement des forces productives a atteint aujourd'hui un niveau qui exige l'éveil de nouveaux

²⁰⁸ Herbert Marcuse, La dimension esthétique, p.79

²⁰⁹ Herbert Marcuse, Vers la libération, p.87

besoins vitaux pour qu'elles soient à la hauteur de leur propres possibilités.²¹⁰

Cette hypothèse pourrait être confirmée par l'affirmation suivante de Marcuse: «La conception utopique du socialisme (...) annonce (...) la conjonction de la causalité par nécessité et de la causalité par liberté.»²¹¹ La «causalité par nécessité» pourrait indiquer l'arrivée de la société industrielle avancée à un stade de son développement où l'irrationalité de son organisation serait la *cause* de la nécessité de son dépassement²¹² (la «causalité par liberté» indiquerait, quant à elle, le mécanisme par lequel l'éclosion d'une liberté première - la liberté négative - serait la cause de la poursuite d'un mouvement vers la libération totale).

Ce serait là l'introduction d'une causalité nouvelle par laquelle la nouvelle sensibilité pourrait, par une sorte de mécanisme historique, éclore sans l'abolition préalable du système de domination.

Le tout se présenterait alors sous la forme suivante: les deux termes de la dialectique seraient, d'une part, la persistance d'un système freinant efficacement le progrès qualitatif possible et, d'autre part, le développement simultané des conditions devant nier ce système.

Dans une telle dialectique, le développement du second terme est en quelque sorte inconscient, c'est-à-dire, pour employer l'expression d'Hegel, qu'il se développe «derrière le dos des hommes» puisqu'il n'est pas le fruit de leur action consciente. D'où la nécessité

²¹⁰Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, p.11

²¹¹Herbert Marcuse, *Vers la libération*, p.47

²¹²Marcuse semble par contre s'opposer à un quelconque déterminisme historique lorsqu'il affirme que «le passage de la mort inévitable du capitalisme au socialisme n'est garanti par aucune nécessité naturelle ni par aucun automatisme inévitable.» *Raison et révolution*, p.368

d'introduire la causalité évoquée ci-haut, causalité dont le rôle serait précisément d'amorcer une praxis historique *consciente*.

La difficulté de Marcuse est celle-ci: malgré la présence des conditions qui se présentent comme négation de la réalité établie, celles-ci ne peuvent jouer leur rôle au sein de la dialectique historique parce que ses agents - les individus - n'en ont pas conscience. Or, cette conscience, Marcuse a établi qu'elle était nécessaire au processus dialectique puisque l'individu doit en être le sujet libre. Aussi, puisque le second terme se refuse à arriver à la conscience, l'introduction d'une causalité historique pourrait être analysée comme étant la tentative par Marcuse de parer à cette difficulté et à aux problèmes théoriques qu'elle présente.

Cependant, l'introduction d'une telle causalité dans la dialectique historique amène le problème suivant: après avoir établi que l'individu doit être le fondement de la dialectique historique en tant que sujet de la liberté, Marcuse semble ouvrir la porte à une détermination qui lui est extérieure. Afin de répondre au problème de la constitution d'un sujet conscient au processus de libération, Marcuse semble retirer la raison de l'instinct de l'individu, où il l'avait placée, pour la remettre entre les mains de l'Histoire, remettant par le fait même en question l'individu comme véritable sujet de la liberté.

Impossible de ne pas sentir ici l'influence, peut être inconsciente, de Hegel. Pour Hegel, en effet, la raison universelle transcende le vécu humain, qui ne demeure essentiellement que comme contingence modelée par le déploiement de la raison dans l'histoire.

Bien que la conception de la raison que retient Marcuse soit plus près de celle de

Platon que de celle de Hegel, elle n'est toutefois pas exempte de toute influence par ce dernier. Si l'histoire n'est pas, pour Marcuse, le processus par lequel la raison modèle la contingence, il n'en demeure pas moins qu'elle est le lieu du déploiement de la raison par le biais de l'action des hommes. Aussi l'irrationalité de l'organisation de la société industrielle avancée doit-elle, à terme, inévitablement faire place à un ordre nouveau de civilisation, édifié par les hommes sur les réalisations du précédent. Ainsi, lorsque Marcuse écrit que «le passage de la mort inévitable du capitalisme au socialisme n'est garanti par aucune nécessité naturelle ni par aucun automatisme inévitable»²¹³, il réfute la prétention selon laquelle l'ordre de la satisfaction qu'il entrevoit fait nécessairement partie du cours rationnel de l'histoire, mais affirme néanmoins implicitement que la mort du capitalisme est inévitable puisqu'en accord avec la raison historique.

C'est peut-être la tentation d'un déterminisme de type hégélien selon lequel la raison *doit* ultimement triompher de la contingence qui fait que la naissance des nouveaux besoins à l'origine du mouvement de libération semble prendre chez Marcuse un ton de «il le faut». Déchiré entre le maintien nécessaire de l'individu comme sujet libre et le tout-aussi-nécessaire déploiement de la raison dans l'histoire, Marcuse tend vers le second parce que le premier persiste à le trahir.

²¹³voir note précédente

Ce problème théorique pourrait avoir une double origine:

1. Il est possible d'identifier, dans la pensée de Marcuse, deux différents types de liberté, lesquels sont dérivés de deux influences majeures de la pensée de Marcuse: Hegel et Freud.

Pour Hegel, en premier lieu, la réalisation de la liberté humaine est un processus téléologique historique par lequel l'homme ne réalise son essence (la liberté) qu'à la fin de l'histoire, moment où l'humanité doit être libre en-soi et pour-soi. Ceci implique que la liberté hégélienne est toujours, hormis à la fin de l'histoire, une liberté-en-devenir.

En deuxième lieu, pour Freud, la liberté est un état qui se définit en rapport avec l'instinct. Initialement, c'est-à-dire avant la constitution du *moi* (ontogénétique ou philogénétique), existe une liberté absolue qui se définirait comme l'absence totale de détermination de l'instinct. Mais, comme cette liberté est fondamentalement auto-destructrice²¹⁴, la liberté véritable ne peut être qu'une liberté-en-situation. Elle peut alors être définie comme la détermination minimale de l'instinct, fondée sur la situation concrète vécue et sur les possibilités de satisfaction que celle-ci permet.

Conséquemment, l'inclusion de la pensée de Freud dans la théorie critique par Marcuse, suppose que la liberté humaine est à tout moment réalisable. En positionnant la raison dans l'instinct, Marcuse donne à l'individu la possibilité d'une liberté immédiate, celle-ci étant réalisable dans la mesure où ce dernier peut se libérer des sources de culpabilité et de répression qui lui sont extérieures.

Cette double définition de la liberté entretient, quant au sujet de la révolution, une

²¹⁴voir p.18 et suiv.

confusion entre cause et conséquence. Puisque la société industrielle avancée se caractérise par une sur-répression ayant pour effet de rendre l'individu instinctuellement servile, le renversement du système nécessite l'émergence d'un sujet libre. Or, le passage de la condition d'objet, dans laquelle il est présentement maintenu, à celle de sujet libre, est précisément la fin de la révolution radicale²¹⁵.

Chacune de ces deux propositions est en accord avec la définition de la liberté à laquelle elle est reliée: l'émergence du sujet libre correspond à la liberté freudienne en tant que reconquête de l'autonomie psychique, tandis que le sujet libre compris comme fin de la révolution radicale correspond à la liberté-en-devenir tirée de Hegel.

Cependant, la juxtaposition des deux types de liberté signifie concrètement que Marcuse a besoin du recouvrement de la liberté instinctuelle afin de réaliser la liberté historique! D'où la question: l'individu peut-il être à la fois liberté-immédiatement-réalisable et liberté-en-devenir? A priori, les deux types de liberté ne sont pas nécessairement inconciliables. On pourrait en effet très bien envisager la liberté freudienne comme la liberté «négative» dont parle Marcuse alors que la liberté hégélienne serait, quant à elle, le résultat de l'implication matérialiste de la liberté psychique.²¹⁶

Le problème théorique qu'une telle dualité pose naît plutôt du fait que les deux types

²¹⁵C'est pourquoi les vertus associées aux nouveaux besoins sont pratiquement identiques aux réalisations qu'ils doivent permettre: les nouveaux besoins sont en opposition radicale avec le système en ce qu'ils revendiquent une qualité supérieure de vie, à savoir des nouvelles valeurs, une intersubjectivité libérée de l'instrumentalité et une relation renouvelée de l'homme avec la nature mais, «changer cette base et établir un nouveau rapport avec la vie et les valeurs est précisément l'aboutissement de la révolution». André Vachet, Herbert Marcuse: la révolution radicale et le nouveau socialisme, p.151

²¹⁶L'étude d'une telle hypothèse déborde malheureusement le cadre de la présente recherche.

de liberté ne sont jamais explicites chez Marcuse, révélant, plutôt qu'un manque de rigueur, les limites de sa pensée. Conscient de ce que le mariage de Freud avec la théorie critique d'héritage hégélo-marxiste suppose deux définitions différentes de la liberté, Marcuse a été incapable d'en assumer les conséquences au sein de sa propre pensée. Aussi, la dualité liberté-immédiatement-réalisable et liberté-en-devenir entraîne-t-elle une confusion entre cause et conséquence à propos du sujet de la révolution, confusion partiellement responsable de la difficulté de conceptualiser l'émergence d'un sujet libre.

2. Barry Katz note dans Herbert Marcuse & The Art Of Liberation, que coexistent côte à côte, dans L'homme unidimensionnel - et il serait possible d'étendre cette constatation à l'ensemble de l'oeuvre de Marcuse - deux hypothèses contradictoires: premièrement, que la société industrielle avancée est capable de bloquer le progrès qualitatif dans l'avenir prévisible et, deuxièmement, qu'existent des forces et des tendances qui peuvent briser cet endiguement et faire exploser la société²¹⁷.

Une telle dialectique, dont les deux termes seraient «persistance de l'endiguement des forces devant mener au progrès qualitatif» et «développement des conditions qui, à terme, feront s'écrouler le système sur-répressif», est essentiellement celle de la contradiction dialectique de l'objectif et du subjectif. Elle se manifeste, d'une part, par l'objectivité conditionnant la subjectivité et, d'autre part, par la subjectivité déterminant l'objectivité. Ainsi, il est historiquement possible d'affirmer à la fois que la conscience des individus est le

²¹⁷Barry Katz, Herbert Marcuse & The Art Of Liberation, p.165

résultat des conditions objectives dans lesquelles ils vivent, et que les conditions objectives sont elles-mêmes le résultat de l'action consciente des individus.

Ces deux propositions se retrouvent parallèles dans la pensée de Marcuse: d'une part, c'est le progrès de la civilisation qui fonde l'exigence de l'apparition d'une nouvelle sensibilité fondée sur les possibilités nouvelles que permet ce progrès et, d'autre part, ce sont les besoins présents dans cette nouvelle sensibilité qui doivent déterminer la réalisation concrète des possibilités offertes par la civilisation.

Dans la dynamique de la libération élaborée par Marcuse, la résolution dialectique de cette contradiction est bloquée. Si, au conditionnement de la subjectivité par l'objectivité correspond l'exigence de dépassement du donné et à la détermination de l'objectivité par la subjectivité correspond la nécessité de l'individu comme sujet de la liberté, le premier terme y est incapable de jouer son rôle. Cela parce que la sur-répression empêche la prise de conscience par l'individu de l'exigence de dépassement du donné naissant du développement des conditions objectives.

Ainsi, en accord avec la conceptualisation de la liberté sociale chez Marcuse²¹⁸, la collectivité est asservie parce que la possibilité du renouvellement de la réalité est éliminée par la sur-répression, qui empêche le développement de la conscience de soi nécessaire au changement social²¹⁹. Ce qui nous ramène au cercle vicieux initial dans lequel la libération suppose la liberté.

Il y a donc une contradiction théorique irrésolvable à l'intérieur même du premier

²¹⁸voir p.50 et suiv.

²¹⁹voir p.49-50

terme, à savoir que l'objectivité peut conditionner la subjectivité et qu'elle ne le peut pas: le système est capable d'empêcher l'évolution des besoins en fonction du progrès et la réalité objective perd sa capacité de faire se développer chez l'individu une nouvelle sensibilité liée au progrès.²²⁰

b) Quel est le «statut» de la libération?

Il existe chez Marcuse une certaine ambiguïté quant au «statut» de la libération, deux tendances générales se côtoyant constamment. Il y a tout d'abord celle, la plus explicite dans les écrits de Marcuse, où la libération est conçue comme un *processus*. Elle consiste alors en une évolution historique progressive qui, par définition, n'est jamais achevée.

La liberté ne s'«atteint» jamais absolument parce qu'elle se définit par rapport aux possibilités à un moment donné de l'évolution de la civilisation: elle est une donnée *historique*. C'est pourquoi sa dynamique suppose qu'elle n'est jamais définitivement conquise, qu'elle est praxis: la liberté n'est pas un objectif à atteindre, elle n'existe que dans la réalisation quotidienne d'une existence individuelle et sociale libre, chaque conquête en appelant une

²²⁰Il est aussi à noter qu'à chacun des deux termes de la dialectique identifiés en p.90 est associée une attitude de Marcuse (optimisme et pessimisme), dont l'influence dans les écrits pose problème. Même si la pensée dialectique suppose la contradiction, la juxtaposition de deux attitudes d'analyse peut-elle être comprise comme une contradiction dialectique? D'un côté, Marcuse semble presque résolu à la perpétuation d'une sur-répression qui ne permet pas l'émergence d'une rationalité qui soit en mesure de critiquer la domination et, de l'autre, il vit de l'espoir de voir les conditions objectives entraîner la naissance d'une telle rationalité. Non seulement il est possible de remettre en question la validité théorique d'une telle ambivalence, mais celle-ci contribue à la difficulté de la pensée de Marcuse en affectant la cohérence et la rigueur. En effet, comment concevoir le dépassement de la société sur-répressive comme une praxis dont le sujet est l'individualité libre si la constitution même de ce sujet repose, au moins partiellement, sur un optimisme tirant sa source du besoin de croire à une quelconque nécessité historique?

autre parce que figée, elle se transformerait en domination.

C'est parce que la liberté est une donnée historique qu'elle exige une répression. Le niveau et les modes de la satisfaction évoluant au cours de l'histoire, la répression est l'essence même d'une réalité qui commande toujours des sacrifices et des renoncements comme conditions minimales de l'exercice maximal de la liberté. Le maintien d'une répression minimale témoigne, selon Marcuse, de ce que la liberté n'est jamais totalement conquise, qu'elle est historique.

Puis il y a la tendance, beaucoup plus implicite chez Marcuse, à concevoir la libération comme un absolu. À la façon de l'*idée absolue* chez Hegel ou de la société communiste pour Marx, la liberté apparaît alors comme le but de la praxis en tant que processus téléologique: une sorte de terre promise, aboutissement ultime d'une longue marche en avant.

Dans cette optique, le nécessaire maintien d'une répression minimale correspondrait à la nécessité de l'administration de la liberté, de la reproduction du cadre général qui rend possible la liberté individuelle et sociale.

Ce double statut de la liberté prend diverses formes à travers les écrits de Marcuse. Par exemple, le concept de travail, dans une société libre, est quelque peu ambigu. Marcuse écrit en effet que...

(...) si le travail était accompagné d'une réactivation de l'érotisme pré-génital polymorphe, il tendrait à devenir satisfaction en soi (...) La transformation des conditions sociales créerait donc une base instinctuelle pour la transformation du travail en jeu.²²¹

²²¹Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, p.198

...mais aussi:

Tout le progrès technique, la conquête de la nature, la rationalisation de l'homme et de la société n'ont pas éliminé, ne peuvent pas éliminer la nécessité du travail aliéné, la nécessité de travailler mécaniquement, sans plaisir, d'une manière qui ne représente pas une réalisation de l'individu par lui-même (...) Quelque juste et rationnelle que puisse être l'organisation de la production matérielle, elle ne peut jamais être le domaine de la liberté et de la satisfaction; mais elle peut libérer du temps et de l'énergie pour le jeu libre des facultés humaines en dehors du domaine du travail aliéné (...) Le domaine croissant de la liberté deviendrait vraiment le domaine du jeu, du jeu libre des facultés individuelles.²²²

D'une part, la conception du travail tend vers l'utopie, la nécessité étant réduite à l'administration du «jeu libre des facultés humaines». De l'autre, il conserve son caractère aliénant et fait partie de la répression nécessaire dans un monde où la nécessité conserve une part de son emprise sur l'homme.

Autre exemple: au terme d'Éros et civilisation, Marcuse soulève le problème de la relation entre Éros et Thanatos, critique quant à la possibilité de fonder des relations érotiques durables entre les individus. Essentiellement, Marcuse y analyse le problème que constitue l'existence du *temps* pour l'établissement d'un ordre non-répressif. Le temps rappelle constamment à l'homme que sa satisfaction n'est que temporaire et qu'ultimement il y aura la mort. Tout plaisir, toute satisfaction sont relativisés par la donnée fondamentale et incontournable qu'est le temps, donnée que l'instinct de mort se charge de garder à la conscience des individus.

(...) même si une rationalité sensible peut rendre Éros librement soumis à l'ordre, un obstacle très profond semble défier toute perspective d'un développement non-répressif, et cet obstacle est le lien qui unit Éros à l'instinct de mort. Le fait brut de

²²²Ibid., p.148, 204

la mort nie une fois pour toutes la réalité d'une existence non-répressive. Car la mort est la négativité finale du temps, alors que «la jouissance exige l'éternité».²²³

Pour sortir de cette difficulté, Marcuse rapporte les propos de Freud qui croit que «l'instinct de mort opère sous la direction du principe de Nirvana²²⁴» et n'aurait conséquemment pas comme objectif absolu la mort comme telle, mais le retour à un état dénué de tensions et de besoins.²²⁵ Conséquemment, Marcuse croit qu'Éros pourrait se réaliser dans la réalité humaine puisqu'il tend lui-même vers un état dans lequel les tensions seraient éliminées et les besoins satisfaits. Le temps perdrait alors sa valeur destructrice puisque l'instinct de vie et l'instinct de mort tendraient vers la même fin.

(...) Éros, libéré de la sur-répression, serait renforcé et, ainsi renforcé, absorberait en quelque sorte l'objectif de l'instinct de mort. La valeur instinctuelle de la mort serait modifiée: si les instincts recherchaient et trouvaient leur accomplissement dans un ordre non-répressif, la contrainte de régression perdrait une grande partie de ses fondements biologiques.²²⁶

On voit comment Marcuse «absolutise» la société esthético-érotique, réalisation de la liberté: il est forcé, pour maintenir la validité de l'établissement d'un ordre fondé sur Éros, d'assoir sa théorie sur une véritable transformation de la nature instinctuelle de l'être humain. Pour être libre, l'homme doit vaincre le temps - donc la mort -, telle est l'impasse dans laquelle s'enferme Marcuse.

²²³*Ibid.*, p.211

²²⁴Le principe de Nirvana constitue la volonté, omni-présente tout au long de l'existence, de retourner à l'état foetal, état sans aucune tension et où les besoins sont immédiatement comblés.

²²⁵*Ibid.*, p.214

²²⁶*Ibid.*, p.214-215

L'absolutisation de la libération a des conséquences. Le projet de Marcuse a le grand mérite de fonder le dépassement de la rationalité instrumentale dans l'immanence, c'est-à-dire dans la capacité de l'instinct humain à générer une rationalité dont le but est la satisfaction. Il évite ainsi de faire appel à un quelconque absolu pour justifier les fondements de son projet philosophique puisqu'en positionnant la raison dans l'instinct de l'individu, il fait de lui le sujet de la liberté.

Cependant, en succombant - bien que partiellement - à la tentation d'absolutiser la libération, il met en péril l'intégrité de l'individu en tant que sujet libre: il tend à déplacer la raison de l'instinct vers un idéal transcendant, à retirer la raison de l'homme pour la mettre au-dessus de lui.

Or, la réconciliation entre l'individu et la société dépend de cette intégrité. Si la société esthético-érotique est absolutisée, l'intégration sociale de l'individu devient un facteur arbitraire, répondant, non à la satisfaction de l'individu dans le cadre social, mais à l'intransigeance d'un idéal dont la motivation se situerait alors au-dessus de l'individu. La réconciliation de l'individuel et du social n'est possible, pour Marcuse, que si l'individu comprend et par là détermine le caractère social de sa satisfaction. C'est pourquoi le déplacement de la raison de l'instinct vers un idéal absolu est incompatible avec sa théorie de la libération, un tel déplacement tendant plutôt vers une forme de totalitarisme.

B. Ces difficultés dans la pensée de Marcuse posent-elles un problème insoluble à la possibilité de réconcilier l'individu et la société? Dans le cadre de la pensée de Marcuse, outre l'impossibilité d'apporter des réponses définitives sans expérience empirique, la possibilité de la constitution d'un sujet libre n'est pas entièrement démontrée puisque Marcuse semble introduire une forme de détermination extérieure à l'individu ainsi qu'un certain déplacement du lieu de la raison.

Cependant, l'analyse de la pensée de Marcuse n'est pas une fin en soi et il serait possible, en relation avec les difficultés examinées ci-haut, d'explorer quelques avenues de solution.

a) Le thème de la rareté n'est étudié que de façon superficielle par Marcuse. En théorisant la sur-répression essentiellement comme un écart entre le donné et le possible, cela indépendamment du niveau atteint par la civilisation dans sa lutte contre la rareté, celle-ci demeure une donnée fixe puisque son évolution historique ne se fait que de façon quantitative.

Cependant, il serait possible d'affirmer que l'évolution matérielle de la civilisation puisse transformer la nature même de la rareté. En effet, l'état actuel de la civilisation ouvre des horizons nouveaux à la pensée. La croissance exceptionnelle de la productivité dans la société industrielle avancée permet de croire que l'insuffisance des produits nécessaires à la survie et à la satisfaction des besoins physiologiques est dépassée.

Arrivée à un tel stade de son développement, la civilisation a la capacité de voir se transformer la rareté quantitative, celle des produits assurant la survie ainsi que la satisfaction des besoins physiologiques, en une rareté *qualitative*. Par rareté qualitative est signifiée une rareté dont la nécessité est comprise en termes qualitatifs. C'est-à-dire qu'elle ne concerne pas

la *possibilité* de la vie, mais la *façon* dont la vie est vécue.

Cette capacité, cependant, ne s'est pas encore concrétisée, cela malgré des possibilités bien réelles. Marcuse a déjà analysé les causes d'un tel endiguement du progrès qualitatif dans la société industrielle avancée.

Seulement, il y a un détail important que Marcuse néglige: la croissance exceptionnelle de la productivité dans la société industrielle avancée ne produit pas uniquement la diminution sinon le dépassement de la rareté quantitative, elle produit aussi une augmentation du *temps libre*: l'augmentation de la productivité suppose en elle-même la diminution de la nécessité pour l'homme de travailler à la production, cela même sans la transformation de la rationalité instrumentale en une rationalité de la satisfaction.

Ce fait objectif de la nécessité décroissante de l'apport humain à la production ouvre une perspective nouvelle sur la libération, précisément sur le problème de la constitution d'un sujet de la liberté. Alors que l'essentiel de la vie active de l'individu consiste en l'activité de travail²²⁷, son environnement autre que celui du travail ne constitue en quelque sorte qu'un échappatoire. C'est une dimension essentiellement instrumentale puisque sa fonction est de permettre à l'individu d'échapper au labeur quotidien, ce pourquoi elle est aujourd'hui façonnée par les divertissements superficiels et répressifs.

Cependant, quand la vie active de l'individu ne sera plus remplie en majeure partie par le travail, son environnement prendra une signification nouvelle: la *quantité* accrue de temps que l'individu y passera fera en sorte que son environnement façonnera de façon beaucoup

²²⁷Est considéré ici le travail comme labeur.

plus importante sa *qualité* de vie. Cela précisément parce que la vie de l'individu se définira de plus en plus en fonction du temps passé au sein de son environnement et de moins en moins en fonction du temps passé sur les lieux de travail.

Or, si la perception qu'ont les individus de leur travail et du lieu où il se déroule est chargé de fatalisme - il faut bien travailler et le travail n'a pas à être plaisant - l'environnement de vie maintient par contre chez l'individu un souci d'esthétisme. Si la société sur-répressive est capable de lui faire accepter la pseudo-nécessité du travail aliéné et l'austérité des lieux où il se déroule, elle n'est pas capable de retirer à l'individu le besoin de se sentir bien à l'extérieur du temps de travail. C'est pourquoi, par exemple, le goût de posséder chez soi verdure et espaces fleuris n'est jamais disparu.

L'espoir qui naît avec l'accroissement du non-travail, est de voir l'ensemble de l'environnement être chargé du souci de bien-être qui est actuellement limité à la sphère privée. Alors, naturellement, l'individu pourra développer une nouvelle sensibilité, développer naturellement des besoins qui exigeront la redéfinition qualitative de son environnement et, par là, de son existence entière.

Synthétisée, la perspective est la suivante: *malgré la capacité actuelle de la société industrielle avancée de bloquer le progrès qualitatif, sa réussite quant à la productivité implique en elle-même la transformation de la nature de la rareté: l'accroissement du temps libre ouvre sur la rareté qualitative, qui implique à son tour la redéfinition complète des besoins relatifs à l'environnement et donc à l'existence entière des individus.*

Si elle s'avérait fondée historiquement, cette perspective résoudrait la difficulté chez Marcuse de penser la constitution d'un sujet libre. La nouvelle sensibilité demeurerait

impliquée dans le développement objectif de la civilisation, mais sans que la raison soit retirée de l'instinct. Le sujet libre se créerait petit à petit, au fil de l'accroissement du temps libre et donc de l'impact croissant de son environnement sur sa qualité de vie.

Si, pour Marcuse, le temps s'avère être le plus grand obstacle à la libération absolue, il pourrait aussi constituer la donnée essentielle d'une libération concrète. L'accroissement du temps libre est une donnée négatrice *en-soi* de la domination. Si celle-ci est essentiellement l'organisation de l'activité des individus en fonction d'une fin qui leur est extérieure, son efficacité est donc directement liée au contrôle du temps. Si celui-ci lui échappe, seront alors semés les germes de sa destruction. La société industrielle avancée a la capacité de bloquer le progrès qualitatif dont elle est capable, mais elle ne peut enrayer sa dynamique même qui suppose l'accroissement du temps libre.

Pour conclure, on pourrait affirmer que la réalisation de l'existence pacifiée suppose obligatoirement la transformation de la nature de la rareté. Dans la mesure où celle-ci est, selon Freud, «principe de la civilisation», elle impose une dynamique de report de la jouissance qui est intégrée par l'individu en tant que mécanisme psychique d'auto-répression. Ainsi, sans le passage de la rareté quantitative à la rareté qualitative, l'individu vit un blocage psychique qui va à l'encontre d'une réalité fondée sur la satisfaction. Le passage à la rareté qualitative permettrait donc l'adaptation de l'inconscient à une nouvelle réalité, ce qui pourrait alors permettre la constitution d'un principe de réalité fondé sur la satisfaction.

b) La thématique de l'absolu mériterait une plus ample analyse. Bien que dans le cadre de la stricte pensée de Marcuse l'absolutisation de la libération pose un problème en ce qui a trait à l'intégration sociale de l'individu, cela ne signifie pas que toute inclusion d'une idée d'absolu soit néfaste dans le cadre de la problématique de la réconciliation de l'individu et de la société. On ne peut rejeter du revers de la main ce qui a été un élément incontournable de la philosophie de Platon à nos jours.

L'absolu a-t-il une place dans la théorie de Marcuse? Le cas échéant, contribuerait-il à réconcilier l'individu et la société? Telles sont les questions qui doivent être posées.

Essentiellement, l'absolu peut être compris comme ce qui possède une existence en-soi, indépendamment de toute relation extérieure. Par extension il fait référence à une représentation de la vérité, indépendante des faits et dont la signification est universelle. En ce sens, il offre, non seulement une possibilité de compréhension pour parer à l'insécurité humaine, mais aussi une représentation de ce qui doit être, avec ses commandements et ses préceptes devant guider les actions humaines.

Cependant, l'assurance que procure l'absolu a aussi un effet pervers: il tend à subordonner la liberté de l'homme à la transcendance. C'est pourquoi un penseur comme Nietzsche affirmait que l'absolu, en l'occurrence la religion, avait justement comme rôle de parer à la faiblesse des hommes, incapables dans leur majorité de déterminer pour eux-mêmes leur propre conduite.

S'opposant à une quelconque dictature de la raison, divine ou transcendantale, plusieurs penseurs ont tenté de libérer l'humanité de tout absolu. Parmi ceux-là, quelques uns ont tenté de *fonder la transcendance dans l'immanence*, c'est-à-dire de préserver la liberté

humaine en constituant un principe directeur des actions humaines à l'intérieur même de l'expérience humaine.²²⁸

Parmi ces derniers, Hannah Arendt. Penseuse allemande du XX^e siècle, Hannah Arendt a développé un concept de *fondation* dont le but est précisément de parer à la fragilité des affaires humaines en procurant au corps politique un principe directeur fondé à même l'expérience humaine. Il serait possible, après un bref examen du concept de fondation chez Arendt, d'évaluer son apport possible à la problématique de la réconciliation de l'individu et de la société.

La fondation, telle que pensée par Hannah Arendt, est *commencement* et *principe*. Elle est commencement parce qu'elle est une initiative libre à la face du monde et principe parce qu'elle est une action qui ne prescrit rien, mais qui comporte paradoxalement l'obligation d'être répétée, «augmentée». L'action libre en appelant une autre qui, elle-même en appelle une suivante, l'augmentation consiste en réalité en cette «pratique de l'action», pratique dans laquelle réside l'autorité.

(...) l'acte de fonder secrète pour ainsi dire nécessairement sa propre stabilité, sa propre permanence (...) l'autorité dans ces conditions n'est plus ou moins qu'une sorte d'«augmentation» nécessaire, par la vertu de quoi toutes les innovations et modifications restent liées à la fondation que, d'autre part, elles étendent et augmentent.²²⁹

La fondation se veut donc à la fois répétition (obligation que porte l'action initiale

²²⁸On pourrait même soutenir que l'entreprise de Marcuse fait partie de ce courant puisque Marcuse a tenté de fonder la raison dans la dynamique instinctuelle de l'individu, dynamique qui doit se constituer comme principe directeur.

²²⁹Hannah Arendt, *Essais sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p.299

d'être répétée) et recommencement (chacune des actions est en elle-même un nouveau commencement), «l'autorité [impliquant] une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté (...)»²³⁰. Cette liberté se présente alors comme essence d'un acte qui, justement du fait qu'il est libre, en appelle un autre.

Essentiellement, la fondation consiste en une action unique et irrépérable consacrant un corps politique, action qui s'avère être un commencement portant en lui-même son principe, qui est d'être augmenté par le biais d'autres actions en appelant elles-mêmes des subséquentes.

La fondation arendtienne offre l'avantage philosophique de préserver la liberté tout en conservant un élément de tradition, d'autorité, qui assure la cohésion du corps politique et assume la tâche de principe directeur de la civilisation. Elle présente donc la possibilité d'introduire une forme d'absolu qui ne soit pas au-dessus des hommes, mais qui constitue au contraire leur liberté.²³¹

La perspective de la transformation de la nécessité dans la société industrielle avancée offre la possibilité aux hommes de librement fonder la civilisation sur un principe nouveau: la satisfaction des besoins individuels. Un tel événement, puisqu'il serait le résultat de la transformation de la nécessité et donc pas le fruit d'une planification faisant appel à une quelconque raison historique, pourrait marquer la brèche dont parle Arendt. Cette brèche

²³⁰Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p.140.

²³¹Arendt ayant fait l'objet d'une multitude d'interprétations, ceci ne constitue qu'une possibilité. L'interprétation retenue ne met pas l'accent sur le caractère conservateur d'Arendt, comme certains commentateurs l'ont affirmé, mais plutôt sur la dualité conservatisme-progressisme qu'offre la notion de fondation.

serait à même de devenir commencement et principe d'une qualité radicalement nouvelle de l'existence, fondée sur les réalisations de la civilisation, à savoir sa conquête de la liberté par le biais de sa lutte contre la rareté.

Bien que l'association de la pensée d'Arendt avec celle de Marcuse paraisse a priori farfelue, la notion arendtienne de fondation amène à tout le moins un élément de réflexion intéressant. Cela parce qu'elle propose un support appréciable à la réconciliation entre l'individu et la société: à la reconnaissance par l'individu du caractère inévitablement social de sa satisfaction, elle pourrait ajouter une forme de «morale de la satisfaction» qui contribuerait, grâce à l'autorité qui serait la sienne, à maintenir la cohésion du corps politique permettant l'établissement d'un ordre de la satisfaction.

4. Conclusion

Herbert Marcuse analyse la société industrielle avancée de façon très critique. Fort d'un idéalisme «assumant le matérialisme» et d'une conception dialectique de l'histoire, il décèle, dans cette société, une double unidimensionalité: autant la société, flouée quant à ses possibilités historiques de progrès qualitatif, que l'individu, dont la psyché est l'objet d'une répression extrêmement étendue, sont amputés de façon dramatique de leur valeur respective. Cette situation, selon Marcuse, est le résultat de l'action d'un système qui tente de survivre aux conditions qui l'ont fait naître, ce qui en fait un système de domination.

L'irrationalité de l'organisation de la société industrielle avancée exige un changement radical. Ce changement doit renverser l'ordre de la domination pour lui substituer un ordre fondé sur la capacité réelle de la civilisation à satisfaire les besoins des individus. Se présentant comme une synthèse d'un double mouvement de libération, l'un en tant que praxis sociale, l'autre en tant que recouvrement psychique de liberté, la théorie de la libération développée par Marcuse propose une tentative de réconciliation de l'individu et de la société reposant sur la possibilité pour l'individu d'en constituer le sujet libre.

Tentative réussie? Oui et non. L'imbrication théorique des deux axes de la libération offre une cohérence satisfaisante au sein de la dynamique de la libération. Cependant, certaines difficultés théoriques demeurent: la tentation d'un déterminisme historique, une double définition de la liberté, la dialectique objectivité-subjectivité et une tendance à absolutiser la libération.

Les trois premières affectent tout particulièrement la possibilité de la constitution de l'individu comme sujet libre de la liberté. Toutefois, elles ne mettent pas en péril tout l'édifice construit par Marcuse puisqu'il a été démontré que le problème du nouveau sujet pourrait être résolu sans faire appel à un déterminisme historique.

La quatrième difficulté ne peut être définitivement résolue tant l'absolu semble être une donnée incontournable de l'histoire humaine. Cependant, en le faisant reposer sur les réalisations humaines, il est possible que son existence ne se traduise pas par une perte de liberté de la part des individus. L'introduction du concept de *fondation*, tel que développé par Hannah Arendt mais adapté à la perspective de la transformation de la nécessité, pourrait s'avérer une voie fructueuse.

Au-delà des difficultés théoriques, deux éléments importants ressortent ultimement de la tentative de Marcuse de réconcilier l'individu et la société dans une théorie de la libération:

Premièrement: le conflit entre le pessimisme que provoque une humanité psychiquement asservie dont les possibilités de réveil paraissent plus qu'incertaines, et l'optimisme face à un avenir contenant la possibilité de réalisation des promesses historiques de liberté et de bonheur.

Marcuse incarne bien son époque: pessimisme et optimisme se côtoient alors que le donné et le possible s'affrontent plus que jamais. Marcuse aurait d'ailleurs déjà répondu à une question d'interview faisant référence à cette double dimension de sa pensée: "Alright, so I'm

a cheerful pessimist!"²³²

La pensée de Marcuse demeurera comme perspective unique, comme espoir dans le désespoir, bivalence parfaitement exprimée par Walter Benjamin, dont Marcuse emprunte les mots: «C'est seulement à cause de ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné.»

Deuxièmement: l'espoir de la réconciliation du bonheur et du progrès dans le cadre de la société industrielle avancée. Cette problématique, qui demeure le défi fondamental de notre civilisation, si Marcuse n'y a pas apporté de réponse définitive, il a tout au moins contribué à faire naître l'espoir de sa résolution.

Ainsi, l'espoir qu'il nous offre, c'est celui d'un projet. D'un projet qui se veut un projet de liberté, à la fois pour l'individu et pour la société: point ici d'anarchisme libertaire ni de dictature de l'intérêt commun; la liberté de chacun et la liberté de tous sont une seule et même liberté. Paradoxalement, même si ce projet ne devait demeurer qu'à titre d'utopie, Marcuse aura au moins eu le mérite d'avoir tracé une voie d'optimisme pour l'avenir.

²³²Barry Katz, *Marcuse & The Art Of Liberation*, p.165

Bibliographie

Marcuse

- Marcuse, Herbert, Raison et révolution, Paris, Editions de Minuit, 1968.
- Marcuse, Herbert, Eros et civilisation, Paris, Editions de Minuit, 1963.
- Marcuse, Herbert, The Problem Of Social Change In Technological Society, dans R. Aron et B.F. Hoselitz Le développement social, Paris, Mouton, 1965.
- Marcuse, Herbert, L'homme unidimensionnel, Paris, Editions de Minuit, 1968.
- Marcuse, Herbert, La fin de l'utopie, Paris, Seuil, 1969.
- Marcuse, Herbert, Vers la libération, Paris, Denoël-Gonthier, 1969
- Marcuse, Herbert, Critique de la tolérance pure, Paris, Edition John Didier, 1969.
- Marcuse, Herbert, Culture et société, Paris, Les Editions de Minuit, 1970.
- Marcuse, Herbert, Pour une théorie critique de la société, Paris, Denoël-Gonthier, 1971.
- Marcuse, Herbert, Contre-révolution et révolte, Paris, Seuil, 1973.
- Marcuse, Herbert, La dimension esthétique, Paris, Seuil, 1979.

Autres

- Critical Interruptions: New Left Perspectives on Herbert Marcuse, Paul Braines (Éd.), New York, Herder & Herder, 1970
- Arendt, Hannah, Essais sur la révolution, Paris, Gallimard, 1967.
- Arendt, Hannah, La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972.
- Freud, Sigmund, Totem et tabou, Paris, Payot, 1965.
- Freud, Sigmund, Moïse et le monothéisme, Paris, Gallimard, 1948.
- Freud, Sigmund, Malaise dans la civilisation, Paris, P.U.F., 1971.
- Hegel, G.W.F., La phénoménologie de l'Esprit, Paris, Gallimard, 1993.
- Held, David, Introduction to Critical Theory, London, Hutchinson Publishing Group, 1980.
- Horowitz, Gad, Repression, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1977.
- Katz, Barry, Herbert Marcuse & The Art Of Liberation, Norfolk, Thetford Press, 1982.
- Robinson, Paul A., The Freudian Left, New York, Harper & Row Publishers, 1969.
- Vachet, André, Marcuse: La révolution radicale et le nouveau socialisme, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1986.