

CANADIAN THESES ON MICROFICHE

I.S.B.N.

THESES CANADIENNES SUR MICROFICHE



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Ottawa, Canada
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

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

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

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

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

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

AVIS

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

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

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

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

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

Herbert Marcuse et l'amour de la sagesse
par Gérard Codet

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

Ottawa, Canada, 1981

TABLE DES MATIERES

	page
Introduction.....	2
I <u>Le monde tel qu'il est.....</u>	7
a) <u>La conception de Marcuse.....</u>	7
1) Le monde est bidimensionnel.....	9
2) Le monde est dans sa forme véritable Raison et Liberté.....	16
3) La philosophie doit donc être politique.....	22
4) La philosophie doit prendre la première place.....	24
b) <u>La conception de Platon.....</u>	34
1) Le monde est bidimensionnel.....	34
2) Le monde est dans sa forme vraie Raison et Liberté.....	38
3) La philosophie doit donc être politique.....	44
4) La philosophie doit prendre la première place.....	46
II <u>L'existence telle qu'elle pourrait être.....</u>	53
1) L'existence pourrait être plaisir.....	53
2) L'existence pourrait être sublimation D'Eros.....	65
3) L'existence pourrait être connaissance...	69
4) L'existence pourrait être jeu.....	75
III <u>La société telle qu'elle devrait être.....</u>	80
a) <u>La position de Marcuse.....</u>	80
1) Les sociétés actuelles sont irra- tionnelles.....	82
2) Une sensibilité nouvelle doit amener un ordre social qualitativement différent.	90

	page.
3) Cette sensibilité nouvelle est une question d'éducation.....	94
4) L'utopie de la société libre doit guider la praxis.....	96
b) <u>La position de Platon</u>	97
1) Les cités du moment sont irrationnelles	97
2) Le philosophe doit être le politique...	102
3) Par l'éducation il faut le substituer au sophiste.....	105
4) L'utopie de la Cité idéale doit guider l'action du philosophe.....	106
Conclusion.....	118

Les différents livres, études ou travaux de synthèse consacrés à Herbert Marcuse ne nous semblent pas, pour la plupart, rendre justice à la philosophie et à la pensée de cet auteur.

L'influence de cette pensée dans les domaines les plus variés a certes été signalée¹. Trop d'ouvrages n'ont pourtant comme objectif que de la rejeter en bloc, de nier son originalité ou de faire un éloge peu compromettant de cette tentative de conciliation de Marx et Freud, de cette puissance de contestation².

Ne lisons-nous pas, par exemple, dans le livre de Pierre Masset³ que "la réponse qu'il (Marcuse) apporte aux problèmes de notre temps est non seulement insuffisante ou vide mais fausse et dangereuse"?

¹ Ainsi, dans un article paru lors de la disparition de H. Marcuse, Michel Bosquet écrit: "Nous sommes tous enfants de Marcuse, que ce soit par l'intermédiaire d'Henri Lefebvre ou de Jean Baudrillard, de Jacques Attali ou d'Alain Touraine, de Jean François Bizot ou de Brice Lalonde, d'Edmond Maire ou de Roger Garaudy, c'est de Marcuse que nous sont venus les thèmes dominants qui font la sensibilité de cette époque et la capacité de les unifier par la pensée. Très peu d'auteurs ont eu un impact aussi profond sur leur temps, tout en étant si peu lus et presque jamais cités". Michel Bosquet, Herbert Marcuse, professeur de liberté, dans le Nouvel Observateur, no 769, août 1979, p. 16.

² Ainsi, avec à notre sens significatif, Eric Volant au terme d'une étude particulièrement enthousiaste sur la définition marcusienne de l'homoludens, écrit qu'il ne voit pas "en quoi consiste la différence qualitative" que prône Marcuse (et Moltmann) cf. Eric Volant, Le jeu des affranchis, confrontation Marcuse-Moltmann, Fides, Montréal, 1976, p. 340.

³ P. Masset. La pensée de Herbert Marcuse. E. Privat éditeur, Toulouse, France, 1969, p. 188.

D'une façon tout aussi catégorique, le professeur Alasdair MacIntyre considère pour sa part que "Marcuse a produit une théorie qui, comme tant parmi celles qui l'ont précédée, invoque les grands noms de liberté et raison en trahissant leur substance sur tous les points importants"⁴.

Multiples sont les commentaires de ce genre. S'ils indiquent que la pensée de ce philosophe est souvent traitée de manière purement passionnelle, ils reflètent peut-être aussi le caractère apparemment contradictoire des influences auxquelles elle est soumise. Heidegger, Hegel, Marx, Freud, Nietzsche, pour ne citer que les plus importants, sont tour à tour considérés avec autant de sérieux par Marcuse, et ces penseurs n'ont certes pas l'heur de plaire à tous.

Marcuse interprète-t-il d'ailleurs bien ces grands maîtres de la pensée contemporaine? C'est aussi ce que contestent nombre de spécialistes⁵.

Notre dessein dans ce travail ne

⁴ A. MacIntyre. Marcuse. "Les Maîtres Modernes", Editions Seghers, Paris, 1970, p. 148. Citons encore M. Ambacher qui suggère que, par son idéologie sur la société unidimensionnelle, "Marcuse n'a fait sans doute que projeter son propre 'enfermement' d'immigrant sur le monde qui l'entourait". M. Ambacher, Marcuse et la Civilisation américaine, Editions Aubier-Montaigne, Paris, 1969, p. 128. Les ouvrages de J.M. Palmier (Herbert Marcuse et la Nouvelle Gauche, Editions Pierre Belfond, Paris, 1973) et de A. Nicolas (Herbert Marcuse, ou la quête d'un univers trans-prométhéen, Editions Seghers, Paris, 1970) font toutefois preuve de plus de sympathie pour leur sujet.

⁵ Cf. en particulier le numéro spécial de La Nef consacré à H. Marcuse: Marcuse cet inconnu, n° 36, 1969.

sera cependant pas de répondre directement à toutes ces critiques, ni non plus de faire l'exégèse des interprétations marcusiennes.

Celui qui s'est mérité le titre de "philosophe de la contestation" n'a d'ailleurs jamais tenté de développer une philosophie systématique. Travaillant dans une ligne marxiste dès ses premiers écrits son intention fondamentale a toujours été avant tout de dénoncer la société actuelle⁶, les rapports humains qui la caractérisent, et ceci afin de hâter l'avènement d'un monde qualitativement différent.

C'est cette intention fondamentale que nous voulons interroger et caractériser et ceci d'autant plus qu'elle nous semble avoir un grand nombre de points communs avec celle d'un philosophe dont l'importance n'a plus à être démontrée. Le plus grand disciple de Socrate, Platon, ne fut-il pas en effet, lui aussi, préoccupé par les problèmes de la société?

Ne lit-on pas dans maints ouvrages que ce sont sans doute ces problèmes qui l'amènèrent à s'occuper de philosophie?

⁶ C'est ce que soutient, par exemple, Robert Castel, qui voit dans le projet marcusien "une mise en question radicale de la société contemporaine qui s'affirme avec un entêtement obstiné, dont témoigne la reprise du même leit-motiv tout au long de l'oeuvre" (cf préface de mars 1968 à Raison et Révolution, Les Editions de Minuit, Paris, 1968, p. 9).

S'il est vrai, d'autre part, ainsi que l'écrit L. Robin, que les plus essentiels des problèmes auxquels s'applique la pensée philosophique ont été "pour la première fois clairement dégagés et posés" par Platon⁷, un rapprochement des préoccupations marcusienne et platonicienne pourrait apporter une certaine "légitimation" aux premières, qui, comme nous le soulignons, nous semblent injustement appréciés.

Notre objectif dans ce travail est donc double: nous nous proposons, d'une part, de présenter et caractériser les thèmes et les problèmes principaux soulevés par Marcuse tout au long de son oeuvre, ainsi que les solutions adoptées face à ces préoccupations, et d'autre part, de faire ressortir la parenté de ces thèmes et de ces solutions avec ceux et celles qui furent soulevés et adoptés il y a quelques vingt-trois siècles par le fondateur de l'Académie.

Afin de réaliser cette tâche, nous avons divisé notre travail en trois parties.

Un premier chapitre traite de la "philosophie générale" des deux philosophes, de leur vision du monde. Nous nous efforçons dans un premier temps de dégager les lignes de force de la pensée marcusienne, puis nous esquissons un parallèle entre ces lignes de force et les positions correspondantes de Platon. Cette partie établit que pour Marcuse comme pour Platon, le monde est

⁷ L. Robin, Platon, Presses Universitaires de France, Coll. "Les Grands Penseurs", Paris, 1968, p. 245.

bidimensionnel, "dialectique", tout à la fois être et non-être, vérité et fausseté, raison et déraison. Nous nous demandons aussi dans quelle mesure, et en quel sens, il doit, de ce fait, pour l'un comme pour l'autre, être transcendé ou transformé.

Les chapitres suivants abordent les problèmes concrets auxquels n'ont pas manqué de se trouver confrontés les deux penseurs. Qu'en est-il du monde qualitativement différent que chacun d'eux veut faire advenir et en particulier des moyens qui sont préconisés pour qu'il soit plus qu'une simple virtualité? Le deuxième chapitre présente les caractéristiques de l'existence nouvelle qui pourrait être et le troisième soulève les questions proprement politiques.

Notre travail se veut donc descriptif et comparatif. Il s'efforce dans chacune de ses parties de faire ressortir les points essentiels de la pensée marcusienne⁸ puis d'effectuer des rapprochements entre la pensée ainsi caractérisée et celle (ou celles) qui semble se dégager des dialogues platoniciens.

Nous sommes en effet conscients qu'en ce qui concerne cette dernière, pour elle plus peut-être que pour

⁸ Nous considérons à cette fin, avec une attention égale, l'ensemble des écrits du philosophe.

toute autre⁹, aucune compréhension ni aucune interprétation n'épuise leur source. Les interprétations multiples auxquelles elle a donné lieu tout au long de l'histoire, et auxquelles elles continuent de donner lieu, ne sont-elles pas significatives? Loin de se vouloir exhaustives nos recherches ne visent donc qu'à faire apparaître des points communs entre deux oeuvres, qu'à notre connaissance, nulle étude n'a encore rapprochées¹⁰.

Nous ne nous privons pas, en tout cas, de faire appel aux différentes explications proposées par maints admirateurs du philosophe grec chaque fois qu'elles semblent apporter quelque lumière.

Une conclusion générale s'efforcera de dégager les acquis d'un tel travail et fera état des conséquences qui peuvent en être tirées.

⁹ On sait que le genre littéraire utilisé par Platon met en scène des figures philosophiques, parmi lesquelles celle de Socrate n'est sans doute que la plus importante. L'étude de Y. Lafrance, Autour de Platon: continentaux et analystes (Dionysius, Vol. III, Dec. 1979, pp. 17-37) donne un aperçu révélateur des difficultés qu'éprouvent les exégètes depuis près d'un siècle à s'entendre sur le contenu des dialogues.

¹⁰ Robert Castel, dans sa préface à Raison et Révolution, relève toutefois un point commun entre les pensées politiques de Platon et Marcuse (Cf. ci-dessous, chapitre III).

CHAPITRE PREMIER

LE MONDE TEL QU'IL EST

A) La conception de Marcuse

Nous ne disposons, à ce jour, que de quelques éléments concernant la vie et la personnalité d'Herbert Marcuse (1898-1979)¹¹. Les différents écrits que nous a laissés ce philosophe germano-américain ne laissent cependant planer aucun doute sur sa pensée fondamentale: Le monde n'est pas tel qu'il devrait être. Agé de vingt ans, il milite déjà, dans les années qui suivent la Grande Guerre, dans les rangs du Parti social-démocrate allemand. Et comme l'indique J.M. Palmier¹², le début de sa réflexion philosophique est inséparable de l'échec de la Révolution allemande, de l'immense déception qu'il éveilla parmi la jeunesse socialiste.

La révolution communiste annoncée par Marx ne se réalisant pas, des études théoriques semblent indispensables à celui qui fut vite considéré, avec G. Lukacs et K. Korsch, comme un des grands représentants du "marxisme allemand"¹³.

Les problèmes qu'il soulève à cette époque font état de préoccupations que nous retrouvons au centre des oeuvres ultérieures. Marcuse subit certes des influences

¹¹ Voir à ce sujet J.M. Palmier, H. Marcuse et la Nouvelle Gauche, op. cit., ainsi que le bref Portrait d'Herbert Marcuse, par ce même auteur, in H. Marcuse, Actuels, Editions Galilée, Paris, 1976, p. 95.

¹² J.M. Palmier, Sur Marcuse, collection 10-18, Union générale d'Editions, Paris, 1968, pp. 12-13.

¹³ Ibid, p. 16.

très diverses au cours des années. Si ses premiers articles le révèlent très proche de la phénoménologie heideggérienne, l'accent est mis plus tard sur d'autres approches¹⁴. Nous aurons cependant l'occasion de vérifier, tout au long de ce travail, à quel point sa fidélité au marxisme ne fut jamais démentie¹⁵, à quel point les différentes recherches qui furent siennes ne visèrent qu'à hâter l'avènement du monde nouveau annoncé par Marx.

Ce chapitre se propose dans sa première partie d'explicitier les thèmes fondamentaux de sa pensée théorique à partir principalement des oeuvres maîtresses que sont Raison et Révolution¹⁶ et L'Homme Unidimensionnel¹⁷.

¹⁴ Il tente dans une première période (1926-1933) de concilier marxisme et phénoménologie. Devenu membre de l'Ecole de Francfort, il se détache de la problématique heideggérienne et devient un des trois grands théoriciens de cet Institut de recherches sociales. Ce n'est qu'en 1955 que paraîtra Eros et Civilisation, contribution à Freud, dans son édition originale. Sur l'itinéraire intellectuel de H. Marcuse, cf. M. Jay, L'imagination dialectique: Histoire de l'Ecole de Francfort et de l'Institut de recherches sociales (1923-1950), Paris, Payot, 1977, pp. 92-101, 132-138, 148-150, 309, 310.

¹⁵ C'est ce que Marcuse soutient dans La Fin de l'Utopie (Editions de Seuil, Paris, 1968, p. 126) "Comme vous le savez je persiste à croire que j'ai toujours travaillé dans une ligne marxiste".

¹⁶ Raison et Révolution, Les Editions de Minuit, Paris, 1968.

¹⁷ L'Homme Unidimensionnel, Les Editions de Minuit, coll. "Arguments", Paris, 1968; les thèmes développés dans Eros et Civilisation (Les Editions de Minuit, Paris, 1963) sont étudiés dans notre deuxième chapitre.

Nous allons voir, plus précisément, que c'est surtout à une interprétation hégélienne de l'histoire de la philosophie que notre auteur doit de concevoir le monde comme bidimensionnel et comme étant, dans la forme vraie, "Raison et Liberté".

Ces points établis nous préciserons le rôle et la place que Marcuse attribue à la philosophie dans le monde actuel¹⁸.

1) Le monde est bidimensionnel

"Interpréter 'ce qui est' dans les termes de 'ce qui n'est pas', confronter les faits donnés avec ce qu'ils excluent; tel a toujours été le souci de la philosophie lorsqu'elle a été autre chose qu'un prétexte à justification idéologique ou qu'un simple exercice intellectuel"¹⁹.

Depuis ses origines, nous dit Marcuse, la philosophie a toujours établi une distinction entre "ce qui est", le réel immédiat, le monde des données empiriques et "ce qui n'est pas", ce qui ~~pourrait~~ être, ce qui est plus vrai, plus authentique.

La formation du concept de raison, cette "catégorie fondamentale de la pensée philosophique"²⁰, est à cet égard significative.

¹⁸ Dans chacun de nos développements nous nous efforçons de rester aussi près que possible du texte, afin de faire parler Marcuse. Nous nous référons d'autre part aussi souvent que possible à des oeuvres appartenant à des époques différentes, ceci afin de faire ressortir l'unité de sa pensée.

¹⁹ Note sur la dialectique, préface de 1960 à Raison et Révolution, Op. Cit., p. 44.

²⁰ La philosophie et la théorie critique (1937), in Culture et Société, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970, p. 150.

Lorsqu'il apparaît en Grèce²¹, ce concept divise le réel. Il distingue d'une part ce que le réel est véritablement, l'essence de l'être, d'autre part ce qui paraît être (réel)²², le monde de l'expérience immédiate. Il témoigne donc d'une réalité divisée.

Plus généralement toute proposition qui définit la réalité ne donne-t-elle pas pour vrai quelque chose qui n'est pas (immédiatement) vrai? Ce faisant, dit Marcuse, elle contredit ce qui est, conteste sa vérité et exprime un manque (ce qui devrait être)²³.

"La forme catégorique "s est p" énonce que (s) n'est pas (s); (s) est défini comme autre que lui-même. Pour que la proposition se vérifie, il faut qu'un processus s'accomplisse dans le fait au même titre que dans la pensée: (s) doit devenir ce qu'il est. L'énoncé catégorique devient ainsi un impératif catégorique"²⁴.

Et ceci est d'autant plus sensible dans la philosophie grecque classique car en vertu de cette équation entre la vérité et l'être (et le réel) la vérité est alors une valeur, l'être étant préférable au non-être.

"L'épistémologie est éthique par elle-même et l'éthique est épistémologie"²⁵.

²¹ "Anaxagore avait été le premier à dire que la raison régit le monde", Raison et Révolution, p. 55 (Marcuse cite ici Hegel).

²² L'Homme Unidimensionnel, p. 149.

²³ Ibid, p. 156.

²⁴ Ibid, p. 157.

²⁵ Ibid, p. 149.

Marcuse parle donc du caractère négatif et même "subversif" de la raison philosophique et il discerne ce caractère tout au long de son histoire.

Ainsi le discours socratique, nous dit-il, est un discours politique et les juges qui ont condamné Socrate ne s'y sont pas trompés, car "tenter de trouver la bonne définition du 'concept' de vertu, de justice, de piété, de connaissance, devient une entreprise subversive à partir du moment où le concept exige une nouvelle polis"²⁶.

Ainsi la vérité que la philosophie platonicienne envisage est, en termes de réalité donnée, idée "pure", essence "pure" - virtualité²⁷ et cette virtualité doit subvertir l'ordre établi pour se réaliser.

C'est en tout cas ce que suggèrent les conceptions extrêmes de Platon: La mort constitue pour lui le commencement de la vie du philosophe - qui est brutalement libéré de la caverne²⁸. Remarquons que la connaissance érotique se joint à la connaissance logique dans cette subversion de la réalité établie et contingente:

"Dans les exigences de la pensée, dans la folie de l'amour, il y a le refus destructeur des formes de vie établies"²⁹.

²⁶ Ibid, p. 158.

²⁷ Ibid, p. 156.

²⁸ Ibid

²⁹ Ibid, p. 151.

Toute la philosophie idéaliste qui limite la raison à un rôle théorique et pratique "pur" - témoigne des "insuffisances de la réalité"³⁰. C'est parce que le philosophe idéaliste est conscient de ces insuffisances qu'il s'efforce de transcender le monde existant par la pensée³¹. Ses concepts deviennent ainsi "purs", abstraits et ses spéculations détachées de tout contenu concret:

C'est précisément en fonction de son contenu critique, que la pensée philosophique s'oriente vers les formes pures et l'idéalisme. - Un contenu critique qui vise le monde empirique dans son ensemble et non simplement certaines formes de pensée et de comportement à l'intérieur de ce monde"³².

Dans l'idéalisme l'individu proteste contre le monde en se rendant lui-même et en rendant le monde libre et raisonnable en pensée³³.

La philosophie de Hegel est cependant celle qui a su particulièrement bien exprimer le caractère négatif

³⁰ La philosophie et la théorie critique, Op. cit,
p. 155.

³¹ C'est cet effort de transcendance exclusivement intellectuelle qui, selon Marcuse, caractérise l'attitude idéaliste (attitude selon lui prédominante dans la philosophie occidentale pré-marxiste).

³² L'Homme Unidimensionnel, p. 159.

³³ La philosophie et la théorie critique, Op. cit,
p. 155.

de la réalité et partant, sa structure bidimensionnelle.

Le philosophe d'Iéna voit en effet dans la division la source du besoin de la philosophie:

"Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes, et que les oppositions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de la philosophie"³⁴.

C'est, nous dit Hegel, dans le tissu d'antagonismes où se trouve plongée l'existence humaine que la philosophie a son origine. L'histoire de la philosophie est ainsi, selon lui, l'histoire de contradictions fondamentales (entre l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la foi et l'entendement, la liberté et la nécessité, la raison et la sensibilité)³⁵. contradictions qui se ramènent à l'opposition entre "la subjectivité et l'objectivité"³⁶.

En vue d'expliquer (et de surmonter) ces différences, ces oppositions³⁷, Hegel a recours au dynamisme interne de l'essence proposé par Aristote: L'être de chaque chose individuelle et concrète est non pas une entité métaphysique séparée mais un mouvement véritable. Il passe de puissance en acte et devient ce

³⁴ L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'historicité, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 19 (Marcuse cite ici Hegel).

³⁵ Raison et Révolution, p. 89.

³⁶ Ibid.

³⁷ Car telle est, selon lui, la vocation de la philosophie.

qu'il peut être selon les diverses potentialités inhérentes à son essence - "les différentes sortes d'êtres sont des unifications plus ou moins parfaites"³⁸. Les choses portent donc en elles-mêmes à la fois l'être et le non-être et établissent une corrélation vivante entre ces deux pôles.

Tel est le sens de la "proposition cardinale"³⁹ de Hegel selon laquelle "l'Être, dans sa substance est sujet"⁴⁰ et qui fait de la contradiction un caractère intrinsèque de l'être. Le terme sujet implique en effet une manière d'exister, celle d'une unité se développant soi-même par un processus antagonique⁴¹. L'identité est en ce sens uniquement la négation continue d'une existence inadéquate, le sujet se maintenant lui-même tout en étant autre que soi⁴².

Marcuse se place donc d'emblée dans l'horizon hégélien lorsqu'il caractérise la démarche dialectique⁴³.

³⁸ Raison et Révolution, p. 87 (Marcuse cite ici Hegel).

³⁹ Ibid, p. 57.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid, p. 43.

⁴³ Rappelons ici que nous ne nous préoccupons pas, dans ce travail, de la justesse des interprétations marcusiennes. L'attitude d'A. Nicolas qui voit dans les oeuvres des grands philosophes "des espaces conceptuels, des milieux de modulations, à l'occasion desquels la pensée personnelle de Marcuse a lentement mûri" nous paraît pleinement justifiée (A. Nicolas, Marcuse, Op. cit., p. 13).

la réalité immédiate, donnée hic et nunc, dans la finitude de l'instant présent, n'est pas adéquate à son concept, n'a pas dans son être fini sa raison dernière; chaque étant (ou être déterminé, ou aliquid) dans son existence concrète, n'est pas ce qu'il est, n'est pas vrai, dans la mesure où ses virtualités ne sont pas réalisées.

A l'appui de sa thèse il fait aussi appel à la "littérature d'avant garde", à la poésie, qui elles aussi s'affirment comme négation de la réalité et ouverture d'un perpétuel possible:

"Valéry affirme: "La pensée est, la somme, le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas. Il pose la question rhétorique: 'Que sommes-nous donc sans le secours de ce qui n'existe pas?'"⁴⁴.

L'art théâtral pour sa part, de par son effet de distanciation, "n'arrache-t-il pas les choses quotidiennes à la sphère des choses qui vont de soi?"⁴⁵ Et ne représente-t-il pas le monde comme un état de négativité qui doit être nié?

Toute pensée authentique, dit Marcuse, nie les catégories figées et statiques du sens commun; toute pensée authentique nie aussi le caractère négatif, non vrai du monde désigné par ces catégories. Sa fonction est de briser l'assurance et le contentement de soi du

⁴⁴ Ibid, p. 46

⁴⁵ L'Homme Unidimensionnel, p. 91 (Marcuse cite ici Bertolt Brecht).

sens commun, de "saper la confiance funeste dans la puissance et le langage des faits, de démontrer que la non-liberté est établie au coeur même des choses et que le développement de leurs contradictions internes conduit nécessairement à un changement qualitatif, à l'explosion et à la dissolution de l'état de choses en place"⁴⁶.

Ce qui donne cependant à un tel processus ("dialectique") toute sa force motrice, c'est l'impérieux besoin de surmonter la négativité, car le monde que la raison entrevoit et veut faire advenir est, dans sa forme vraie, Raison et Liberté.

2) Le monde est dans sa forme véritable Raison et Liberté

Si la proposition grecque selon laquelle la Raison régit le monde divise, comme on a vu, le réel, elle n'en affirme pas moins son unité: Le monde est dans sa forme vraie Raison. La quête philosophique procède certes à l'origine d'un monde fini, divisé, mais cela dans le but de surmonter les différences entre l'actuel et le virtuel, "pour atteindre à un état d'indépendance et de plénitude - à un état libre"⁴⁷.

Ceci est particulièrement sensible dans la dialectique platonicienne où "les termes ont des sens

⁴⁶ Raison et Révolution, p. 44.

⁴⁷ L'Homme Unidimensionnel, p. 151.

nombreux", où "les propositions sont soumises à un dialogue", où "les lois de la pensée deviennent les lois de la réalité si la pensée appréhende la vérité de l'expérience immédiate en tant qu'elle est l'apparence d'une autre vérité, c'est-à-dire l'apparence des Formes vraies de réalité - des Idées"⁴⁸.

La structure de l'être est ici ouverte et dans le dialogue platonicien le répondant est amené à "révéler une nouvelle dimension de discours - autrement dit il est libre et son discours parle de sa liberté"⁴⁹. Marcuse considère d'ailleurs que "pour le Platon des derniers Dialogues (comme pour Aristote), les formes de l'être sont des formes de mouvement - c'est le passage de la virtualité à la réalité, à la réalisation"⁵⁰.

Dans l'évaluation des types de mouvement Aristote accorde pour sa part à la pensée et à la raison le premier rang: "L'être véritable est pour lui mouvement véritable, lequel est l'unification parfaite du sujet avec son objet. C'est pourquoi l'Être véritable est Pensée et Raison"⁵¹.

C'est de cette interprétation que relève la

⁴⁸ Ibid, p. 155.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., p. 151.

⁵¹ Raison et Révolution, p. 87.

logique hégélienne car Hegel n'a fait que réinterpréter les catégories fondamentales de la Métaphysique d'Aristote et n'en a pas inventé de nouvelles⁵².

Nous avons vu que Hegel conçoit l'Être comme Sujet, c'est-à-dire comme unité objective tout autant que subjective, et dans cette unité, les antagonismes, bien loin d'être incompatibles avec l'identité effective, la fondent en suscitant le déploiement de ses virtualités. Ils ne sont rien d'autre que l'expression d'une exigence ontologique à réaliser ce qui n'existe pas encore.

La proposition hégélienne ne résulte-t-elle pas de ce besoin d'unification qu'est la philosophie? Elle permet en particulier de surmonter l'antagonisme existant dans la philosophie kantienne entre la conscience transcendantale et la "chose en soi" incompréhensible⁵³. Dans la réalité ultime, il ne saurait, selon Hegel, y avoir scission entre le sujet libre et le monde objectif⁵⁴ et ceci parce que la pensée et son objet ont un dénominateur commun, lui-même "réel", qui forme la substance de la pensée aussi bien que son objet. Ce dénominateur commun, c'est la structure intrinsèque et le telos de tout être, c'est la Raison⁵⁵.

⁵² Ibid., p. 166.

⁵³ Raison et Résolution, p. 70.

⁵⁴ Ibid., p. 93.

⁵⁵ Le Marxisme Soviétique, coll. "Idées", n° 35, Editions Gallimard, Paris, 1963, p. 187.

On voit que c'est dans "l'idée constitutive de la philosophie occidentale depuis les Grecs" que la dialectique hégélienne ainsi comprise a sa source: " l'idée du Logos comme essence de l'être"⁵⁶; cette idée détermine la structure logique de la définition et fait de la logique un instrument de découverte et de communication de la vérité⁵⁷.

Dans cette conception, tous les modes, tant subjectifs qu'objectifs, de l'être sont des modes d'auto-réalisation sous une forme toujours plus consciente - depuis les processus "aveugles" de la nature inorganique jusqu'à la libre réalisation de l'homme dans l'histoire.

Si Marcuse insiste sur le bien fondé d'une telle conception, "aboutissement de toute la tradition philosophique occidentale"⁵⁸, il regrette que dans le système hégélien ni l'état ni la société ne matérialisent la forme ultime de la liberté.

La libération est en effet conçue par Hegel comme un évènement spirituel⁵⁹ et sa philosophie se conclut, comme celle d'Aristote, par le nous *theos*⁶⁰. Ne présente-t-il pas la Logique comme étant "la présentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle avant la création de la nature

⁵⁶ Ibid., p. 188.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ La philosophie et la théorie critique, Op., cit., p. 151.

⁵⁹ Eros et Civilisation, p. 108.

⁶⁰ Ibid.

et d'un Esprit fini"⁶¹?

Une telle idée, estime Marcuse, est l'élément non dialectique de sa philosophie car elle comprend tout et finalement absout toute chose⁶²; elle donne un caractère "positif-conformiste" à sa dialectique⁶³, transformée en processus ontologique universel"⁶⁴, c'est-à-dire en processus qui fait du mouvement de l'histoire, calqué sur le développement métaphysique de l'être, un processus rationnel terminé.

Si Hegel ne tire pas toutes les conséquences de sa proposition (c'est-à-dire s'il entend par réalisation du sujet la réalisation de l'Idée dans le sujet et non la réalisation du sujet réel qu'est l'homme) c'est parce qu'il est "effrayé par les forces sociales qui ont entrepris la tâche de libérer l'homme dans sa vie réelle"⁶⁵.

61 Raison et Révolution, p. 211 (Marcuse cite ici Hegel).

62 Ibid., p. 47. Marcuse écrit "qu'on pourrait même justifier logiquement aussi bien qu'historiquement, une définition de la Raison en des termes qui incluraient l'esclavage, l'inquisition, le travail des enfants, les camps de concentration, les chambres à gaz, et les préparatifs nucléaires" (Ibid.).

63 Sur le concept de négation dans la dialectique, in H. Marcuse Pour une théorie critique de la société, Denoel - Gonthier, Paris, 1971, p. 212.

64 Raison et Révolution, p. 363.

65 Ibid., p. 208.

Il est toutefois conscient de l'impossibilité pour l'homme d'atteindre une liberté réelle dans la société civile de son temps⁶⁶; c'est pourquoi "dans son système, l'homme doit être maté par un Etat fort capable de se mesurer avec les contradictions sociales"⁶⁷.

Il n'en a pas moins démontré, dans son oeuvre, que les ressources matérielles et intellectuelles de l'humanité sont suffisamment développées pour qu'il soit possible de faire appel à la pratique sociale et politique pour réaliser la Raison⁶⁸.

Aussi, lorsque la théorie marxiste se constitue comme pratique; ayant pour but la réalisation d'une liberté réelle universelle, elle "s'accorde avec le plus profond effort de la pensée de Hegel"⁶⁹. Elle ne fait que tirer toutes les conséquences de la proposition hégélienne selon laquelle la réalité objective est réalisation du sujet.

C'est assez dire que si la logique dialectique peut être appelée une logique de libération⁷⁰ (dans la mesure où elle conçoit la raison comme liberté), ce qui reste à faire, la réalisation de la raison, n'est plus de son domaine. La libération qu'elle est susceptible d'apporter n'est qu'une libération en pensée, en théorie⁷¹.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., p. 209.

⁶⁸ Ibid., p. 302.

⁶⁹ Ibid., p. 47.

⁷⁰ Le Marxisme Soviétique, p. 189.

⁷¹ Note sur la dialectique, p. 47.

Elle doit se transcender dans la pratique pour transformer véritablement le monde⁷² et le faire advenir dans sa forme vraie. Le progrès de la liberté demande que la pensée devienne politique⁷³.

3) La philosophie doit donc être politique.

La contradiction entre l'essence et l'apparence, entre la potentialité et l'actualité n'est donc pas une contradiction ontologique ou transcendantale⁷⁴ puisqu'elle est dialectique, puisque le réel est "sujet". Elle est historique et peut être vaincue, dépassée et transformée par la praxis.

Avec le matérialisme de Marx, la pensée devient politique et cela sous la forme d'une théorie qui démontre que la négation est une option politique implicitement donnée dans la situation historique:

"... le renversement matérialiste de Hegel par Marx ne représente pas l'abandon d'une position philosophique pour une autre, mais la reconnaissance du fait que les formes de vie établies ont atteint le stade auquel leur négation historique devient possible"⁷⁵.

Théorie pratique et historique, la théorie marxiste est l'explicitation intégrale de la philosophie de Hegel et

72 L'Homme Unidimensionnel, p. 158.

73 Note sur la dialectique, p. 48.

74 Comme le croient Hegel (interprété par Marcuse) et les idéalistes.

75 Note sur la dialectique, p. 48.

de ses tendances critiques⁷⁶. Cette théorie est fondée sur cette exigence philosophique fondamentale qui est l'exigence d'accomplir l'essence de l'homme en sa vérité et en sa totalité⁷⁷. Hegel a d'ailleurs affirmé que la vérité est un tout qui doit être présent en chacun de ses éléments, de sorte qu'un seul élément ou fait matériel qui ne serait pas relié au processus de la Raison suffirait à réfuter la vérité de l'ensemble⁷⁸. Or, justement, cet élément existe, c'est le prolétariat: son existence n'enveloppe en aucune façon "l'accomplissement des virtualités humaines". Si la propriété constitué le premier attribut d'une personne libre, le prolétaire n'est pas libre et il n'est pas une personne, car il ne possède rien en propre. Si les activités de l'Esprit absolu, l'art, la religion, la philosophie, constituent l'essence de l'homme, le prolétaire est à jamais séparé de ce qui constitue son essence⁷⁹. Le système capitaliste doit donc être analysé d'un point de vue non seulement scientifique, mais philosophique, en tant qu'il est une catastrophe de l'essence humaine:

⁷⁶ Raison et Révolution, p. 303.

⁷⁷ Tel est ce que Marcuse établit dans son étude Les Manuscrits économique-philosophiques de Marx in Philosophie et Révolution, Editions Denoël, coll. Médiations, Paris, 1969, pp. 41-120, peu après leur publication tardive en 1932.

⁷⁸ Raison et Révolution, p. 306.

⁷⁹ Ibid.

"Voir dans la situation de fait du capitalisme non seulement une crise économique ou politique, mais une catastrophe de l'essence humaine, c'est condamner d'avance à l'échec toute réforme purement économique ou politique et revendiquer absolument l'abolition catastrophique de l'état de fait par la révolution totale"⁸⁰.

La révolution communiste, telle que Marx l'entend, va donc au-delà du bouleversement des rapports économiques entre les hommes, elle vise plus ambitieusement une transformation fondamentale de l'existence humaine.

C'est d'ailleurs pourquoi, plus que jamais, la philosophie doit fournir des règles normatives pour l'action⁸¹, devenir "publique"⁸² et "se mettre à la première place"⁸³.

4) La philosophie doit prendre la première place.

Si donc la philosophie qui ne résout les difficultés que sur un plan théorique doit être dépassée, il n'en est pas de même pour celle qui se réalise comme tâche pratique, celle qui se propose la réalisation de la Raison et de la Liberté, autrement dit pour la théorie marxiste - seule vérité et seule pratique de notre temps⁸⁴.

⁸⁰ Les Manuscrits économique-philosophiques de Marx, Op. cit., p. 88.

⁸¹ Sur la philosophie concrète (1929) in Philosophie et Révolution, Op. cit., p. 144. Dans cette étude, inspirée par les réflexions de Heidegger dans L'Être et le Temps, Marcuse insiste sur la vocation "existentielle" c'est-à-dire concrète et pratique de la philosophie authentique.

⁸² Ibid., p. 146.

⁸³ Ibid., p. 156.

⁸⁴ Raison et Révolution, p. 370.

C'est parce qu'il est convaincu de la vocation critique, éthique et politique de la philosophie que Marcuse critique, tout au long de son oeuvre, les différentes formes de positivismes, c'est-à-dire les philosophies qui renoncent à la contestation pour s'enfermer dans les limites étroites de la pure constatation.

Ces philosophies, nous dit-il, en ne reconnaissant d'autre autorité que celle des faits, confinent l'homme dans les limites du donné, le maintiennent dans les bornes de l'ordre établi⁸⁵; car ce n'est que par l'universalité et la nécessité de ses concepts (par ailleurs en même temps critères de sa vérité) que la Raison peut prétendre dépasser la facticité de ce qui est vers la réalisation de ce qui doit être⁸⁶.

"Si l'expérience et la coutume sont l'unique source de ce qu'on sait et croit, comment agir à l'encontre de la coutume, comment agir suivant des idées et des principes non encore reconnus et établis? La vérité ne pouvant récuser l'ordre en place et la raison témoigner contre lui, on aboutit alors non seulement au scepticisme, mais au conformisme"⁸⁷.

⁸⁵ Ibid, p. 68.

⁸⁶ Ibid, p. 67.

⁸⁷ Ibid, p. 68.

Comte, par exemple, en affirmant le "dogme général de l'invariabilité des lois naturelles", en fondant sa sociologie sur le modèle des sciences physiques, tend à "rejeter la prétention de l'homme de modifier et de réorganiser ses institutions sociales selon sa volonté rationnelle"⁸⁸.

L'analyse linguistique moderne vise, quant à elle, à purifier la pensée et le discours des notions métaphysiques confuses et des "fantasmes" qui hantent encore l'esprit bien qu'ils ne désignent ni n'expliquent rien⁸⁹.

"Austin méprise tout ce qui n'est pas usage courant des mots, il diffame ce que "nous inventons un après-midi dans nos fauteuils"; Wittgenstein assure que la philosophie "laisse toute chose comme elle est".⁹⁰

Pour Marcuse il s'agit là de "l'autohumiliation, de l'autodénonciation des intellectuels dont le travail ne débouche pas sur des réalisations scientifiques"⁹¹ la preuve d'un "sado-masochisme académique" du philosophe qui abdique devant un scientisme aveugle et borné.

Hegel a pourtant montré dans La Phénoménologie de l'Esprit que l'universel a plus de réalité que le

88 Ibid., p. 391.

89 L'Homme Unidimensionnel, p. 193.

90 Ibid., p. 196.

91 Ibid.

particulier et qu'il est à la source de sa compréhension. Le monde sensible et perceptible est le domaine de l'apparence sur fond réel d'essence. La vérité est dans l'activité rationnelle du sujet pensant et non dans l'attitude réceptive et passive de la perception⁹².

Le positivisme moderne veut pourtant orienter la pensée cognitive vers les sciences physiques en tant que modèle de certitude et d'exactitude⁹³. Mais ces sciences, explique Marcuse, n'ayant pour but que de faire de l'homme, ainsi que l'a dit Descartes, "le maître et le possesseur de la nature", se préoccupent peu de vérités autres que celles utiles à leur projet. Ce projet est un projet de domination de la nature séparé de toute éthique.

La logique formelle d'Aristote est d'ailleurs à l'origine d'une telle démarche. Se préoccupant peu de contenu, elle éponge les conflits entre l'essence et l'existence, l'être et le paraître; elle exclut les causes finales, elle sépare l'identité de la contradiction. De plus elle annonce comment plus tard on réduira les qualités secondes en des qualités premières, grâce à quoi les qualités secondes deviendront des propriétés que la physique pourra quantifier et contrôler⁹⁴.

⁹² Raison et Révolution, p. 398.

⁹³ L'Homme Unidimensionnel, p. 195.

⁹⁴ Ibid, p. 162.

"Quand on a expliqué la nature en termes de quantité, cela a entraîné à l'expliquer en termes de structures mathématiques. Ainsi, on a opéré une distinction entre la réalité et les "fins inhérentes" et par conséquent, entre le vrai et le bien, entre la science et l'éthique"⁹⁵.

Avec la science le devoir être s'estompe et de la question "qu'est-ce qui est" elle passe au fonctionnel "comment ce qui est, est", ou encore, de "l'être en tant qu'être" elle passe à l'opérationnel "l'être en tant qu'instrument". Sa rationalité tend donc à être une rationalité technologique, "neutre" et par là frustrer la nature et l'homme des qualités et des fins qui sont pour Marcuse des universaux.

Loin d'être des "fantasmes", ces derniers sont au contraire "les éléments premiers de l'expérience"⁹⁶ les "qualités réelles du monde avec lequel nous sommes confrontés tous les jours"⁹⁷. L'excès de signification contenu dans l'universel, par rapport au donné et au particulier a l'exacte dimension des virtualités qui stimulent êtres et choses.

Loin de devoir être supprimée la métaphysique doit être "revalidée"⁹⁸ dans notre civilisation

⁹⁵ Ibid, p. 169.

⁹⁶ Ibid, p. 235.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid, p. 263.

technologique.

La transformation scientifique du monde peut en effet contenir sa propre transcendance métaphysique⁹⁹. La civilisation industrielle avancée a les moyens de résorber le travail et la pauvreté. Cet objectif atteint le projet scientifique lui-même pourrait se tourner vers des fins qui dépasseraient les fins utilitaires, vers l'"art de vivre", car il serait libéré des nécessités et des extravagances de la domination¹⁰⁰. La science pourrait donc prendre la dimension de la métaphysique en traduisant les valeurs en tâches techniques, en matérialisant les valeurs¹⁰¹.

Qui plus est, les nouvelles fins pourraient même s'imposer dans la construction des hypothèses scientifiques - dans la théorie scientifique pure¹⁰².

Tout cela n'est bien entendu possible que si la science devient politique "car transformer les valeurs en besoins, les causes finales en possibilités techniques constitue un nouveau stade dans la conquête des forces oppressives et invaincues de la société et de la nature. C'est un acte de libération"¹⁰³.

⁹⁹ Ibid, p. 254.

¹⁰⁰ Ibid, p. 255.

¹⁰¹ Ibid, p. 256.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid, p. 257.

Au terme de cette présentation des principaux thèmes et des principales questions soulevés par Marcuse tout au long de son oeuvre, jetons un coup d'oeil rétrospectif sur les différents points que nous avons établis. Nous pourrions alors examiner dans quelle mesure ces questions rejoignent ou ne rejoignent pas les préoccupations du Maître de l'Académie.

Bidimensionnel, dialectique, c'est-à-dire tout à la fois être et non-être, vérité et fausseté, raison et déraison, tel nous apparaît le monde que nous décrit Marcuse. Ce monde est non-être, fausseté et déraison dans la mesure où l'homme, dans son existence concrète, n'est pas libre, dans la mesure où l'homme et la nature existent "dans les conditions d'aliénation", comme "autres qu'ils ne sont"¹⁰⁴. Toute l'histoire de la philosophie, que Marcuse interprète en hégélien, témoigne de cette négativité, des "insuffisances de la réalité".

Cette histoire enseigne aussi qu'un tel état de fait peut être transcendé, que le "réellement réel" est autre chose et bien davantage que ce qui est codifié par le langage des faits; le monde est dans sa forme vraie Raison et Liberté. L'existence est donc à la fois l'aliénation et le processus par lequel le sujet revient à soi en comprenant et en maîtrisant l'aliénation.

¹⁰⁴ Note sur la dialectique, Op. cit., p. 43.

Ce processus auquel nous convie Marcuse ne doit cependant pas se limiter à son moment conceptuel, réflexif (ou spirituel) car l'humanité dispose maintenant des ressources matérielles et intellectuelles lui permettant d'instaurer une liberté réelle universelle. Les contradictions multiples sont des contradictions historiques que la praxis peut et doit surmonter. Elle dispose pour cela des possibilités illimitées qu'offre le développement des forces techniques et scientifiques.

Le changement ne résultera toutefois pas du simple développement de ces dernières car il s'agit d'un changement qualitatif des conditions d'existence, il s'agit de faire apparaître un monde nouveau dans lequel les relations humaines seraient essentiellement différentes des relations actuelles, dans lequel l'individu serait en "indissoluble harmonie avec l'ensemble social"¹⁰⁵. Un tel objectif se réclame donc de fins et de valeurs transcendantes au monde actuel, à la "totalité négative" actuelle. La négation de l'ordre établi qu'il suscite s'effectue de ce fait "de l'extérieur"; il fait appel aux valeurs défendues par la tradition philosophique tout au long de son histoire et ne saurait être atteint de façon automatique par le seul développement des forces

¹⁰⁵ Ibid, p. 44.

productives ou par le seul développement des contradictions internes du système capitaliste¹⁰⁶. C'est la réalisation de la liberté et du bonheur de l'homme qui nécessite la subversion de l'ordre établi et pas seulement le sens de l'histoire. Le passage de la mort inévitable du capitalisme au socialisme est une nécessité mais seulement dans la mesure où est nécessaire le plein développement de l'individu¹⁰⁷:

La philosophie doit donc plus que jamais prendre la première place. "Que l'homme soit une créature raisonnable, que cette nature exige la liberté, que la félicité soit son bien suprême, ce sont des généralités auxquelles précisément leur caractère universel confère une force de progrès"¹⁰⁸.

Il s'agit plus que jamais de faire ressortir la vocation rationaliste et révolutionnaire de la philosophie

¹⁰⁶ On voit en quel sens la dialectique marxiste interprétée par Marcuse a pu être qualifiée de dialectique "transcendante" (P. Zima, L'Ecole de Francfort, Editions universitaires, Paris, 1974, pp. 127-153): Les forces de négation à l'oeuvre au sein du système antagonique (les contradictions "immanentes" d'ordre économique) ne peuvent à elles seules amener un changement qualitatif. Le facteur "subjectif" (l'initiative de l'homme en quête de réalisation) négligé par les "marxistes orthodoxes", qui se font une conception trop déterministe de l'histoire est indispensable, selon Marcuse, à tout changement véritable. (Cf. Sur le concept de négation dans le dialectique, Op. cit. p. 211.

¹⁰⁷ Raison et Révolution, p. 366.

¹⁰⁸ La philosophie et la théorie critique, Op. cit. p. 167.

et de combattre ceux qui la réduisent à n'être qu'un discours vide de contenu ou qu'une simple apologie de l'ordre existant:

"...dans les situations où l'existence contemporaine est réellement ébranlée dans ses fondements, c'est-à-dire là où elle combat réellement pour de nouvelles possibilités de l'être, la philosophie trahit son propre sens (et non pas, par exemple l'"histoire") lorsqu'elle reste à l'écart et se perpétue dans des discussions "intemporelles". Elle ne mérite son antique titre, celui de "première des sciences", que si, en ce moment même, elle se met à la première place".¹⁰⁹.

Une telle vision du monde est-elle en contradiction avec celle de l'auteur de la République?

Rejoint-elle les préoccupations du grand philosophe athénien? C'est ce que nous nous proposons de discuter maintenant.

Nous allons pour ce faire examiner les problèmes dans l'ordre dans lequel nous les avons présentés.

Nous nous demanderons donc successivement si le monde que Platon présente dans les Dialogues peut être qualifié de bidimensionnel, s'il est aussi, dans sa forme vraie, "Raison et Liberté", enfin s'il est vrai que la philosophie doive, de ce fait, être politique et prendre la première place.

¹⁰⁹ Sur la philosophie concrète, Op. cit., p. 156.

B) La conception de Platon1) Le monde est bidimensionnel

La vérité que la philosophie platonicienne envisage est, avons-nous relevé dans L'Homme Unidimensionnel, idée "pure", essence "pure" - virtualité, et cette virtualité, ajoute Marcuse, doit subvertir l'ordre établi pour se réaliser.

Tel nous semble être en tout cas le sens de l'allégorie de la Caverne¹¹⁰ à laquelle se réfère d'ailleurs encore Marcuse. Le monde sensible, ou visible, est comparé dans cette allégorie à un ensemble de mannequins, qui trompent les prisonniers de l'apparence que sont les hommes qui ne peuvent se libérer de leurs chaînes.

Le refus de l'apparence sans être se trouve partout dans l'oeuvre de Platon.

La méthode socratique, que nous voyons à l'oeuvre dans les premiers dialogues, ne vise-t-elle pas à "briser l'assurance et le contentement de soi du sens commun"?¹¹¹

Dans la République les choses sensibles ne nous sont-elles pas décrites comme étant ambiguës, à double sens? Les choses grandes sont en même temps petites, les choses petites sont en même temps grandes¹¹². Toutes ces choses,

¹¹⁰ La République, livre VII

¹¹¹ F. Chatelet écrit à ce sujet: "Il s'agit (dans le dialogue) pour Socrate (...) non pas d'opposer une thèse à d'autres thèses, mais de se constituer comme le négatif" (Platon, Editions Gallimard, coll. Idées, p. 102).

¹¹² La République, 479 a.d. (Trad. E. Chambry, société d'Edition "Les Belles Lettres", 1966, pp. 97-98).

possédant à la fois la qualité et l'absence de la qualité, roulent entre l'être et le néant. Les objets beaux qui nous entourent ne sont en fait que partiellement et provisoirement beaux. Aucun d'entre eux ne tient de lui-même sa beauté. C'est au Beau que les belles choses doivent d'être belles¹¹³.

Par sa définition de l'Idée (ou être véritable) Platon veut nous faire accéder à un monde transcendant le monde empirique, un monde "intelligible". La démarche de connaissance débute, de ce fait, par une rupture, un détachement du sensible, qui sera une purification de l'âme et que le Phédon compare à une initiation, à la révélation d'un mystère¹¹⁴.

Les accents religieux et même mystiques de ce dialogue ne signifient cependant pas que pour Platon l'intelligible est seul réel, que le philosophe en quête d'authenticité doit fuir dans un "au-delà", dans un arrière-monde.

Le désir d'évasion est certes une tentation souvent vive pour le philosophe mais il lui faut redescendre dans la caverne¹¹⁵. Dans l'allégorie le captif

¹¹³ Phédon, 100 cd. (trad. L. Robin, "Les Belles Lettres, 1926, p. 73).

¹¹⁴ Phédon, 82d (Op. cit., p. 44) car de même que, dans la caverne, l'homme ne peut regarder derrière lui qu'en tournant son corps tout entier, ainsi la connaissance ne peut quitter le monde du devenir pour se tourner vers celui de l'être qu'avec l'âme tout entière.

¹¹⁵ Dans Les dialogues de Platon (Paris, P.U.F., 1963, p. 338), V. Goldschmidt établit que "chaque dialogue raconte la lutte de la pensée pour se dégager puis pour s'engager. Pour se libérer, puis pour assurer, au service du Bien, les servitudes de la Caverne".

délivré qui a vu la lumière du jour redescend vers ses anciens compagnons d'infortune et les appelle à la liberté. De même, le philosophe, qui a fixé l'oeil de son âme sur la splendeur du Bien, rapporte aux hommes misérables la bonne nouvelle de cette ascension prodigieuse, et s'efforce d'organiser la vie humaine d'après la règle de perfection dont il a contemplé le modèle¹¹⁶.

Ainsi que l'écrit L. Robin "si l'opposition du 'lieu' intelligible et du 'lieu' sensible est très nette Platon n'en cherche pas moins, à l'intérieur de chacun d'eux et de l'un à l'autre, des transitions et des degrés"¹¹⁷.

Les dialogues "métaphysiques" ne s'efforcent-ils d'ailleurs pas de montrer qu'il n'y a "qu'une seule réalité et qu'un seul monde à des degrés divers d'ordre et de confusion, de luminosité et d'opacité"¹¹⁸?

L'être et le non-être, explique le Sophiste, loin de constituer l'ultime contraire sont partout présents à tous les niveaux, mais sous des modalités différentes: le Bien suprême est au delà de l'être, avant être et non-être. Le monde des Idées existe dans chaque Idée, mais la différence qu'il y a entre

¹¹⁶ La vérité que la philosophie platonicienne envisage peut apparaître ainsi comme étant "virtualité".

¹¹⁷ L. Robin, Platon, Op. cit., p. 86 - L. Robin fait référence ici à l'allégorie de la Caverne et à la métaphysique de la République.

¹¹⁸ Ibid., p. 124.

J
toute Idée et une autre ~~comme~~ altérité introduit aussi dans chacune ce qui s'exprime dans le jugement négatif par "n'est pas". Le monde du devenir est d'une part être, du fait qu'il participe aux Idées, et d'autre part non-être du fait qu'il y participe seulement, et n'est pas par lui-même.

On voit que si la théorie platonicienne des Idées sépare le monde intelligible du monde sensible et empirique, ce n'est pas dans un sens substantialiste, en comprenant le monde intelligible comme une sorte de substance. Par sa théorie Platon nous semble vouloir avant tout inciter l'esprit à ne pas se satisfaire du monde tel qu'il se donne et à comprendre que toute explication du monde se situe toujours dans la perspective d'une idéation qui transcende inévitablement le donné empirique. Il s'agit donc pour lui, dans les dialogues métaphysiques comme dans les autres dialogues, de combattre les catégories figées et statiques du sens commun ainsi que le caractère négatif non vrai du monde désigné par ces catégories. Il s'agit pour lui de faire apparaître un monde autre ou du moins de faire apparaître le monde autrement.

N'est-ce pas pour cette raison que "dans la majeure partie de son oeuvre, plutôt qu'il nous apprend à connaître les formes, Platon nous apprend à douter des choses sensibles"?¹¹⁹

¹¹⁹ V. Goldschmidt, Platonisme et pensée contemporaine, Editions Montaigne, Paris, 1970, p. 30.

2) Il est dans sa forme vraie Raison et Liberté

Il existe donc un au-delà plus réel, un "être vraiment réel"¹²⁰ autre que ce théâtre d'ombres qu'est le monde pour la plupart des hommes et que peut contempler, au terme d'une escalade difficile, le captif délivré de la Caverne. La dialectique platonicienne est ainsi une marche ascendante vers et dans la réalité véritable, elle consiste à passer progressivement d'une Idée moins importante à une Idée plus importante jusqu'à ce que l'on contemple enfin l'Idée suprême, la Forme d'où toutes les autres découlent et par rapport à laquelle toutes les autres s'organisent et se classent, l'Idée de Bien.

Non seulement le dialecticien est "celui qui atteint à la connaissance de l'essence de chaque chose" mais encore c'est celui qui, parvenu au couronnement et au faite de toutes les autres sciences ne voit plus les choses ni les êtres comme posés les uns à côté des autres, voire dressés les uns contre les autres, mais possède de toutes choses une vue synoptique grâce à laquelle tout lui apparaît à la lumière d'une unité qui n'est autre que celle du bien"¹²¹.

Un principe harmonique et ordonnateur domine donc les Idées, et permet à celui qui peut le contempler d'avoir une vue "synoptique", c'est-à-dire de comprendre l'unité du réel, son essence véritable. Si les Idées sont

¹²⁰ Phédon, 66c (Op. cit., p. 15).

¹²¹ la République, 533b-535a (Op. cit., pp. 174-176).

"l'être vraiment réel", le Bien est "la partie la plus lumineuse de l'être", "le meilleur des êtres", ou encore "le parfaitement Etre", ce qui peut s'entendre ou bien comme l'Etre dans son extension totale (l'Univers intelligible et l'Univers sensible) ou comme l'Etre dans son acception pleine, l'Etre par excellence¹²². Eclairé par cette lumière, le philosophe devient donc capable de procéder aux justes divisions, aux justes rassemblements dont se dit amoureux le Socrate du Phèdre¹²³, c'est-à-dire capable de définir la réalité, d'accorder les genres, de déterminer les lois de leur relation mutuelle. Il existe en effet une communauté de nature entre l'âme intelligente de l'homme et ce principe universel. Celui qui connaît le principe essentiel ne peut manquer de se conduire comme il convient à sa vertu: il effectue dans ses comportements ce à quoi est promise l'humanité selon la situation qui est la sienne au sein de l'être, c'est-à-dire qu'il devient "semblable à Dieu"¹²⁴. Cette "similitude de Dieu" est d'abord contemplation de l'ordre intelligible régi par le Bien; elle consiste à être juste et saint dans la clarté de l'esprit¹²⁵ en devenant le Démonstrateur, le créateur de son existence et de

¹²² V. Goldschmidt, Platonisme et pensée contemporaine, Op. cit., p. 40.

¹²³ Phèdre, 266b (Trad. Robin, Les Belles Lettres, 1966, p. 73).

¹²⁴ Théétète, 176b (Trad. Diès, Les Belles Lettres, 1924, p. 208).

¹²⁵ Ibid.

l'existence sociale en tant que Cosmos¹²⁶.

Ne peut-on présumer, à partir de ces quelques indications, que le monde apparaît alors, à celui qui se hisse à un tel niveau, comme étant "Raison et Liberté"?

Le logos hégélien dont se réclame Marcuse est certes différent du logos platonicien. Il n'y a pas en particulier au sein de ce dernier des contradictions, des oppositions totales qui s'annuleraient et se détruiraient - l'opposition de l'Être absolu et du Non-être absolu ne pouvant engendrer le devenir.

N'oublions cependant pas que le monde des essences éternelles dans lequel veut nous faire accéder Platon n'est pas, ainsi que nous l'avons noté, un monde figé et séparé du devenir. Le Sophiste n'établit-il pas que l'être n'est pas un absolu "qui ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là, planté, sans pouvoir bouger"¹²⁷, comme semble le vouloir Parménide, mais qu'il est au contraire permanence et mobilité, relation, vie?¹²⁸

Il y a au sein de l'Être nous dit Platon des

¹²⁶ Lois, IV, 715a-717a (trad. E. des Places, "Les Belles Lettres", 1965, pp. 65, 67).

¹²⁷ Sophiste, 249a. (trad. Diès, "Les Belles Lettres", 1925, p. 356).

¹²⁸ Comme Platon Marcuse est, on l'a vu, pénétré de l'idée que l'être est une unité vivante. Sa thèse de doctorat sur l'ontologie de Hegel établit précisément que le caractère fondamental de l'unité originelle de la subjectivité et de l'objectivité est le mouvement, la vie (L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, Op. cit., pp. 202-208).

contrariétés, des oppositions, laissant subsister un caractère commun qui se répand et se communique selon le mouvement conjoint de l'identique et du divers, du Même et de l'Autre:

"Lorsqu'une partie de la nature de l'autre et une partie de celle de l'être s'opposent mutuellement, cette opposition n'est, s'il est permis de le dire, pas moins être que l'être lui-même. Car ce n'est point le contraire de l'être qu'elle exprime, c'est simplement autre chose que lui"¹²⁹.

Marcuse ne nous semble donc pas se tromper lorsqu'il se réfère au Platon des derniers dialogues pour qui "les formes de l'être sont des formes de mouvement"¹³⁰.

La vérité que la philosophie platonicienne envisage, n'est pas coupée du monde concret et en particulier du devenir:

(dans le Philèbe) "la réalité de l'existence ne s'oppose plus au devenir, sinon comme l'achèvement d'un processus à ce processus en train de s'accomplir: toute existence qui n'est pas celle des principes est une existence mixte et devenue"¹³¹.

¹²⁹ Sophiste, 258b (Trad. Diès, "Les Belles Lettres", 1963, p. 373).

¹³⁰ L'Homme Unidimensionnel, p. 151.

¹³¹ L. Robin, Platon, Op. cit., p. 113.

La dialectique platonicienne peut de ce point de vue être rapprochée de la dialectique hégélienne qu'elle préfigure en quelque sorte¹³².

Remarquons d'autre part que si Marcuse voit dans les lois de la réflexion élaborées par Hegel "les lois fondamentales de la dialectique"¹³³ il n'en récuse pas moins l'Absolu hégélien qui "comprend tout et absout toute chose", qui identifie le réel au rationnel et réduit l'idéal au réel. Si c'est de "l'unité originelle de la subjectivité et de l'objectivité" que procède la vérité, une telle unité doit être comprise comme étant tout à la fois immanente (c'est elle qui fait du monde une unité vivante) et transcendante (le monde n'est unité, Raison et Liberté, que dans sa forme vraie).

Remarquons encore que tout comme

¹³² J.L. Vieillard-Baron (Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830), Beauchesne, Paris, 1979, pp. 255-388) établit que "la logique hégélienne assimile au plus profond les concepts platoniciens d'Un, d'Autre, de Fini, etc. (p. 377) et qu'"elle n'est pas pensable sans le préalable d'une Phénoménologie de l'Esprit dont le point de départ est celui de Platon: l'immédiat sensible, borné, fini, changeant" (Ibid, p. 280). Hegel ne déclarait-il pas lui-même si l'on en croit K. Popper - qu'il était d'une part resté fidèle, dans sa logique à l'enseignement d'Héraclite et, d'autre part, qu'il devait tout à Platon" - (cf, K. Popper, la Société ouverte et ses ennemis, tome 1, l'ascendant de Platon, Editions du Seuil, Paris, 1979, p. 168, note 4).

¹³³ Raison et Révolution, p. 190.

l'idée de Bien, origine de la dialectique descendante platonicienne, cette unité "détermine la structure logique de la définition" et fait de la logique "un instrument de découverte et de communication de la vérité". Elle est aussi "constitutive de la philosophie occidentale depuis les Grecs". Eros et Civilisation nous la décrit comme étant "plénitude atteinte et conservée, unité transparente du sujet et de l'objet, de l'universel et de l'individuel, unité dynamique plutôt que statique dans laquelle tout devenir est une auto-extériorisation libre, une libération et une jouissance des potentialités"¹³⁴.

Origine et terme de la dialectique, tout à la fois immanente et transcendante, cette "plénitude" est aussi libérée du flux du temps puisqu'en elle "tout devenir est une auto-extériorisation libre"¹³⁵. Toutes ces caractéristiques ne sont-elles pas celles du point culminant de la synthèse platonicienne, qui voit par la vertu de l'Idée de Bien les hypothèses se transformer en certitudes, qui permet au dialecticien de développer une vue synoptique et d'atteindre à la similitude de Dieu?

Si la contemplation, stade ultime de la dialectique ascendante platonicienne est nécessaire, c'est cependant

¹³⁴ Eros et Civilisation, p. 107.

¹³⁵ Nous revenons sur ce point au chapitre III qui établit que le monde nouveau de la société libre marcusienne est "au-delà de l'histoire".

en tant que source du Savoir qui est destiné à informer une action convenable. La philosophie doit assumer ce rôle de démiurge et imposer à la matière rebelle la forme du modèle divin. La philosophie ne peut donc pas ne pas être politique.

3) La philosophie doit donc être politique

Fidèle en cela à Héraclite, aux Pythagoriciens, à une conception qui domine l'ensemble de la pensée antique, Platon considère l'ordre du monde, l'organisation de la Cité et l'agencement de l'Ame, comme possédant une analogie, une homologie des structures. Il ne saurait donc y avoir de distinction, pour le philosophe grec, entre question politique et question morale, et c'est pourquoi le principal de son effort est orienté vers la discipline sociale et l'éducation: ses deux plus grands ouvrages, la République et les Lois, sont une éthique et une politique philosophiques, qui visent à des réalisations.

"Il s'agit (pour lui) de rebâtir la Cité sur les bases qu'a édifiées la philosophie et d'en reforcer corrélativement la solidarité"¹³⁶.

Tel est très exactement, nous l'avons vu, le projet de Marcuse, le marxisme étant compris par lui comme étant la réalisation de la philosophie. On pourrait dire de ce point de vue, que pour Platon comme pour Marcuse, la société idéale c'est l'Idée descendant du ciel sur la terre et venant habiter parmi les hommes.

Une telle descente n'est certes pas encore effective; c'est pourquoi l'Etat dont parle Platon dans la République "a son existence en des paroles" et "ne se trouve en aucun lieu de la terre"¹³⁷. Il n'existe que comme paradigme permettant au philosophe de régler sa conduite et de reproduire, en son âme intérieure, cette image de l'Etre. Sa réalisation est du ressort de l'action et le succès d'une telle entreprise n'est à ce

¹³⁶ L. Robin, Platon, Op. cit., p. 185; L. Robin considère aussi que, pour Socrate, le problème moral consiste à "réaliser le plus complètement son essence d'homme (Ibid, p. 184). Il ajoute que pour Platon, ce problème "apparaît comme le problème total de la philosophie. Platon est en effet contrairement à ce qu'on croit souvent, beaucoup plus préoccupé de pratique que de théorie" (Ibid.). G. Leroux explique, pour sa part, que (pour Platon) "Il n'y a pas une société politique corrompue et une activité philosophique réservée aux purs (Rép. 496b), mais une société historique, faible copie de la société idéale dont la philosophie cherche le modèle pour l'établir ou le rétablir" (G. Leroux Métaphysique et politique, chez Platon in Philosophies de la cité, Les Editions Bellarmin, Montréal, 1974, p. 13).

¹³⁷ La République, 592ab. (Op. cit., p. 80)

titre, ici non plus, aucunement garanti. N'est-il pas d'ailleurs "dans la nature des choses que l'exécution approche moins du vrai que le discours"¹³⁸? Le philosophe, lorsqu'il redescend dans le monde sensible, est surpris par les ténèbres qui succèdent à la clarté de l'Idée; il est gauche, maladroit comme un oiseau que gênerait, pour marcher, la grandeur de ses ailes¹³⁹. D'autant plus qu'au fond de la Caverne, les prisonniers ne veulent pas écouter celui qui les exhorte à briser leurs chaînes: ils se moquent de lui et même veulent le tuer. Le devoir du philosophe est cependant de se tenir prêt à l'action, en attendant les circonstances favorables, "quelque divine bonne fortune".

La philosophie doit en tout cas prendre la première place.

4) La philosophie doit prendre la première place

Si Marcuse critique avec violence les différents positivismes qui confinent l'homme dans le conformisme et le scepticisme, Platon s'en prend pour sa part aux Sophistes dont il se fait l'adversaire acharné dans quelques-uns de ses dialogues les plus célèbres¹⁴⁰.

Selon ces empiristes¹⁴¹, ces pragmatistes, ces

¹³⁸ Ibid., 473a. (Op. cit., p. 87).

¹³⁹ Ibid., 516e-517a. (Op. cit., p. 149).

¹⁴⁰ L'Hippias majeur, le Protagoras, le Gorgias, le Sophiste, principalement.

¹⁴¹ Protagoras fut le premier à réduire la connaissance à la sensation.

sceptiques, il n'y a pas de vérité objective (ou s'il y en a une, l'homme est incapable de l'atteindre). Pour Gorgias, l'important n'est d'ailleurs pas la vérité, mais plutôt le succès qui résulte d'une maîtrise de la rhétorique, car l'homme qui sait la rhétorique persuade les foules plus sûrement que l'homme de métier et peut de la sorte accéder au pouvoir. Celui qui recherche les honneurs et la puissance ne fait d'ailleurs qu'aller dans le sens de la démocratie estiment ces savants réputés. Il y a là, remarque F. Châtelet¹⁴², "comme une préformation, dans le domaine politique, des thèmes qui animeront le libéralisme économique".

Un tel utilitarisme est jugé par Platon inacceptable, et ceci parce que le langage, loin d'être un moyen de domination d'autrui n'a de valeur et de sens que s'il exprime la vérité, que s'il traduit l'essence du réel. S'il n'existe pas de normes universelles et absolues pouvant servir de référence, comme le soutiennent les Sophistes, comment d'autre part, fonder la société juste, comment introduire dans l'Etat l'ordre qui découle du principe suprême?¹⁴³

Cette opposition systématique aux sophistes nous semble traduire l'intention fondamentale de la philosophie

¹⁴² F. Châtelet, Platon, Op. cit., p. 63.

¹⁴³ Tel est, avons-nous noté, ce que soutient Marcuse.

de Platon tout comme l'opposition aux positivistes nous semble traduire l'intention fondamentale de celle de Marcuse. Platon reproche aux sophistes de se préoccuper d'utilité plutôt que de vérité et de séparer leurs recherches de toute fin éthique. Ce sont ces reproches que Marcuse adresse aux positivistes.

Nous avons vu aussi que Marcuse critique le positivisme moderne, ce nouveau scientisme qui voit dans les sciences physiques "un modèle de certitude et d'exactitude". Une telle critique ne rappelle-t-elle pas celle que Platon adresse aux "Fils de la terre", ces matérialistes qui "essaient d'attirer sur la terre tout ce qui tient à l'invisible"?¹⁴⁴ Par leurs théories sur la matière, le cosmos et la vie, ces philosophes ramènent le monde, la connaissance et l'homme à une série de phénomènes déterminés, et soumis à un principe de causalité mécanique. Mais pour Platon le monde ne se limite pas au monde des phénomènes; l'univers platonicien est résolument finaliste: tout ce qui existe et tout ce qui agit est régi par le principe du meilleur, par le Bien; les choses, en elles-mêmes imparfaites, tirent leur réalité de l'Idée qui est leur modèle. Il existe certes une matière éternelle n'obéissant qu'à une nécessité aveugle et obscure mais cette matière n'est que

¹⁴⁴ Sophiste, 246a (Op. cit., p. 352).

le réceptacle de ce qui prend forme et qui résulte de l'action "métaphysique" et démiurgique de l'Idée. La science de l'Idée (c'est-à-dire la philosophie) est, dans cette perspective, la science suprême. Elle est précédée dans le programme que Platon établit dans la République pour l'instruction des magistrats philosophes, par quatre sciences discursives et si ces sciences sont supérieures à l'opinion (qu'elle soit croyance ou représentation confuse), elles ne sont que préparatoires, car elles ne conduisent qu'à des abstractions et non pas jusqu'à l'Idée du Bien, et elles ne se préoccupent pas de rattacher à cette Idée suprême les principes sur lesquels elle se fonde.

multiples nous semblent donc être les liens entre les conceptions platonicienne et marcusienne. Ceux-ci ne sont-ils pas particulièrement frappants dans les quelques pages que Marcuse consacre à la question du statut des universaux dans L'Homme Unidimensionnel?¹⁴⁵ Toutes les qualités que Marcuse attribue à l'universel substantiel nous semblent être celles de l'Idée platonicienne. "Eléments premiers de l'expérience"¹⁴⁶, "qualités réelles du monde avec lequel nous sommes confrontés tous les jours"¹⁴⁷

¹⁴⁵ L'Homme Unidimensionnel, chapitre VIII, p. 227.

¹⁴⁶ Ibid., p. 235.

¹⁴⁷ Ibid.

tels sont les universaux substantiels nous dit Marcuse, et en ce sens ils semblent désigner "la matière du monde"¹⁴⁸. Opérant une abstraction à partir de l'entité concrète, ils font aussi apparaître une entité différente.

La beauté (par exemple) est éprouvée dans le beau d'une façon à la fois vague et directe - c'est-à-dire qu'elle est vue, qu'elle est entendue, elle est découverte, elle est touchée, elle est sentie, elle est comprise. Elle est éprouvée comme un choc, peut-être à cause du caractère de contraste que possède la beauté, elle brise le cercle de l'expérience quotidienne, elle ouvre (pour un court instant) sur une autre réalité (dont l'effroi peut être un élément intégral)¹⁴⁹.

Marcuse ne s'exprime-t-il pas ici en authentique platonicien? L'excès de signification contenu dans l'Idée, par rapport au donné et au particulier, n'a-t-il pas lui aussi l'exacte dimension des virtualités qui stimulent êtres et choses? L'Idée platonicienne est en effet modèle, cause finale. Elle est aussi source d'étonnement, elle brise le cercle de l'expérience quotidienne. Marcuse n'illustre d'ailleurs peut-être pas sans intention son analyse du statut de l'universel par la considération de l'universel "Beauté": c'est à propos des Formes belles que Platon a peut-être le plus clairement exposé sa théorie, dans le Banquet, dialogue consacré à l'amour et et dans le Phèdre, dialogue consacré à la beauté.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid., p. 234.

Les positions épistémologiques de Marcuse et de Platon semblent donc à la suite de ce premier examen fort proches. Toutes deux refusent le monde donné, un monde dans lequel l'âme a perdu ses ailes dit Platon, un monde dans lequel l'existence est aliénée dit Marcuse. Toutes deux ont en vue un monde autre, transcendant au monde sensible, qualitativement différent, un monde plus réel qui apparaît comme étant "Raison et Liberté". Elles critiquent de ce fait les courants qui n'ont en vue qu'une bonne adaptation au monde tel qu'il est, qui séparent la science de l'éthique et ne posent pas la question des fins et des valeurs. Elles sont toutes deux préoccupées de réalisation concrète, elles visent à transformer l'existence de l'homme en prenant en considération ses dimensions sociales et politiques.

Disciple de Marx, Marcuse a en vue, il est vrai, une "liberté réelle universelle" qu'est loin de revendiquer le philosophe grec. Dans la République platonicienne seule une minorité, nous le verrons, peut espérer atteindre la vérité et l'autonomie complète. Platon serait-il moins optimiste que Marcuse quant aux possibilités de libération humaine? D'une façon plus générale, insiste-t-il autant que ce dernier sur les "virtualités" du monde sensible et sur ses possibilités de transformation "historiques"? Nous avons en effet fait allusion aux accents mystiques du Phédon, au désir d'évasion du philosophe amoureux des Idées. Si Platon loue dans le Timée, par exemple, la beauté du monde sensible -

que les dialogues de la maturité avaient tendance à considérer comme le théâtre d'un écoulement sans fin - il ne le définit pas moins comme une image, façonnée par un démiurge difficile à concevoir, et dont l'homme peut difficilement être le maître.

Un examen plus complet des "positions" des deux philosophes peut nous permettre de répondre à ces questions. Voyons plus précisément ce que l'existence humaine pourrait être selon chacun d'eux. Nous pourrions alors parler des possibilités de réalisation effective et de leurs conditions.

CHAPITRE DEUXIEME

L'EXISTENCE TELLE QU'ELLE POURRAIT ETRE

Ce chapitre s'efforce de dégager les traits essentiels de l'existence nouvelle que Marcuse a en vue, et de montrer que, là encore, ses conceptions sont bien proches de celles du Maître de l'Académie.

C'est dans Eros et Civilisation, contribution à Freud, que Marcuse nous livre l'essentiel de ses recherches. Dans ce livre, qui se propose de "définir les implications philosophiques et sociologiques de la psychanalyse"¹, l'existence nouvelle est décrite comme pouvant être, tout à la fois, plaisir, sublimation d'Eros, connaissance et jeu.

Examinons ces différents points:

1. Elle pourrait être plaisir

La réalisation du sujet qu'a en vue Marcuse n'a en effet de sens pour lui que si elle est satisfaction des instincts et des sens, plaisir.

Une telle satisfaction est, certes, selon Freud, une chose impossible et c'est ce qu'expliquent les quatre premiers chapitres d'Eros et Civilisation. Le fondateur de la psychanalyse considère en effet, que la civilisation est dans son essence répressive². Dans sa méta-psychologie,

¹ Eros et Civilisation, Op. cit., p. 18.

² "Freud s'accorde pleinement avec la morale idéaliste et la politique libérale pour reconnaître la domination comme fondement universel, rationnel, de toute l'évolution culturelle". Liberté et Théorie des pulsions, (1968), in Culture et Société, Op. cit., p. 348.

qui est une psychologie sociale³, il montre que l'animal humain ne devient véritablement humain, civilisé, au cours de l'évolution, qu'au prix d'une répression progressive de ses instincts. La société doit en effet lutter contre la pénurie, le manque de ressources, et elle ne peut que forcer l'homme à refouler⁴ sa propension au plaisir, elle ne peut que le forcer à "sublimer" sa libido en travail social utile, aussi l'histoire de l'homme n'est-elle que l'histoire de sa répression⁵, et il y a, de ce fait, dans l'appareil mental humain actuel un antagonisme irréductible entre le "ça" (le domaine de l'inconscient, d'origine animale) et le "moi" (résultant de l'évolution, médiateur entre le "ça" et le monde extérieur). Le moi, régi par le principe de réalité⁶, réprime le ça, régi par le principe de plaisir, et le bonheur est donc incompatible avec l'état civilisé.

On devine qu'un tel pessimisme n'est pas accepté sans examen par l'auteur d'Eros et Civilisation. La théorie des instincts de Freud lui semble certes refléter assez bien l'évolution passée de l'homme, et elle a d'ailleurs un

³ Eros et Civilisation, p. 27.

⁴ Le refoulement se fait dans cette théorie par le truchement du "surmoi" (ou conscience morale) qui dérive du complexe d'Oedipe et s'enracine ainsi dans les profondeurs archaïques.

⁵ Eros et Civilisation, p. 23.

⁶ "Le principe de la réalité est l'ensemble des valeurs et des normes qui régissent le comportement des individus dans une société donnée. Ces valeurs et ces normes sont incarnées dans les institutions, les rapports entre les gens, etc." in Actuels, Editions Galilée, Paris, 1976, p. 40.

caractère révolutionnaire en ce qu'elle met en pleine lumière l'origine sociale des névroses⁷. Marcuse montre cependant que rien en elle ne justifie la généralisation selon laquelle toute société est répressive. Le principe de réalité est au contraire, dans cette théorie, de nature historique puisqu'il correspond à des sociétés différentes situées à des stades différents de l'évolution historique⁸. On ne saurait donc parler d'un "antagonisme éternel"⁹ entre ce principe et le principe de plaisir ni, non plus, d'une "lutte éternelle" pour l'existence.

Freud voit en effet dans la pénurie des ressources un état de fait éternel mais il oublie que l'évolution des techniques permet pourtant d'envisager la disparition de cette pénurie historique:

"Le principe de réalité répressif devient de plus en plus inutile à mesure que la civilisation s'approche d'un stade où il paraît historiquement possible de mettre fin à un mode de vie directement fondé sur la répression des pulsions"¹⁰.

⁷ Si Freud montre en effet que l'histoire de l'homme est l'histoire de sa répression, il montre aussi, selon Marcuse, que l'histoire de son inconscient est celle de son effort incessant pour échapper à cette répression. Marcuse critique d'ailleurs le "révisionnisme néo-freudien" parce qu'il sous-estime l'origine sociale des névroses et s'attache à guérir l'individu en faisant abstraction de cette origine (postface à Eros et Civilisation, p. 205).

⁸ Eros et Civilisation, p. 41.

⁹ Ibid, p. 28.

¹⁰ La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, (1968), in Culture et Société, p. 366.

Le principe de réalité répressif est d'ailleurs, dans la phylogénèse de Freud, plus le résultat de la domination despotique que d'une lutte contre la pénurie.

"La répression, source du développement de la civilisation, ne provient pas de la misère naturelle ni de la faiblesse de l'homme, mais bien de la domination d'un despote qui distribue et exploite injustement cette misère et cette faiblesse, monopolisant la jouissance et se déchargeant du travail nécessaire sur les autres membres de la horde"¹¹.

La répression des instincts aurait donc une origine politique autant qu'économique et nous pouvons imaginer que la situation n'a pas changé de nos jours.

Marcuse s'efforce donc de faire apparaître, à partir des recherches de Freud, la possibilité d'une civilisation non répressive. Il explique le pessimisme de Freud, quant à l'avenir de la civilisation, par le caractère non-historique de ses concepts. Mais ce caractère "non-historique" contient aussi les "éléments de son contraire"¹² puisqu'ils ont leur origine dans l'étude de l'évolution humaine.

Il faut donc adapter ces concepts aux sociétés industrielles avancées. S'il y a actuellement conflit entre le principe de plaisir et le principe de réalité c'est parce que ce dernier est en fait un principe de rendement.

¹¹ Ibid, p. 363.

¹² Eros et Civilisation, p. 42.

La valeur suprême dans nos sociétés est en effet la productivité¹³. Ceci, comme l'a montré Marx, parce que le but recherché est le profit. Les biens ne sont donc pas répartis selon les besoins (de façon à faire disparaître la pénurie) mais selon le profit. On peut donc dire qu'il y a organisation de la pénurie. La rationalité de ces sociétés est la rationalité de la domination puisque l'activité des individus est aliénée, que l'individu travaille pour renforcer la domination¹⁴. Ses instincts sont en cela sur-réprimés.

Dans une société non dominée au contraire, les biens étant répartis selon les besoins, la rationalité serait rationalité de la satisfaction. L'antagonisme dominant-dominé, origine véritable¹⁵ de l'antagonisme principe de réalité-principe de plaisir, ayant disparu, il n'y aurait plus conflit entre les instincts et la raison, entre Eros et Logos, comme c'est le cas depuis les origines. L'individu pourrait assouvir ses besoins. Non pas bien entendu les faux besoins que la société crée en lui (besoin de dominer, de posséder par exemple, besoins aliénés d'un être réduit à

¹³ La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, p. 355.

¹⁴ "La domination est exercée par un groupe ou un individu particulier en vue de se maintenir dans une situation privilégiée et de s'y élever", Eros et Civilisation, p. 43. "Il y a domination chaque fois que sont donnés par avance à l'individu, et vécus par lui comme tels, les buts auxquels il aspire et les moyens qu'il a d'y atteindre". Liberté et Théorie des pulsions, 1968, in Op. cit., p. 338.

¹⁵ Maintenant que la pénurie peut être vaincue.

être pour l'autre)¹⁶.

Il y a, écrit Marcuse, une répression à la fois naturelle et bénéfique des instincts, celle qui consiste à dominer les pulsions instinctuelles pour les transformer en désirs et besoins individuels. L'assouvissement des vrais besoins instinctuels ne consiste donc pas à se laisser aller sans discernement à ses pulsions instinctuelles et de toute façon, "n'y a-t-il pas une 'auto-contrainte naturelle' dans Eros de sorte que sa satisfaction véritable exigerait des reports, des détours et des arrêts?"¹⁷

Freud a envisagé la possibilité bizarre que "quelque chose dans la nature même de l'instinct sexuel s'oppose à la réalisation d'une satisfaction totale"¹⁸.

Marcuse postule qu'il en est ainsi de l'instinct en général. Il y aurait "une barrière intérieure" dans l'instinct qui contiendrait "sa puissance impétueuse" et lui permettrait de s'épanouir et d'obtenir satisfaction, sans pour autant détruire une civilisation pénétrée d'une "rationalité de la satisfaction".

Dans cette perspective, l'homme ne restreindrait

¹⁶ La vérité et la fausseté des besoins doit être jugée, dit Marcuse, sur "des critères qui ont des rapports avec le développement optimal de l'individu, de tous les individus" (L'Homme Unidimensionnel, p. 31).

¹⁷ Eros et Civilisation, p. 196

¹⁸ Ibid.

plus son désir par sa volonté particulière, mais cette restriction appartiendrait à la constitution même du désir.

Marcuse n'écrivait-il pas d'ailleurs dans sa Contribution à la critique de l'hédonisme¹⁹ que "l'épouvantail du jouisseur déchaîné qui ne songerait qu'à satisfaire ses besoins physiques est encore un résultat de la division entre les forces de production spirituelles et les forces de production matérielles, entre le processus de travail et le processus de consommation"? Si l'existence nouvelle peut être plaisir, le bonheur ne se réduit pas au plaisir des sens:

"Le rôle essentiel de la vérité pour le bonheur des hommes fait apparaître l'insuffisance de la définition du bonheur en termes de plaisir et de jouissance"²⁰.

L'hédonisme n'est que la réaction historique à la philosophie idéaliste qui sépare la vertu de la recherche du bonheur et qui fait de celui-ci une affaire privée²¹. Mais la théorie critique est solidaire de l'hédonisme dans sa revendication du bonheur comme "satisfaction des besoins sous tous les rapports"²² car les concepts de liberté et de

¹⁹ Contribution à la critique de l'hédonisme, (1938) in Culture et Société, p. 210.

²⁰ Ibid, p. 209.

²¹ Ainsi Hegel écrit: "Est heureux celui qui a adapté son destin à son caractère et à son vouloir propres et qui jouit ainsi de lui-même dans son existence. L'histoire du monde n'accorde pas de place au plaisir. Les périodes de bonheur y sont des pages blanches". Ibid, p. 174.

²² Ibid, p. 194.

bonheur, lorsqu'on les définit "apparaissent finalement comme n'en formant qu'un seul"²³.

Discussion

Marcuse propose donc de libérer les instincts et les sens actuellement sur-réprimés afin de faire du plaisir et de la joie de vivre le contenu de la liberté. Cette libération instinctuelle irait de pair avec une "rationalité de la satisfaction" (ou rationalité libidineuse) c'est-à-dire que le principe de plaisir tendrait à se confondre avec le principe de réalité.

Une telle "réconciliation" correspond-elle à l'esprit et à la lettre des dialogues platoniciens? Est-elle prônée par l'auteur du Phédon ou du Philèbe?

Il semble que la réponse à cette question soit négative. On présente en effet souvent Platon comme un contempteur du corps et cette interprétation peut être tirée du Phédon. Socrate y constate en particulier la liaison inséparable du plaisir et de la peine. Il affirme même dans le Gorgias que "tout besoin et tout désir sont pénibles"²⁴. Le platonisme n'est-il pas d'ailleurs essentiellement maîtrise des instincts? Et l'image de l'âme ²⁵ que nous propose le Phèdre n'est-elle pas suffisamment suggestive: un char à deux chevaux dont l'un noir, rétif et capricieux, représentant le désir et les instincts, doit être dominé par le

²³ Ibid, p. 192.

²⁴ Gorgias, 496c (Trad. A. Croiset, "Les Belles Lettres", 1967, p. 180.)

²⁵ L'essence de l'homme.

cocher?

Si ces remarques témoignent d'un aspect essentiel de la pensée platonicienne, elles ne nous semblent cependant correspondre qu'à un moment de son évolution. Dans le Philèbe en effet le ton de Socrate est tout différent. Il se moque des adversaires déclarés du plaisir²⁶ et de leur humeur chagrine. Le plaisir prend dans ce dialogue une allure séduisante et perd sa contingence pour se constituer comme illustration et comme récompense sanctionnant, ici-bas, la victoire du Logos:

Socrate, Alors, Protarque, invoquons les dieux en la composant (la vie mixte) que ce soit Dionysos, ou Héphaïstos, ou tout dieu qui ait été chargé de présider à ce mélange.

Protarque, Volontiers.

Socrate, or nous sommes là comme des échansons devant des sources; celle du plaisir pourrait se comparer à une source de miel, et celle de la sagesse, sobre et sans trace de vin, à une source d'eau sévère et saine, qu'il nous faut toutes deux essayer de mélanger le mieux possible²⁷.

Dans la République, le bonheur (but de la vie pour Platon) est décrit comme résultant de la vertu, qui elle-même est harmonie et proportion entre les différentes facultés de l'âme. Car l'âme - la psyché grecque, qui ne s'oppose pas au corps, qui en constitue en quelque sorte l'énergie vitale - est tripartite (chaque "partie" étant une

²⁶ Philèbe, 44c (trad. Diès, "Les Belles Lettres, 1966, p. 56).

²⁷ Ibid., 61b (p. 84).

virtualité, une puissance)²⁸; cette structure la fait apparaître comme intermédiaire entre l'Intelligible et le sensible et sa fonction est "en les unissant d'en expliquer et d'en maintenir à jamais la solidarité"²⁹, de "procéder à une intégration du sensible en assignant à celui-ci dans l'âme le rang qui lui convient"³⁰.

S. Lilar ne s'exprime pas autrement lorsqu'elle caractérise ainsi le platonisme:

"Ce qui est spécifiquement platonicien, ce n'est pas de mépriser la chair (comme les manichéens et les Gnostiques qui tiennent le corps pour le vêtement de honte"), c'est de la convertir en l'impliquant dans le mouvement dialectique d'un dualisme toujours surmonté et toujours renaissant, c'est de regarder la chasteté comme une étape de la domination du sensible"³¹.

Loin de s'opposer à la sagesse, le plaisir l'accompagne. Ainsi, dans la République idéale dont Socrate nous esquisse les grands traits, l'union des sexes, par exemple, n'a pas pour seul but la génération:

²⁸ Il y a l'oeil de l'âme (la raison) dont le plaisir est de connaître, le coeur (nous dirions la volonté ou le courage) dont le plaisir est de posséder et l'âme désirante ou appétitive dont le plaisir est physique.

²⁹ L. Robin, Platon, Op. cit., p. 132.

³⁰ Ibid, p. 133.

³¹ Suzanne Lilar, Le Couple, Editions Bernard Grasset, Le Livre de Poche, 1963, p. 63.

"Mais quand les femmes et les hommes auront passé l'âge de donner des enfants à l'Etat, nous laisserons, je pense, aux hommes la liberté de s'accoupler à qui ils voudront, hormis leurs filles, leurs mères, les filles de leurs filles et les ascendantes de leurs mères; nous donnerons la même liberté aux femmes, en exceptant leurs fils, leurs pères et leurs parents dans la ligne descendante et ascendante"³².

Le plaisir des sens n'est donc pas mauvais en soi pour Platon; il est mauvais s'il divise l'homme, s'il le rend dépendant de ses passions, s'il le lie à la soif du gain et de la possession, au besoin d'acheter et de vendre. Aussi la "région concupiscente de l'âme", qui recherche le plaisir des sens, est-elle nommée par Platon "amie de l'argent", parce que les concupiscences de cette sorte sont généralement satisfaites par l'argent³³.

On voit que les mauvais besoins et les mauvais plaisirs sont ceux qui détruisent l'équilibre de l'âme et ne permettent pas à l'individu de réaliser ses véritables possibilités, ces dernières étant relatives à la communauté dans laquelle vivent les individus, à laquelle "le ciel et la terre, les dieux et les hommes doivent d'exister"³⁴.

La notion de l'ordre de l'âme se renverse en ordre de la communauté. Il dépend de la juste organisation de la cité

³² République, 461b (Op. cit., p. 68). Charles Werner voit d'ailleurs en Platon un précurseur de Freud et explique que "les philosophes modernes n'ont pas toujours suivi l'exemple de Platon" en ce qu'ils n'ont pas reconnu l'importance du désir (Ch. Werner, L'âme et la liberté, Payot, Paris, 1960, p. 53) "Le désir comme principe des sensations et des passions: voilà, d'après Platon, la base de la vie humaine" (Ibid.)

³³ République, 581a (Op. cit., p. 62).

³⁴ Gorgias, 508a (Op. cit., p. 198).

que l'individu reçoive le plaisir auquel il a droit³⁵.

Les pensées de Marcuse et de Platon sont là encore très proches.

Toutes deux ont en vue une harmonie, une proportion entre les différentes facultés humaines. Toutes deux critiquent la société matérialiste de leur temps manipulant les besoins des hommes.

Marcuse voit d'ailleurs dans la critique platonicienne de l'hédonisme un "progrès", elle est "la première tentative de sauvegarder l'objectivité du bonheur"³⁶ et il lui consacre plusieurs pages dans sa Contribution à la critique de l'hédonisme.

Cette tentative n'a malheureusement pas été poursuivie par la philosophie idéaliste occidentale³⁷.

³⁵ Ainsi pourrait être expliquées les tendances "ascétiques" du Phédon ou du Gorgias, le fait que, dans le Philèbe, Platon marque une préférence nette pour l'eau âcre et saine de la fontaine de la sagesse. Le plaisir physique ou libidineux ne pouvait pas être prôné dans l'Athènes démocratique du IV^e av J.C. qui voyait ses élites manipulées par les passions et les démagogues (Cf. ci-dessous, chapitre III).

³⁶ Contribution à la critique de l'hédonisme, Op. cit., p 191.

³⁷ Ibid, p. 192 et ss.

2. Elle pourrait être sublimation d'Eros³⁸

Dans sa dernière version³⁹ la théorie freudienne des instincts fait état d'un principe de Nirvâna (ou désir de satisfaction complète) qui régirait l'organisme vivant à l'origine; le passage de l'état inorganique à l'état organique crée en effet un traumatisme. Ce dernier état se heurtant sans cesse à la dure réalité est poussé à la régression vers l'état inanimé de repos (Nirvana): c'est l'instinct de mort (Thanatos).

La dynamique psychique apparaît ainsi comme la lutte incessante de trois puissances fondamentales: l'Eros, la pulsion de mort et le monde extérieur⁴⁰.

Mais Marcuse remarque que si l'instinct de mort ne cherche à supprimer la vie que dans la mesure où il s'efforce de surmonter le déplaisir engendré par les tensions et les besoins, alors le principe de Nirvâna n'est qu'une forme du principe de plaisir⁴¹.

Thanatos peut donc être mis au service d'Eros. La lutte éternelle que Freud discerne dans la vie entre Eros et Thanatos est d'ailleurs en contradiction avec sa conception

³⁸ "Par la sublimation, quelque chose de nouveau se crée: une maison, une communauté ou un outil--et se crée dans un groupe ou pour être utilisé par un groupe" (Géza Roheim, cité par Marcuse, in Eros et Civilisation, p. 183).

³⁹ "La version métapsychologique, voire métaphysique et aussi, peut-être pour cette raison, la plus profonde et la plus révolutionnaire", H. Marcuse, Liberté et théorie des pulsions, p. 343.

⁴⁰ Ibid, p. 344.

⁴¹ Ibid.

d'Eros-créateur-d'ensembles-toujours-plus-vastes⁴².

Marcuse peut donc conclure que: "Eros libre n'exclut pas des relations sociales civilisées durables (...) il repousse seulement l'organisation sur-répressive des relations sociales, organisation régie par un principe, qui est la négation du principe de plaisir"⁴³.

La tendance d'Eros n'est pas de se cantonner dans le domaine de la sexualité, et pire, de la génitalité (où le confine en vue de la procréation la société), mais de s'étendre à d'autres zones du corps et, au-delà du corps, à d'autres secteurs tels que travail, vie sociale, vie politique:

"Eros...tend à organiser la substance vivante en unités toujours plus vastes afin que la vie puisse être prolongée et amenée à un développement supérieur"⁴⁴.

Aussi non seulement le corps doit-il devenir "un objet de cathexis, une chose pour jouir, un instrument de plaisir", mais l'esprit lui-même peut être fécondé par Eros:⁴⁵

"La fécondité spirituelle est aussi bien l'oeuvre d'Eros que la fécondité physique"⁴⁶.

Marcuse se réfère à Platon pour marquer le bien fondé de cette conception d'Eros:

⁴² Eros et Civilisation, p. 48

⁴³ Ibid, p. 49. Les activités érotiques anormales (en particulier asociales), les perversions, auraient donc leur origine dans la sur-répression de la libido et non pas, comme le pense Freud, dans l'instinct de mort ou les instincts d'agression.

⁴⁴ Ibid, p. 184. (Marcuse cite ici Freud)

⁴⁵ Ibid, p. 176.

⁴⁶ Ibid, p. 184.

"Le Banquet contient la célébration la plus claire de l'origine et de la substance sexuelle des relations spirituelles"⁴⁷.

Platon tient en effet pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps. Le désir de ce qui anime le corps désiré, la psyché et ses manifestations diverses, peut donc surgir à partir d'une sexualité polymorphe⁴⁸.

On voit que l'Eros marcusien réconcilie Agapé et ses sources érotiques. Agapé n'est rien d'autre qu'Eros sublimé et intériorisé dans un monde répressif (dominé par la Loi) alors qu'à l'origine, selon notre auteur, le message du fils était le message de la libération, la rédemption de la chair, le règne d'Eros⁴⁹.

Les relations spirituelles, l'aménagement de la société libre, l'instauration d'un ordre de paix et d'amour, de bonheur et de liberté relèvent autant du pouvoir d'Eros que les actes strictement sexuels.

On voit que, dans cette perspective, les principes de réalité et de plaisir peuvent être réconciliés par une auto-sublimation d'Eros, par une érotique.

Discussion

Si Marcuse fait appel à la définition platonicienne de l'amour, c'est qu'il n'ignore pas à quel point...

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 69. Agapé séparé d'Eros est "sublimation répressive", l'actuelle "libéralisation" des moeurs n'est que déshumanisation, commercialisation, "désublimation répressive" alors que l'auto-sublimation d'Eros serait dans ce vocabulaire, "sublimation non-répressive".

"Sacré, sacré, purificateur, divinisant, l'Eros platonicien est avant tout démonique, reliant l'inférieur et le supérieur, l'homme et le divin, l'esprit et la chair, celle-ci nécessairement présente -- quand ce ne serait qu'à l'état d'aspiration, de désir, de transport, de motricité, car sans la chair, l'amour ne trouverait pas de quoi exercer son activité purificatrice et l'âme ne se sentirait pas engrenée dans le mouvement universel, mue par la Loi, confrontée avec le divin..."⁵⁰.

Il existe en effet à la racine même de l'âme, telle que Platon la conçoit, un élan qui la porte vers la plénitude, et cet élan, inséparable du sentiment d'une complétude possible, n'est pas autre chose qu'Eros, lien affectif qui rattache une âme déchue au monde intelligible, auquel elle est apparentée et pour lequel elle est faite⁵¹.

La philosophie platonicienne est toute entière amour (de la sagesse), enthousiasme d'Eros dans son essor. Eros est recherche d'immortalité, mais à la fois riche et pauvre (riche en potentialités, pauvre en ce qu'il ne possède pas ce qu'il désire), il est un intermédiaire:

⁵⁰ S. Lilar, Op. cit., p. 96 (à propos de "la seule grande érotique occidentale" qu'est le platonisme).

⁵¹ Marcuse ne se trompe pas lorsqu'il assimile l'Eros freudien à l'Eros platonicien. Ainsi que l'écrit Freud lui-même, "L'Eros de Platon présente, quant à ses origines, à ses manifestations et, à ses rapports avec l'amour sexuel, une analogie complète avec l'énergie amoureuse, avec la libido de la psychanalyse..." (Freud, Psychologie collective et analyse du moi in Essais de psychanalyse, Paris, Payot 1951, pp. 100-101, cité par Y. Brès (La psychologie de Platon, P.U.F., Paris, 1973, p. 131, note 24). Dans cet ouvrage, Y. Brès considère que l'effort de démythification (propre à la psychanalyse) est déjà contenu dans l'oeuvre de Platon lui-même (Ibid., p. 22); "Platon a découvert une psychologie de la libido, de l'imagination délirante, de la reconnaissance et de la libération" (Ibid., p. 378). Son oeuvre contient "des idées ou des points de vue qui ne seront vraiment exprimés et reconnus que vingt-trois siècles plus tard" (Ibid., p. 379).

"Dans la pensée de Platon, Eros apparaît tantôt comme la réalité dans la multiplicité de ses phénomènes, tantôt comme le symbole de l'essor vers ce qui est éternel, tantôt comme le véritable moyen de cet essor, tantôt comme la distinction entre l'Eros vrai et ses déviations"⁵².

Il est en tout cas un intermédiaire entre une existence banale et vulgaire et sa transfiguration par la beauté; mais telle est très exactement la pensée de Marcuse qui voit dans l'auto-sublimation d'Eros un moyen d'instaurer un nouvel ordre de paix, de bonheur et de liberté dans les relations humaines⁵³.

Si le platonisme est la "seule grande érotique occidentale", Marcuse nous semble être un des seuls à en avoir compris les implications. Si l'amour est le patron des philosophes, il est certainement à l'origine d'une oeuvre telle qu'Eros et Civilisation.

3. Elle pourrait être connaissance

La libération instinctuelle, le règne d'Eros ne sont possibles que par la médiation d'une libération intellectuelle.

⁵² K. Jaspers, Les Grands Philosophes, Coll. "10-18", n° 362, 363, Librairie Plon, Paris, 1967, p. 117.

⁵³ S'il est vrai, ainsi que le souligne Y. Brès (Op. cit., p. 220) que l'attitude de Platon à l'égard du plaisir sexuel, est "très négative", n'est-ce pas parce qu'il refuse (comme Marcuse) de réduire Eros au domaine de la génitalité? S'il est vrai aussi qu'il refuse de "l'associer à une relation de tendresse avec la femme" (Ibid., p. 228) n'est-ce pas parce que la condition de cette dernière, dans la société patriarcale athénienne pouvait rendre difficile une telle "sublimation"?

L'esprit tout autant que le corps est en effet, selon Marcuse, aliéné dans la société actuelle. Les éléments oppositionnels et transcendants de la "culture supérieure"⁵⁴ sont victimes eux-aussi du processus de désublimation répressive. On peut alors parler de fausse conscience:

"On peut dire que la fausse conscience fait la synthèse des données de l'expérience dans des concepts qui renvoient aussi totalement et aussi efficacement que possible à la société donnée à travers les faits donnés"⁵⁵.

La conscience vraie, au contraire, n'est pas une "conscience heureuse" (qui accepte les méfaits de la société), une perte de conscience; elle est plutôt connaissance, sublimation non-répressive, compréhension des idéaux défendus par la culture supérieure.

Marcuse insiste sur l'importance de la libération de la conscience, de la connaissance, dans à peu près tous ses écrits. Car "le bonheur implique la connaissance, c'est le privilège de l'animal rationnel"⁵⁶. Et citant Baudelaire, il écrit:

"La vraie civilisation...n'est pas dans le gaz, ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes, elle est dans la diminution des traces du péché originel"⁵⁷.

⁵⁴ Par "culture supérieure", Marcuse entend la culture que les classes privilégiées ont pu développer à travers les âges; culture qui, malgré son caractère de classe, constitue une autre dimension de la réalité.

⁵⁵ L'Homme Unidimensionnel, p. 232.

⁵⁶ Eros et Civilisation, p. 97.

⁵⁷ Ibid, p. 138.

Dans le même ordre d'idée, reprenant les mots de H. von Kleist:

"Il nous faut de nouveau manger le fruit de l'arbre de la connaissance pour retomber à l'état d'innocence"⁵⁸.

Cette connaissance doit être sensibilité, réceptivité; imagination, facultés dépréciées par la raison dominante dans l'histoire.

"La sensibilité en tant que faculté "inférieure" (et même "la plus basse") fournissait dans le meilleur des cas la simple étoffe, la matière première qui devait être organisée par les facultés supérieures de l'intellect"⁵⁹.

Il s'agit de rendre à la sensibilité ce qui lui appartient, d'accepter sa parenté profonde avec la sensualité, de voir en elle "la fondation de l'esthétique"⁶⁰.

Cette dernière discipline est d'ailleurs, comme l'a montré Kant, "la science de la sensibilité" (tout comme la logique est la science de l'entendement) et non pas, seulement, la science du beau.

L'imagination - Freud le montre dans les Formulations sur les deux principes de la vie psychique - "garde les archétypes de l'espèce, les idées éternelles mais refoulées, de la mémoire individuelle et collective, les images taboues de la liberté"⁶¹. Elle a donc une valeur de vérité propre

⁵⁸ L'Homme Unidimensionnel, p. 174.

⁵⁹ Eros et Civilisation, p. 159.

⁶⁰ Marcuse remarque que l'allemand ne dispose que du terme de "Sinnlichkeit" pour exprimer la sensibilité comme la sensualité.

⁶¹ Ibid., p. 128.

en tant que faculté centrale de l'esprit par laquelle l'homme exerce la liberté d'être ce qu'il doit être. Elle est la troisième faculté, médiatrice entre la sensibilité et la raison. Comme la sensibilité, elle est réceptive, gratuite et, en quelque sorte, inutile; comme la raison, elle est créatrice d'un monde objectif de beauté et de liberté, surtout dans le domaine artistique.

En tant qu'orientée vers le passé, elle est mémoire et refus d'oublier les promesses et les virtualités trahies par la civilisation⁶². Mais se souvenant de ce qui était, on refuse ce qui est, on imagine ce qui peut être; l'imagination a donc aussi une force de représentation et d'anticipation entretenant les aspirations à l'accomplissement intégral de l'homme et de la nature:

"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"⁶³.

C'est d'ailleurs à cette dernière faculté que Marcuse fait appel lorsqu'il nous propose d'adopter un autre héros-archétype que celui de Prométhée. Celui-ci se rebelle contre les Dieux, crée la civilisation au prix de la douleur

⁶² "Le souvenir est une faculté de dissociation à l'égard des faits donnés, une forme de "médiation" qui met en cause, pour de brefs instants, le pouvoir omniprésent des faits donnés". L'Homme Unidimensionnel, p. 123.

⁶³ Eros et Civilisation, p. 134. Pour une étude plus approfondie, voir J.G. Nadeau, "Le rôle révolutionnaire de l'imagination selon la pensée de Eros et Civilisation de H. Marcuse", Thèse M.A. Université d'Ottawa, 1972.

perpétuelle. Il symbolise le principe de rendement.

Orphée, Narcisse, Dionysos défendent une réalité différente. Leur image est celle de la joie et de l'accomplissement, de la réconciliation d'Eros et Thanatos, de la libération, de la paix et de la beauté.

Discussion

Nous savons que la sagesse s'identifie pour Platon à la science; l'Hippias majeur énonce que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue s'il faut la passer dans l'ignorance⁶⁴.

L'homme Royal que s'efforce de faire apparaître La République et le Politique a quitté le monde de l'opinion (vraie ou fausse), monde de la majorité des hommes de la cité actuelle, monde manipulé par les Sophistes et les démagogues, véritable caverne où la vulgarité et les plus grossiers appétits règnent en maîtres - La musique doit aider l'âme à transcender ce monde et la musique telle que Platon l'entend n'est rien d'autre que la culture supérieure c'est-à-dire une culture qui n'a pas pour objectif de correspondre au goût du public, de flatter ses penchants, mais plutôt de les élever.

La définition de la sensibilité que nous avons relevée chez Marcuse est celle de Platon. Platon se méfie, il est vrai, des données sensibles et réserve à l'oeil de l'âme la capacité de connaître. N'oublions cependant pas que les Idées sont des Formes et que l'amour du Beau en soi commence par être amour des corps. L'amour est en fait une

⁶⁴ Hippias majeur, 304e. (Trad. A. Croiset "Les Belles Lettres", 1921, p. 43.)

authentique méthode de connaissance qui ne se superpose pas à la méthode intellectuelle mais qui l'inspire et la soutient. En ce sens, l'"esthétique" n'est pas séparée de l'épistémologie chez le philosophe grec, pas plus qu'elle n'est séparée de l'érotique.

L'harmonie entre la sensibilité et l'intelligence est pour lui à ce point importante qu'il voit dans son absence une cause majeure de la décadence des cités⁶⁵.

Cette harmonie est de plus assurée par la mémoire: Le philosophe n'a pas à sortir de lui-même pour connaître, car la vérité est en lui: Tout progrès de connaissance est réminiscence⁶⁶...

Mais les ressources de la mémoire ainsi comprise sont celles de l'imagination marcusienne qui n'en est pourrait-on dire qu'une généralisation⁶⁷.

⁶⁵ Les Lois, 680a-689d. (Trad. E. des Places, Ed. "Les Belles Lettres", 1965, pp. 28-29).

⁶⁶ Y. Brès (La psychologie de Platon, Op. cit., pp. 153-177) rapproche la réminiscence platonicienne de la reconnaissance psychanalytique: (...) "Platon tend dès le Ménon, à nous enseigner que l'acte philosophique le plus authentique n'est pas connaissance de soi mais reconnaissance de soi, non pas découverte de ce que je suis, mais conscience de ce que j'ai été, ou même plus exactement, reconnaissance de ce que j'ai aimé ou de ce que j'ai voulu être" (Ibid., p. 160) ce même auteur montre plus loin (pp. 240-243) que "pour Platon comme pour Freud, l'imagination érotique (allusion au mythe aristophanesque du Banquet) comporte le souvenir ou le quasi-souvenir de diverses privations ou de diverses frustrations".

⁶⁷ Si Platon n'étudie pas particulièrement la faculté d'imagination, ses dialogues recourant par exemple en maintes occasions aux mythes, illustrent assez le rôle capital qu'il lui attribue lorsque le raisonnement éprouve quelques difficultés à atteindre son but.

L'importance que Marcuse attache à l'esthétique ne peut donc que le rapprocher du poète des philosophes. Le plaisir esthétique provenant de la perception de la "pure forme d'un objet" (oeuvre de l'imagination) est-il différent de la contemplation des Essences, véritable ravissement et plaisir suprême?

4. Elle pourrait être jeu

"La hiérarchie de valeurs d'un principe de progrès non répressif s'opposerait presque point par point à la hiérarchie antérieure: l'expérience fondamentale ne serait plus celle de la vie comme lutte, mais celle de la vie comme jouissance. Le travail aliéné ferait place au libre jeu des forces et des capacités de l'homme"⁶⁸.

Marcuse pense que le développement des forces productives est devenu tel que l'objectif final du marxisme est maintenant réalisable. La liberté telle que Marx l'entrevoit semble cependant se cantonner au domaine du loisir:

"A en croire la conception marxiste le socialisme n'abolirait pas le domaine de la nécessité, et l'homme ne serait réellement libre qu'en dehors de la sphère du travail socialement nécessaire. Marx rejette l'idée que le travail pourrait un jour devenir jeu"⁶⁹;

pourtant, par ses caractères de gratuité (il a sa fin en lui-même), de créativité et de plaisir, le jeu s'identifie à la liberté. Le jeu est aussi l'affirmation des instincts, l'attitude érotique devant l'existence, le bonheur.

L'homme est libre quand "la réalité perd son caractère sérieux", quand sa nécessité devient "facile",

⁶⁸ La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, Op. cit., p. 367.

⁶⁹ Vers la libération, p. 45.

quand elle devient "apparence", quand il peut jouer avec ses facultés, ses potentialités et avec celles de la nature"⁷⁰.

Marcuse propose donc que le jeu ne se confine pas aux quelques activités ludiques que les loisirs peuvent offrir dans le temps libre en dehors du travail mais que le travail lui-même soit "libre jeu des facultés humaines". Le travail érotisé serait jeu, jeu de l'imagination et des facultés, comme dans les communautés ouvrières de Fourier où "l'attraction passionnée" fondait une "attraction industrielle" sous le couvert d'un ordre culturel⁷¹.

Ne pouvant se manifester que dans une existence vécue au-delà de la contrainte physique et morale, au-delà de la réalité existante, l'instinct de jeu pourrait accélérer l'avènement d'une société libre.

Dans une telle société les hommes, ne réalisant que leurs propres besoins, travailleraient à "promouvoir un monde meilleur, où l'existence pourrait trouver en elle-même son accomplissement"⁷²:

On voit que Marcuse vise moins à "supprimer" le travail qu'à donner à celui-ci tout son sens.

"C'est le but et non le contenu qui fait qu'une activité est jeu ou travail"⁷³.

⁷⁰ Eros et Civilisation, p. 185.

⁷¹ Ibid., p. 189.

⁷² La notion de progrès..., p. 368.

⁷³ Eros et Civilisation, p. 166.

La productivité elle-même aurait au sens:

"La productivité se réglerait sur les besoins de l'homme, et celui-ci ne vivrait plus son existence sous la forme d'un devenir toujours fugitif et décevant, mais comme être-là parmi toutes les choses qui sont ou pourraient être"⁷⁴.

Dans ses lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, Schiller montre d'ailleurs que l'instinct de jeu pourra être établi comme principe de civilisation⁷⁵:

"...L'agréable, le bien, la perfection, l'homme les prend seulement au sérieux, mais avec la beauté, il joue"⁷⁶.

Se référant d'autre part une fois de plus à Platon, Marcuse signale que cette philosophie a su exprimer, sous la "forme la plus radicale" la pensée que le jeu est le "contenu essentiel de la vie des hommes"⁷⁷. Dans le livre VII des Lois, en effet, il y a une analogie profonde entre la vie des dieux et celle des êtres humains. Les hommes ont été fabriqués comme des jouets des dieux. C'est pourquoi ils ont l'obligation de passer toute leur vie à "s'amuser aux amusements les plus beaux possibles" et à "vivre le mieux et le plus longtemps possible", dans la paix⁷⁸.

⁷⁴ La notion du progrès..., p. 367.

⁷⁵ Eros et Civilisation, p. 166.

⁷⁶ F. Schiller, Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, cité par Marcuse (Eros et Civilisation, p. 166).

⁷⁷ La notion de progrès..., p. 370.

⁷⁸ Platon, Les Lois, livre VII, cité par Marcuse, (La notion de progrès..., p. 369); pour une étude approfondie de la place du jeu dans la philosophie de Marcuse, voir Eric Volant, Le jeu des affranchis, Op. cit.

L'homme Royal que Platon a en vue dans la République et le Politique est-il d'ailleurs différent de cet homme nouveau que Marcuse veut faire apparaître?

Il est avant tout libre (au-dessus de la Loi nous explique le Politique), loi vivante; il est parvenu à la "similitude de Dieu" (Théétète), se souvenant de son essence, et peut contempler l'ordre intelligible régi par le Bien: Il est aussi amour de cet ordre universel et volonté de conformer son action personnelle dans la Cité à cet ordre universel en devenant le démiurge, le Créateur de son existence et de l'existence sociale en tant que Cosmos⁷⁹, c'est-à-dire qu'il est bonté et justice, son bonheur est un mélange de plaisir et de pensée (Philèbe) il est harmonie intérieure, plénitude, accord.

Lorsque cette harmonie n'est pas réalisée, l'homme est dépendant de ses passions, de l'opinion, du devenir, méchant et malheureux c'est-à-dire non libre et cet état est l'état quasi-général dans les Cités telles qu'elles sont, dotées de mauvaises constitutions, ne contrôlant pas leurs opinions publiques et ne s'occupant pas sérieusement d'éducation.

Il faut donc réformer la Cité en conséquence car si l'âme porte la connaissance en elle-même, et si de celle-ci découle la vertu le méchant n'est qu'un ignorant. Sa méchanceté est le signe d'une méconnaissance de la place

⁷⁹ Les Lois, livre IV, 717a. (Op. cit., p. 67).

véritable du bien et du bonheur.

Un examen des écrits proprement politiques de nos deux auteurs va nous permettre de préciser plus encore le fond de leur pensée.

CHAPITRE TROISIEME

LA SOCIETE TELLE QU'ELLE DEVRAIT ETRE

On devine que c'est parce que les conditions d'existence décrites tout au long des pages qui précèdent sont loin d'être réalisées que Marcuse et Platon critiquent avec virulence les sociétés de leurs temps. Nous avons d'ailleurs souligné dans la première partie à quel point ces deux philosophies débouchent directement sur la question politique, à quel point l'ordre social existant leur paraît devoir être modifié.

Il nous faut donc faire finalement un parallèle entre les critiques respectives de nos deux auteurs et les remèdes qui sont préconisés pour que l'existence humaine soit vraiment ce qu'elle pourrait être.

Considérons tout d'abord la critique de Marcuse.

A. La position de Marcuse

Les fondements et les tendances de la "théorie critique de la société" sont exposés dans les essais théoriques de Zeitschrift für Sozialforschung, revue allemande à laquelle Marcuse collaborait activement dans la période avant guerre¹. Cette théorie critique s'est donné pour tâche d'analyser les situations économiques, sociales et politiques de la société existante et de les critiquer; de

¹ Un certain nombre de ces essais forment la première partie de Culture et Société, Op. cit., pp. 21-211.

montrer les ressources disponibles et les virtualités inhérentes du progrès dont les institutions présentes empêchent le développement et le déblocage, de proposer la modification des conditions matérielles d'existence et de la structure tant politique qu'économique et d'envisager une nouvelle forme de société, plus libre et plus rationnelle.

Positivement, cette théorie tente de déterminer la forme la plus rationnelle de la société c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la plus conforme à la Raison mise en lumière par le Siècle des Lumières et la Révolution française, celle qui est, selon Marcuse, au coeur de la philosophie de Hegel, à savoir, la totalité des concepts et des principes d'une validité universelle:

"Est rationaliste une théorie de la société qui soumet la praxis qu'elle implique à l'idée de la raison autonome, c'est-à-dire la faculté humaine de comprendre par la pensée ce qui est vrai, ce qui est bon et ce qui est juste"²

Cette théorie se réclame - aux yeux de Marcuse³ - essentiellement du marxisme "seule vérité et seule pratique de notre temps" et cela parce que celui-ci a pour but "la satisfaction universelle de toutes les virtualités humaines"⁴.

² Culture et Société, Op. cit., p. 73

³ Marcuse n'est pas - en effet - le seul représentant de la théorie critique. Il n'est qu'un de ses principaux représentants (Cf. M. Jay, L'imagination dialectique, Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de Recherches sociales, Op. cit.).

⁴ Raison et Révolution, p. 341.

C'est donc parce que les sociétés actuelles ne font pas de ce but le principe de leur organisation sociale qu'elles sont jugées par Marcuse irrationnelles.

Examinons les principaux griefs formulés surtout dans L'Homme Unidimensionnel⁵ et dans Le Marxisme Soviétique. Nous pourrions alors faire état des solutions concrètes qui sont préconisées pour qu'un tel état de fait soit modifié.

1. Les sociétés actuelles sont irrationnelles

- les sociétés industrielles occidentales aliènent les travailleurs

Marx a montré que le travailleur est traité dans les sociétés capitalistes comme une chose matérielle. En son temps le patron donnait à l'ouvrier, sous forme de salaire, ce qu'il fallait pour qu'il puisse reconstituer sa force de travail pour le lendemain. Les choses ont cependant changé depuis. Le développement des forces productives et les progrès de l'automatisation ont permis d'augmenter le pouvoir d'achat et même de réduire le temps de travail. Marcuse considère toutefois - et telle est son idée maîtresse - que cet accroissement quantitatif, loin de libérer les travailleurs, leur dissimule leur esclavage.

Les travailleurs sont en effet asservis au culte de la marchandise, conditionnés pour acheter sans cesse et s'acharnent d'eux-mêmes au travail afin de se procurer de l'argent:

⁵ Ce livre analyse les tendances des sociétés contemporaines les plus avancées (L'Homme Unidimensionnel, p. 23).

"Les contrôles sociaux font naître le besoin irrésistible de produire et de consommer le superflu, le besoin d'un travail abrutissant qui n'est plus vraiment nécessaire, le besoin de formes de loisir qui flattent et prolongent cet abrutissement, le besoin de maintenir des libertés décevantes telles que la liberté de concurrence de prix préalablement arrangés, la liberté d'une presse qui se censure elle-même, la liberté enfin de choisir entre des marques et des gadgets"⁶

Mais ces besoins sont faux parce qu'ils sont imposés à l'individu (par la publicité en particulier) et la satisfaction qu'ils procurent est une "satisfaction répressive" car elle reproduit la servitude volontaire et s'accomplit dans un monde répressif faisant oublier à l'individu qu'il pourrait moins travailler et déterminer ses propres besoins et ses propres satisfactions.

Ces besoins ont d'ailleurs un caractère nettement destructeur:

"Le besoin de posséder, de consommer, de manipuler, de renouveler constamment tous les gadgets, appareils, engins, machines de toutes sortes qui sont offerts, et même imposés, aux individus, le besoin de s'en servir au risque même de sa vie est devenu, au sens que nous avons défini précédemment un besoin "biologique"⁷

Toutes ces marchandises n'ont pas de fonction répressive en elles-mêmes, mais "seulement en tant que produites selon les lois marchandes du profit", en tant

⁶ L'Homme Unidimensionnel, p. 32.

⁷ Vers la libération, p. 29.

qu'elles sont devenues "partie intégrante de l'existence des individus, de leur "quotidienneté" de sorte que les individus sont contraints d'acquérir pour l'achat une partie intégrante de leur existence, et que celle-ci devient la réalisation du capital"⁸

L'exploitation de l'homme par l'homme n'a donc nullement disparu puisque l'exploité participe volontairement à son exploitation, puisque dans sa structure instinctuelle s'introduit un instinct de propriétaire à l'égard du système existant. Le travailleur ne peut en fait rejeter le système sans se rejeter lui-même, sans rejeter le caractère répressif de ses valeurs et de ses besoins instinctuels. Il participe donc avec ardeur (surtout en période de "crise") aux solutions des problèmes des compagnies et la domination peut de la sorte perdre son visage, les dirigeants peuvent se transformer en bureaucrates, en administrateurs souriants et amicaux⁹.

Dans un tel univers le travail est le but et le contenu de l'existence. Si la technique l'a rendu moins pénible, il reste que la routine des gestes répétés et stéréotypés enlève au travailleur toute satisfaction. A la fatigue musculaire se substitue la tension d'esprit.

⁸ Ibid., p. 30.

⁹ Eros et Civilisation, p. 93.

"les choses tourbillonnent, elles
 n'oppressent plus, elles font
 tourbillonner l'instrument humain -
 tout entier, corps, esprit et âme"¹⁰

Les satisfactions que concède l'Etat de Bien-être ont pour effet un étourdissement général que Marcuse désigne tantôt d'"euphorie dans le malheur" tantôt de "conscience heureuse". Mais cet étourdissement n'est qu'une fine pellicule posée sur la peur, la frustration et le dégoût¹¹.

- elles sont "fermées politiquement

Le pluralisme institutionnalisé (pluralisme de partis, de syndicats, d'organisations, de mouvements, etc., favorisé par le "système") recouvre en fait une identité d'intérêt: la croissance, objectif des syndicats, par exemple, tout autant que des patrons. La cohésion est de plus assurée par la mobilisation générale des esprits et des bourses contre l'ennemi: le communisme.

"Les institutions libres rivalisent avec les institutions autoritaires pour faire de l'Ennemi une force mortelle à l'intérieur du système. Et si cette force mortelle stimule la productivité et les initiatives, ce n'est pas seulement parce que le "secteur" de la défense acquiert une importance et une influence économiques décisives, c'est parce que la société dans son ensemble devient une société de défense. Car l'Ennemi est là en permanence"¹².

¹⁰ L'Homme Unidimensionnel, p. 52.

¹¹ Ibid., p. 100.

¹² Ibid., p. 76.

Cet ennemi n'est bien entendu qu'un prétexte excellent pour assurer la production et donc la domination; dans ces conditions, la démocratie est le système de domination le plus efficace.

Les élections elles-mêmes sont truquées car les représentants de la masse manipulent celle-ci, profitant de son bas niveau d'éducation politique, de son ignorance. Les deux partis ont des programmes identiques et ne représentent rien. Marcuse critique aussi l'idée de "tolérance pure"¹³ qui prévaut, tolérance anarchique car tout est toléré, le point de vue de l'ignorant est présenté comme étant aussi authentique que celui de la personne avisée et la multitude des points de vue exprimés ne fait que persuader l'ensemble de la perfection du système. On peut ainsi parler de "tolérance répressive", car son effet, loin de permettre à l'individu de transcender l'ordre établi, est de maintenir l'oppression.

- Le langage y est réifié

Dans ce monde utilitariste les choses sont identifiées à leurs fonctions. Marcuse rappelle que le principe de l'opérationalisme est de rendre le concept synonyme d'un ensemble d'opérations. Il a donc tendance à être absorbé par le mot:

¹³ H. Marcuse. Critique de la tolérance pure (en collaboration avec Barrington Moore et R.P. Wolff), J. Didier, Paris, 1969.

"Le contenu du concept n'est pas autre chose que le contenu désigné par le mot, généralisé et standardisé, le mot ne renvoie pas à autre chose qu'au comportement (à la réaction) façonné par la publicité et standardisé. Le mot devient cliché¹⁴.

Le concept ainsi ritualisé est immunisé contre la contradiction. On peut parler de "retombées atomiques inoffensives" car cette expression correspond à une image mentale qui est la même pour tous les individus, hypnotisés par la même publicité. Le caractère transcendant et donc critique du concept étant ainsi éliminé, la pensée (faite de concepts) est rendue inopérante et docile.

Dans le monde de la communication de masse et de la publicité l'individu ne pense plus par lui-même. Il ne s'exprime plus que par clichés.

- L'art et la culture sont digérés

La diffusion massive de l'art et des oeuvres culturelles les désublimise de façon répressive (toujours parce que cette vulgarisation ne combat pas la domination). L'art et la culture deviennent des objets de consommation et non -- et telle est leur essence -- des moyens de transcender le monde.

Nous savons en effet que pour Marcuse...

¹⁴ L'Homme Unidimensionnel, p. 112.

"Le monde de l'art est celui d'un Principe de Réalité différent, celui de l'altérité; et ce n'est que par son altérité que l'art remplit une fonction cognitive; il communique des vérités qui ne sont communicables dans aucun autre langage, il contredit"¹⁵.

- La société soviétique est tout aussi unidimensionnelle¹⁶

Elle diffère cependant de la société américaine par son absence de richesse.

"S'il y a une différence fondamentale entre les sociétés occidentales et soviétiques, il y a parallèlement un fort courant vers l'assimilation. Les deux systèmes partagent des traits communs à la civilisation industrielle la plus récente: la centralisation et l'embrigadement évincent l'entreprise individuelle et l'autonomie de l'individu"¹⁷.

Nous avons ici aussi une société de domination. La domination n'est toutefois pas exercée par un ensemble de compagnies, trusts ou banques mais par l'état, c'est-à-dire une bureaucratie politique, économique et militaire détenant des privilèges et dont les intérêts sont donc séparés de ceux de la population.

La population soviétique ne contrôle en aucune façon l'organisation du travail. Au nom de la rationalité du progrès, on maintient à tout prix la valeur éthique de l'émulation professionnelle, du travail socialement nécessaire et de la discipline auto-perpétuée du travail. Ce

¹⁵ H. Marcuse, La dimension esthétique, pour une critique de l'esthétique marxiste, Editions du Seuil, Paris, 1979, p. 23. |

¹⁶ Remarquons que Marcuse ne cautionna jamais la politique de l'URSS comme Lukacs ou Korsch ou plus tard Sartre (en 1954) et Althusser.

¹⁷ Le Marxisme soviétique, p. 103.

faisant, on remet à plus tard et on réprime les potentialités du bonheur¹⁸. Les valeurs de l'éthique soviétique rejoignent donc celles de l'éthique occidentale; l'amour, les loisirs sont opérationnels, l'art un non-art car conformiste:

"L'Etat soviétique interdit par voie de décrets la transcendance de l'art; il élimine par là le reflet idéologique de la liberté dans une société qui n'est pas libre"¹⁹.

Platon a pourtant montré que l'art n'a pas pour fonction de "divertir":

"La façon dont Platon traite l'art, son système de censure rigide qui fusionne les critères esthétiques, politiques et épistémologiques rend davantage justice à la vérité et à la fonction de l'art que ceux qui le tiennent pour un divertissement intellectuel, émotionnel ou éducatif"²⁰.

Hypostasiée en structure rituelle la théorie de Marx devient une idéologie.

Tous ces faits résultent de la décision des soviétiques de réaliser "le socialisme dans un seul pays" et de "dépasser au point de vue économique les principaux pays capitalistes"²¹. Le marxisme est ainsi transformé en un vulgaire économisme et la différence qualitative que prônait Marx est reportée dans une fin de l'histoire problématique.

¹⁸ Ibid., p. 213.

¹⁹ Ibid., p. 179.

²⁰ Ibid., p. 178.

²¹ Ibid., p. 234.

Tout comme les sociétés industrielles occidentales dans lesquelles on assiste à un "triomphe du capitalisme"²² la société soviétique a donc pour principe le principe de rendement. Son développement est de ce fait lui aussi de type totalitaire car il opprime l'individu qui, lorsqu'il ne fait pas partie d'une minorité de privilégiés, mène une existence de producteur-consommateur, sans prise réelle sur les événements.

Tous ces faits indiquent à quel point le développement technique ne peut supprimer à lui seul la domination et l'exploitation. Un changement de conscience est indispensable à toute modification qualitative de l'ordre social existant.

2. Une sensibilité nouvelle doit amener un ordre social qualitativement différent

Nous avons vu à quel point l'existence nouvelle que Marcuse a en vue est transcendante à la "totalité négative" qu'est la réalité actuelle. Nous avons indiqué aussi que c'est selon lui de cette transcendance même que peuvent (et doivent) se déployer les forces de négation et ceci est d'autant plus clair dans les sociétés que nous venons de décrire, qui neutralisent la contradiction, qui intègrent le négatif au positif et consolident la position de ce qui est par rapport à ce qui peut ou à ce qui pourrait et devrait être²³.

²² Vers la libération, p. 21.

²³ L'Homme Unidimensionnel, pp. 249-250.

S'il est vrai que la réalisation de la liberté et de la Raison requiert la libre rationalité de ceux qui l'accomplissent²⁴, le développement du marxisme soviétique enseigne donc que cette libre rationalité est encore nécessaire lorsque les moyens de production sont nationalisés, et qu'elle le sera encore lorsqu'il sera attribué "à chacun selon ses besoins":

"Nous savons désormais que ni l'utilisation rationnelle de ces forces (les forces productives), ni - ceci est essentiel - leur contrôle collectif par les "producteurs immédiats" (les ouvriers) ne suffiraient à supprimer la domination et l'exploitation. L'Etat de Bien-être serait toujours un Etat répressif jusque dans la seconde phase du socialisme, celle où il sera attribué à chacun "selon ses besoins"²⁵.

L'avènement de la société libre ne saurait résulter d'une simple modification de l'infrastructure économique. La classe ouvrière est d'autre part devenue dans les sociétés occidentales "une force conservatrice, voire même contre-révolutionnaire"²⁶. Aussi maintenant plus que jamais...

"Le changement radical de la conscience devient le début, le premier pas vers le changement de l'existence sociale -- vers l'apparition du nouveau sujet"²⁷

²⁴ Raison et Révolution, p. 368.

²⁵ Vers la libération, p. 15.

²⁶ Ibid., p. 38.

²⁷ Ibid., p. 103.

Marcuse exprime ici clairement qu'un principe de réalité non répressif ne pourra devenir le principe de l'organisation sociale que s'il se réalise dès à présent dans l'individu; si dès maintenant l'individu rejette les valeurs actuelles de la société et développe en lui un besoin instinctuel de liberté, de bonheur et d'accomplissement.

"Aussi longtemps que ces fins et ces valeurs ne deviendront pas des besoins réels, la différence qualitative entre l'ancienne société et la nouvelle ne se produira pas"²⁸.

La nouvelle sensibilité ne peut évidemment devenir "une force sociale concrète" que si elle est portée par des "pouvoirs politiques et sociaux"²⁹ contestataires. Mais c'est à partir d'elle que peuvent se constituer ces forces politiques, car cette nouvelle sensibilité peut seule rendre l'individu "incapable de supporter l'agressivité, la brutalité et la laideur du mode de vie établi"³⁰, incapable de supporter la publicité, le gaspillage organisé et méthodique, l'étalement effronté des marchandises³¹.

C'est pour faire advenir cette nouvelle sensibilité que Marcuse dénonce dans Vers la libération "l'obscénité" de la société capitaliste:

²⁸ Sur le concept de négation..., Op. cit., p. 218.

²⁹ Ibid.

³⁰ Vers la libération, p. 16.

³¹ Ibid., p. 22.

"La société d'abondance est obscène dans les discours, dans les sourires de ses politiciens et de ses orateurs; dans ses prières, dans son ignorance, dans la fausse sagesse des intellectuels qu'elle entretient"³².

Une prise de conscience de cet état de fait peut seule amener la constitution de groupes, de mouvements (féministes, pacifistes, indépendantistes par exemple) développant des liens avec la population des ghettos, les organisations ouvrières et les fronts de libération nationale du tiers-monde.³³

Cette force de négation chaotique et anarchique, politique et morale, rationnelle et instinctive³⁴ est certes faible et inorganique³⁵, mais elle seule peut faire apparaître une nouvelle solidarité mondiale. Marcuse suggère aussi à la nouvelle classe ouvrière (ingénieurs - techniciens - administrateurs) de se joindre à ces forces de négation et de se solidariser avec l'intelligentsia actuellement surtout concentrée dans les universités³⁶.

Cette dernière a cependant des responsabilités particulièrement importantes dans le monde d'aujourd'hui.

³² Ibid., p. 22.

³³ Ibid., pp. 107-117.

³⁴ Sur le concept de négation..., p. 219.

³⁵ Ibid.

³⁶ Vers la libération, p. 106.

- 3) Cette sensibilité nouvelle est une question d'éducation et la question d'une "dictature éducative" doit être posée.

Nous lisons en effet dans L'Homme Unidimensionnel que la société "doit rendre ses esclaves capables d'apprendre, de voir et de penser avant qu'ils sachent ce qui se passe et ce qu'ils peuvent faire pour le changer. Et au fur et à mesure que les esclaves ont été conditionnés pour vivre en esclaves, pour se contenter de ce rôle, il semble nécessairement que leur libération vienne du dehors et d'en haut"³⁷.

La question d'une dictature éducative doit être posée "dans les conditions où l'immaturité matérielle et intellectuelle prévalent"³⁸. Cet argument est l'argument de Platon et de Rousseau, note notre auteur, et "il est difficile de le réfuter".

La question est posée aussi dans l'étude sur L'éthique et la révolution³⁹:

"Cette idée d'une dictature éducatrice préparatoire est devenue une composante intérieure de la révolution et de la justification du despotisme révolutionnaire"⁴⁰.

Elle est posée à deux reprises dans Critique de la tolérance pure, alors que Marcuse fait allusion à la dictature éducative démocratique des hommes libres telle que le conçoit S. Mill:

³⁷ L'Homme Unidimensionnel, p. 66.

³⁸ Ibid.

³⁹ L'éthique et la révolution (1964), in Culture et Société, p. 295.

⁴⁰ Ibid., p. 300.

"Chez Platon, la raison est le privilège d'un nombre restreint de rois-philosophes; chez Mill, tout individu est considéré comme un être doué de raison et, il participe, à ce titre, aux délibérations, aux décisions politiques"⁴¹.

Dans le post-scriptum à ce même livre, Marcuse note que "les prérogatives de l'intelligentsia ne seraient pas forcément pires pour la société que celles de la minorité actuelle au pouvoir, minorité "non intellectuelle, de politiciens, de généraux, d'hommes d'affaires"⁴².

Dans Actuels il souligne encore que...

"Plus écrasant se fait l'appareil de domination, plus effective sa reproduction dans la conscience et dans la structure pulsionnelle des dominés, et plus s'accroît l'importance d'une pratique intellectuelle qui élucide et qui éduque"⁴³.

C'est toutefois dans ses remarques à propos d'une redéfinition de la culture⁴⁴ que Marcuse nous semble le plus explicite. La redéfinition de la culture signifierait l'émancipation de la pensée, de la recherche, de l'enseignement et de l'étude par rapport au système de valeurs et de comportements existant. Marcuse préconise à cette fin la création d'universités "d'élite", séparées des collèges, orientées vers la théorie "pure" et relevant d'une administration indépendante du pouvoir économique et politique actuel.

⁴¹ Critique de la tolérance pure, Op. cit., p. 86.

⁴² Ibid., p. 53. Marcuse revient sur le sujet dans Vers la libération (p. 134) et dans La fin de l'utopie, Editions du Seuil, Paris, 1968, p. 35.

⁴³ Actuels, Op. cit., p. 86.

⁴⁴ H. Marcuse, Remarques à propos d'une redéfinition de la culture (1965) in Culture et Société, p. 311.

4) L'"utopie" de la société libre doit guider la praxis.

"L'adjectif "utopique" ne désigne plus ce qui n'a "pas de place", ne peut pas avoir de place dans l'univers historique, mais plutôt ce à quoi la puissance des sociétés établies interdit de voir le jour"⁴⁵.

Nous pouvons en fait qualifier cette utopie, cette société libre, de société esthétique mais il ne faut pas tenter d'en décrire maintenant les institutions spécifiques; il est impossible de les déterminer à priori. Marcuse préconise la méthode des essais et des erreurs pour ce qui est de sa réalisation plutôt que l'application de schèmes pré-établis:

"ses possibilités sont trop "abstraites" - c'est-à-dire extérieures à l'univers établi et incompatibles avec lui -- pour qu'on puisse les exprimer en fonction de cet univers"⁴⁶.

Comme on le voit, cette utopie, guide de l'action, est plus une atopie (en tant qu'elle ressort d'un autre monde) qu'une utopie. Marcuse ne tente pas de la définir d'abord, comme si elle devait survenir fatalement, sans l'intervention nécessaire des hommes.

Les thèses que nous venons de relever sont-elles celles que développe le disciple de Socrate? Platon juge-t-il les cités de son temps irrationnelles? Et en quel sens? S'efforce-t-il de faire apparaître une "nouvelle sensibilité", seule capable d'établir un ordre social véritable?

Considérons ces questions plus en détail.

⁴⁵ Vers la libération, p. 14.

⁴⁶ Ibid., p. 160.

B) La position de Platon

1) Les cités du moment sont irrationnelles

Nous avons noté que les deux plus grands ouvrages de Platon sont une éthique et une politique philosophiques qui visent à des réalisations. Les préoccupations pratiques de Platon nous semblent d'ailleurs attestées par les multiples démarches, les multiples tentatives du philosophe athénien à Syracuse⁴⁷; les Lois ne nous sont-elles pas données après la République et non pas la République après les Lois?⁴⁸

Nombre de dialogues nous présentent en tout cas un tableau peu flatteur du monde politique et social de l'Athènes du IV^e siècle avant J.C.⁴⁹.

Aussi, selon Socrate dans le Gorgias, la démocratie péricléenne n'a fait, par sa volonté de puissance, que réaliser la tyrannie collective d'Athènes sur ses alliés:

⁴⁷ Si l'authenticité de la Lettre VII est encore discutée, J. Chaix-Ruy (La pensée de Platon, Bordas, 1966, p. 311), faisant référence aux travaux de L. Edelstein (Plato's Seventh Letter, Editions E. Brill, Leiden) juge qu'elle peut, "avec quelque prudence", être utilisée.

⁴⁸ Ainsi que le remarque G. Leroux (Métaphysique et politique chez Platon, Op. cit., p. 14).

⁴⁹ P.B. Grenet (Histoire de la philosophie ancienne, Beauchesnes et fils, Paris, 1960, p. 71) remarque que le genre littéraire choisi par Platon, le "mime socratique" est celui qu'utilisaient à l'époque nombre de contestataires de l'ordre établi, "c'était autant de tracts de propagande réactionnaire et antidémagogique, où les vices de la démocratie athénienne étaient vigoureusement dénoncés".

"Toi Calliclès... tu vantes des hommes qui ont régalié les Athéniens en leur servant tout ce qu'ils désiraient. On dit qu'ils ont grandi Athènes, mais on ne voit pas que cette grandeur n'est qu'une enflure malsaine. Nos grands hommes d'autrefois, sans se préoccuper de la sagesse ni de la justice, ont gorgé la ville de ports, d'arsenaux, de murs, de tributs et autres niaiseries"⁵⁰.

La démocratie athénienne au passé prestigieux nous est décrite dans la République comme étant la proie de démagogues, de politiciens professionnels (oligarques appauvris, "frelons" en particulier) qui se soumettent aux passions populaires. Ces discoureurs, formés à l'école des rhéteurs et des sophistes séduisent le peuple, lui passent tous ses caprices⁵¹ pour s'emparer du pouvoir, s'y maintenir et leur politique n'a d'autre fin que de satisfaire leurs passions et leurs intérêts personnels.

Dans la démocratie, régime dans lequel tout est permis, où n'importe qui peut accéder aux charges de l'Etat, l'opinion publique est donc manipulée par des démagogues. Il se crée aussi un type d'homme perverti qui appelle...

⁵⁰ Gorgias, 519a (Op. cit., p. 213).

⁵¹ Comme en témoignent les expéditions militaires inutiles et tournant au désastre, les jugements trop rapides - la condamnation à mort de Socrate aussitôt regrettée (Cf. F. Chatelet, Platon, Op. cit., chapitres I et II).

"l'insolence belles manières, l'anarchie, liberté, la prodigalité, magnificence et l'impudence, courage. (...) Il passe chacune de ses journées à complaire en désir qui se présente: aujourd'hui il s'enivre aux sons de la flûte; demain il boit de l'eau et s'amaigrit; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien; quelquefois on le croirait plongé dans la philosophie; souvent il est homme d'Etat, et, bondissant à la tribune, il dit et fait ce qui lui passe par la tête. Un jour il envie les gens de guerre, et il se porte de ce côté; un autre jour, les hommes d'affaires, et il se jette dans le commerce. En un mot il ne connaît ni ordre ni contrainte dans sa conduite; c'est pour lui un régime agréable, libre, bienheureux qu'une telle vie, et il n'a garde d'en changer"⁵².

Le livre VIII de la République explique comment la démocratie peut succomber à la démagogie et devenir tyrannie. Un homme "providentiel" surgit qui se prétend seul capable de servir le peuple contre ses ennemis. Ici est atteint le dernier degré de la déchéance politique parce que le tyran voit dans sa volonté personnelle le critère suprême de l'action.

Platon distingue dans ce livre deux autres types⁵³ de régime. La timocratie correspond à des dirigeants

⁵² La République, 560a-561d (Op. cit., p. 33).

⁵³ Les types que Platon nous décrit ne se réalisent pas à l'état pur (pas plus que ne se réalisent parfaitement les types d'hommes leur correspondant). Les cités réelles sont des mélanges plus ou moins purs de ces régimes. (Ainsi d'ailleurs que, nous semble-t-il, les sociétés actuelles).

assoiffés d'honneurs et de prestige⁵⁴. Ce régime peut dégénérer en oligarchie lorsque le timocrate se transforme en oligarque, en homme qui ne s'intéresse qu'aux richesses matérielles. C'est d'ailleurs parce que l'oligarque ne cherche qu'à s'enrichir qu'une classe de pauvres se forme alors dans la société. Celle-ci n'a pour but que de renverser l'oligarchie et ainsi apparaît la démocratie.

A ces régimes politiques imparfaits car manipulés par des intérêts particuliers correspond un état tout aussi déplorable de l'art et de la littérature.

Dans le Gorgias, par exemple (et la République), Platon examine les différentes formes qu'a revêtues l'art grec et condamne la manière dont elles sont pratiquées. Elles sont "flatteries", "menées honteuses"⁵⁵ car leur but n'est pas de "rendre meilleures les âmes des citoyens" mais seulement de "procurer du plaisir".

De plus, cet art est une imitation (une singerie): il est donc funeste car il se réduit à l'ombre de l'ombre, il ne reconnaît pas ce qu'il y a de bien et de mal dans ce qu'il imite et suit pour ses inspirations les goûts dépravés d'une foule ignorante.

La tragédie en particulier veut émouvoir, elle cultive "la partie pleureuse de l'âme". La comédie consiste à rire des travers de nos semblables et est en fait une forme

⁵⁴ Le régime de Sparte, le monde féodal relèvent surtout de ce type.

⁵⁵ Gorgias, 463b (Op. cit., p. 131), la République 389e-394a (Op. cit., pp. 97-105).

de jalousie. La poésie et la musique plaintives sont jugées avec la même rigueur. Homère, par exemple, est chassé de la République (après avoir été honoré, cependant) car il n'élève pas les âmes, souille les imaginations et développe le cynisme⁵⁶.

Les Lois feront quelques concessions à cette sévérité mais nous avons là le principe essentiel de l'"esthétique" platonicienne. L'art doit libérer de la passion et de l'opinion et nous faire accéder à la vérité, c'est-à-dire à un autre monde (un monde autre).

Comme le suggèrent ces remarques les critiques que Platon adresse aux sociétés de son temps ont plus d'un point commun avec les critiques marcusiennes.

Les conditions de vie dans l'Athènes du V^e siècle av. J.C. étaient évidemment fondamentalement différentes des nôtres et Platon ne pouvait - loin s'en faut - dénoncer leur caractère "répressif" ou "totalitaire"⁵⁷. Il n'en juge pas moins les cités de son temps irrationnelles dans la mesure où telle Sparte⁵⁸ elles sont trop timocratiques et dans la mesure où, telle Athènes, elles évoluent sans principe, au gré des événements, c'est-à-dire en fait soumises

⁵⁶ Ses héros et ses dieux sont manipulés par leurs passions et sont présentés comme si cet état de fait était un état normal et éternel.

⁵⁷ Platon vécu dans une société esclavagiste dans laquelle les citoyens étaient libérés des tâches les plus dures. Remarquons à ce sujet que dans la République idéale, dont il est question plus loin, il n'est nulle part question d'esclavage. N'avons-nous pas ici une illustration du caractère "subversif" et révolutionnaire de sa pensée politique?

⁵⁸ Les Lois (I, 626a, Op. cit., p. 3) critiquent le militarisme des constitutions crétoise et lacédémonienne. Platon critique aussi ceux qui, tel le Thrasymaque de la République voit dans l'oppression et dans la domination des puissants un état de fait tout naturel (Cf. ci-dessous).

à des passions et à des intérêts particuliers. Il critique la volonté de puissance de l'impérialisme athénien et la violence qu'elle engendre, l'immaturité morale et intellectuelle de ses compatriotes, leur "satisfaction", leur mode de vie dépendant de besoins "faux" et leur incapacité d'imaginer un monde autre.

C'est d'ailleurs pour toutes ces raisons que la philosophie doit prendre la première place, que le philosophe doit être le politique.

2) Le philosophe doit être le politique.

"À moins que les philosophes ne deviennent rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunis dans le même sujet la puissance politique et la philosophie, à moins que d'autre part une loi rigoureuse n'écarte des affaires la foule de ceux que leurs talents portent vers l'une ou l'autre exclusivement, il n'y aura pas mon cher Glaucon, de relâche aux maux qui désolent les États, ni même je crois à ceux du genre humain" 59.

Telle est l'idée maîtresse de la philosophie politique de Platon. La justice ne pourra s'instaurer que lorsque le politique l'aura réalisée en lui-même et devenant un Homme Royal, s'assimile au divin pasteur. Le pouvoir doit être entre les mains des meilleurs, de ceux qui sont devenus capables de s'occuper du bien général, c'est-à-dire des philosophes.

De même que nous avons distingué trois parties dans l'âme, nous devons distinguer trois parties dans la

⁵⁹ la République, 473d, (Op.Cit., p. 88).

société, la justice sociale n'étant que la justice individuelle écrite en plus gros caractères.

- A l'intelligence devrait correspondre la "classe" des rois-philosophes (détenteurs de nos trois pouvoirs actuels, exécutif, législatif, judiciaire).

- Au coeur correspondrait la classe des gardiens dont la vertu est le courage, qui veillent à l'ordre et à la défense; le dévouement intégral des gardiens au bien commun exige pour eux un régime communiste intégral dans la possession des biens et des femmes (la propriété individuelle étant source de discorde).

- Au désir correspondrait la classe des laboureurs et artisans dont la vertu est la tempérance, multitude se contentant de la foi et de l'opinion juste et dont la fonction est d'assurer la subsistance de la cité.

Quand chacune de ces trois classes remplit son devoir sans s'occuper de celui des autres, le tout lui-même se trouve "eurythmisé", le tout possède la justice:

"...lorsque les trois ordres des mercenaires, des auxiliaires et des gardiens se renferment dans leurs attributions et que chacun d'eux fait dans l'Etat la tâche qui lui revient, (...) c'est la justice et ce qui fait qu'un Etat est juste"⁶⁰.

Car la justice sociale est proportion, égalité géométrique entre les individus (et non pas égalité arithmétique, les individus n'ayant ni les mêmes qualités ni les mêmes intérêts ne sauraient avoir les mêmes besoins).

⁶⁰ Ibid., 434c, (Op. cit., p. 29).

Platon demande donc au philosophe de prendre le pouvoir, car lui seul est capable de réaliser en lui la cité idéale, paradigme de la justice et de refléter par son action l'ordre universel.

Marcuse, pour sa part, demande à la philosophie de devenir publique, de prendre la première place et pose la question d'une dictature éducative car, selon ses propres termes, "seul un pouvoir situé à l'extérieur de tout le système d'intérêts, du "système des besoins" de la société civile, peut représenter l'universel" dans notre société désespérément antagonique⁶¹.

On voit que pour Marcuse comme pour Platon le caractère irrationnel des sociétés ne pourra être corrigé tant que la puissance politique et la raison ne se rencontreront pas dans le même sujet. C'est d'ailleurs pour cette raison que la "différence qualitative", l'alternative, que ces deux penseurs veulent voir se réaliser n'est garantie, pour l'un comme pour l'autre, par aucune "nécessité historique". Robert Castel dans sa préface à Raison et Révolution relève ce point commun entre les pensées politiques et sociales de nos deux auteurs:

⁶¹ Sur le concept de négation dans la dialectique,
Op. cit., p. 216.

"La notion d'alternative traduit ce décalage entre une solution simplement perçue et une action politique concertée, ..., la notion d'alternative dans la pensée sociale de Marcuse assume exactement la même fonction que la rencontre du "bon tyran" dans la philosophie politique de Platon. De même que les aventures siciliennes de Platon attestent que la République est tout autre chose qu'une construction abstraite de l'esprit, mais représente un projet politique réfléchi auquel l'histoire a finalement fait défaut, de même la notion d'alternative fait comprendre que l'espérance de fonder une société rationnelle n'est plus reliée que par un fil extrêmement ténu à l'histoire réelle des hommes"⁶².

Que cette espérance soit toujours bien reliée à l'histoire réelle des hommes, cela nous semble attesté par la forte similitude des "utopies" platonicienne et marcusienne. Avant d'établir ce point, soulignons l'importance de l'éducation pour le philosophe grec.

3) Par l'éducation il faut le substituer au sophiste.

C'est pour former une élite intellectuelle et morale que Platon ouvre une école, l'Académie, et y trace l'épure de la cité parfaite.

L'éducation est d'une importance primordiale et les mauvais éducateurs que sont les sophistes, les ennemis mortels.

Pour le Thrasymaque que nous voyons en oeuvre dans la République, il y a dans la vie des forts et des faibles, des maîtres et des esclaves, ceux qui dominent et ceux qui sont dominés. L'Etat n'est qu'une oppression

⁶² R. Castel, préface à Raison et Révolution
Op. cit., p. 29.

organisée au profit bien sûr de l'opresseur et maintenue par la violence. Le juste n'est rien d'autre que l'avantageux pour le gouvernement constitué, pour le plus fort, c'est-à-dire le tyran.

Mais Platon ne pense pas - lui non plus - que l'oppression et la domination soit l'état normal éternel dans la cité.

... "l'Etat doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se trouve de se suffire lui-même et au besoin qu'il éprouve de mille choses"⁶³.

A l'origine de la cité se trouve le besoin. Non pas la crainte, ainsi que le prétendent Glaucon et Thrasymaque, mais le besoin et donc la solidarité, l'"amitié". De même qu'en l'âme le meilleur est assuré par la présence de la sagesse, par une justice qui est harmonie intérieure, de même dans la Cité le meilleur est assuré par une justice qui est amitié, harmonie entre les individus et les classes⁶⁴.

4) L'"utopie" de la cité idéale doit guider l'action du philosophe⁶⁵

Platon a donc en vue une cité aristocratique, dont le but n'est pas la croissance mais la sagesse, l'harmonie et la paix.

⁶³ La République, 369c, (Op. cit., p. 65).

⁶⁴ Aussi la loi doit-elle avoir une vertu pédagogique et éducative. Dans les Lois, Platon multiplie les préambules persuasifs, les exhortations morales à l'instar du médecin libre qui, à la différence du médecin esclave, prend soin de persuader son malade au lieu de le contraindre.

⁶⁵ V. Goldschmidt (Platonisme et pensée contemporaine, Op. cit., pp. 165-175) explique que la Cité idéale décrite par Socrate dans la République n'est pas un projet utopique (telles les cités utopiques de la Renaissance) mais la recherche réaliste de la meilleure constitution politique pour l'homme.

Cet idéal n'existant que comme paradigme, comme possibilité⁶⁶ la science politique doit établir une constitution qui "imite" autant que possible l'Homme Royal et qui ait, comme le savoir, pour fin l'excellence humaine. Tel est le sens du dernier ouvrage de Platon.

Dans les Lois le meilleur régime est présenté comme un mixte unissant ce qu'il y a d'essentiel à la monarchie, à savoir le sens de l'unité sociale dans la hiérarchie, et ce qu'il y a d'essentiel à la démocratie, à savoir le souci de respecter l'opinion populaire, ce qui peut se réaliser par l'existence d'un pouvoir centralisé et d'une Assemblée du Peuple.

Tout un ensemble de règles économiques, de lois, est exposé dans ce recueil et doit assurer la concorde dans une cité de deuxième rang (dans laquelle la loi prend la place de l'Homme Royal). Il ne reste dans cette cité qu'un ensemble de citoyens dont l'éducation est en substance celle des gardiens de la République; la fonction de production est assurée par des esclaves et des étrangers. L'esclavage y est décrit comme une nécessité regrettable (regrettable parce que l'esclave est dans une situation fausse). La propriété individuelle est rétablie mais une moyenne de fortune est fixée, à égale distance de la richesse et de la pauvreté, de façon à atténuer les jalousies,

⁶⁶ La République, 499c-d, (Op. cit., p.124).

envies, haines qui résultent immanquablement de l'injustice. De même la famille est restaurée mais Platon maintient dans ce dialogue que la solution idéale est celle qui réalise le communisme intégral de la République.

Le caractère autoritaire et tâtilon de cette constitution a été maintes fois relevé⁶⁷. Mais c'est que, répétons-le, Platon a en vue ici une cité de deuxième rang, expression d'une évolution (une colonie) et donc d'une valeur moindre que la cité de premier rang en laquelle il continue à croire et qui correspond à sa pensée fondamentale.

Cette cité de premier rang, guide de l'action du philosophe, est-elle fondamentalement différente de la société libre et non répressive prônée par Marcuse? Un rapide parallèle entre les deux utopies qui nous sont proposées révèle en tout cas un certain nombre de caractéristiques communes. Relevons finalement les plus importantes d'entre elles.

⁶⁷ Les critiques empiristes anglo-saxonnes à l'origine de la fameuse querelle politique opposant, autour des années '30 les "ennemis de Platon" à ses "amis", (Cf. V. Goldschmidt, Platonisme et pensée contemporaine, Op. cit., pp. 135-175) dénoncent ce caractère autoritaire. K. Popper (La Société ouverte et ses ennemis, tome I, Op. cit.) parle à ce sujet de totalitarisme et voit dans la pensée politique platonicienne l'origine des régimes totalitaires contemporains. Cette interprétation nous semble découler des postulats empiristes de la philosophie sociale de Popper (Cf. Y. Lafrance, étude critique de Platonisme et pensée contemporaine in Dialogue 14 (1975) pp. 147-158) et nous semble illustrer de façon particulièrement éloquente les limites de la méthode empiriste que dénonce, nous avons vu, Marcuse - méthode qui fait abstraction des fins poursuivies ou sous-estime leur importance.

Ces deux sociétés ont pour but l'épanouissement de l'individu.

"A chacun selon ses besoins et ses facultés"⁶⁸ nous dit Marcuse. L'épanouissement de l'individu, avons-nous vu, est un leitmotiv de sa pensée. La division de la société en classes, limitant généralement les possibilités de réalisation de chacun aux possibilités de sa classe, doit être supprimée.

La propriété collective, le contrôle et la planification collectifs des modes de production et de répartition des ressources est donc nécessaire; elle ne doit cependant être envisagée que si elle fait disparaître le contrôle par le haut, si elle substitue au pouvoir d'une hiérarchie le pouvoir des individus eux-mêmes, au pouvoir de la rationalité de la domination le pouvoir résultant d'une instruction polyvalente permettant l'interchangeabilité des fonctions⁶⁹.

"A chacun selon sa nature"⁷⁰ écrit Platon. Il s'agit de permettre à chacun d'oeuvrer dans le secteur correspondant à ses capacités. Aussi chaque enfant a droit à toute l'éducation qu'il est capable (d'assimiler: gratuite et obligatoire, l'éducation est contrôlée par l'Etat auquel il appartient d'abord. Platon condamne en cela l'inégalité héréditaire: Dans la République idéale la

⁶⁸ Contribution à la critique de l'hédonisme, Op. cit., p. 194.

⁶⁹ Eros et Civilisation, p. 137. L'Homme Unidimensionnel, p. 69. Le Marxisme soviétique, p. 251.

⁷⁰ La République, 415c, (Op. cit., p.137) les Lois VI, 757b-c, (Op. cit., p.117).

sélection fait accéder aux plus hautes études, s'ils y sont aptes, les enfants des laboureurs et artisans, tandis que ceux des gardiens, moins doués sont renvoyés aux tâches matérielles⁷¹.

Platon vise donc une égalité géométrique. Il est vivement opposé à l'égalisation avilissante de la démocratie.

Si sa pensée n'est pas différente sur ce point de celle de Marcuse - qui demande que chacun ait "selon ses besoins et facultés" - reconnaissons toutefois qu'il est loin d'envisager "une instruction polyvalente permettant l'interchangeabilité des fonctions". Il insiste au contraire sur la division du travail, sur la spécialisation des activités, source, avons-nous vu, de toute justice. Et s'il accepte le principe de la "mobilité sociale", il n'en divise pas moins sa cité en trois parties fortement hiérarchisées.

Les pensées sociales de Marcuse et de Platon ne nous semblent cependant s'opposer ici qu'en apparence.

Les besoins de la Cité nécessitaient en effet aux débuts de la civilisation occidentale le travail manuel de la majorité ainsi que la constitution d'un corps de Gardiens en état d'alerte perpétuelle face aux menaces que représentaient les cités impérialistes grecques et le monde

⁷¹ La femme étant naturellement l'égale de l'homme (elle est seulement "plus faible") reçoit évidemment la même éducation que l'homme.

barbare⁷².

Le développement "des forces productives" ne permettait pas alors à tous d'entreprendre des études qui devaient, au dire de Platon, s'échelonner sur une quinzaine d'années et qui demandaient à ceux qui s'y consacraient de s'y consacrer exclusivement.

C'est dans ce monde qu'écrivit Platon et sa pensée ne pouvait évidemment pas ignorer ces nécessités historiques. La société hiérarchisée qu'il a en vue correspond à un besoin historique et non à un quelconque autoritarisme ou totalitarisme. Les philosophes rois détiennent le pouvoir non pas en tant qu'individus mais en tant qu'êtres raisonnables, détenteurs de la sagesse, véritables produits de la société qu'ils ont pour mission de bien administrer.

La pensée sociale de Marcuse reflète quant à elle les possibilités historiques tout à fait nouvelles de notre civilisation. Le plus grand optimisme de cette dernière quant aux aptitudes de chacun n'est-il pas le reflet des possibilités que vingt-quatre siècles de travail ont pu faire apparaître? L'abolition des classes qu'elle préconise correspond en tout cas à une intention identique à celle de Platon: faire disparaître les causes de division, de conflit et de désunion, permettre à chacun de devenir ce qu'il est.

⁷² Ceci pourrait expliquer pourquoi "Platon blâme Orphée pour la faiblesse de son âme (il n'était qu'un joueur de cithare) qui fut justement puni par les Dieux comme le fut le refus de Narcisse de 'participer'" (Eros et Civilisation, p. 182).

Ces deux sociétés sont communistes.

Continuateur de Marx, Marcuse préconise l'abolition de la propriété privée de capitaux, la socialisation des moyens de production de façon à ce qu'ils appartiennent à la communauté et non à une classe particulière.

Telle est très exactement la situation dans la République: la propriété privée de capitaux est interdite dans toutes les classes. La propriété du sol ou des moyens de production par la classe des laboureurs, artisans et commerçants est en fait contrôlée par le pouvoir politique dépendant lui-même du seul pouvoir des rois-philosophes, eux-mêmes représentant l'intérêt général. Toutes les politiques de la Cité (politiques intérieures et extérieures) sont entre les mains des rois-philosophes c'est-à-dire, répétons-le, de l'intérêt général. On peut donc dire que Platon ne préconise rien d'autre que la "socialisation" des moyens de production au sens marxiste du terme⁷³. La situation dans les Lois est identique.

⁷³ "Chez les peuples antiques où plusieurs tribus cohabitent dans une même ville, la propriété de la tribu apparaît comme une propriété d'Etat et le droit de l'individu à cette propriété comme simple "possessio" qui cependant se borne, à l'instar de la société tribale du reste, à la seule propriété foncière. La propriété privée commence chez les Anciens comme chez les peuples modernes, avec la propriété mobilière". Karl Marx et Friedrich Engels dans L'Idéologie allemande. Ed. sociales (1970), p. 105 (c'est nous qui soulignons).

"Les prescriptions sur la propriété individuelle constituent, sur le plan de la cité de deuxième rang, une solution équivalente à celle du communisme des biens de consommation et à celle de l'interdiction de tout patrimoine privé dans la cité de premier rang"⁷⁴.

Marcuse voit comme Platon dans la propriété individuelle une source de conflit et de division dans la société, dans la propriété de la femme en particulier, comme en témoigne son étude sur le féminisme⁷⁵. L'institution du mariage, telle qu'elle est, perpétuant la famille monogamique patriarcale, est, dit-il, à revoir, toute union devant être avant tout sublimation non répressive, épanouissement mutuel.

Ces deux sociétés sont au-delà de l'histoire.

Ce qui constitue le "commencement de l'histoire" pour nos deux philosophes⁷⁶, pour nous qui sommes dans la période à la fois rétrograde et naturelle du devenir, c'est le décalage, l'inadéquation, le mal à l'aise.

Ce qui pourtant a été "à l'origine" c'est la convergence universelle (une origine toujours présente puisque le mouvement du monde étant le plus parfait possible, est circulaire pour Platon et puisque Marcuse propose de réconcilier l'être absolu et le devenir).

⁷⁴ P. Lachièze-Rey, Les idées morales, sociales et politiques de Platon, p. 179 (Boivin et Cie).

⁷⁵ Marxisme et féminisme in Actuels, Op. cit., p. 37.

⁷⁶ Marcuse et Platon ont la même attitude ambivalente à l'égard de l'histoire et du temps. Celui-ci est image, finitude, dégradation mais en même temps accès à l'éternité.

Les virtualités de la société libre résident dans le ça⁷⁷ tel qu'il existe au début de la phylogenèse et de l'ontogenèse ou dans certaines sociétés primitives comme celle des Arapesh, c'est-à-dire avant l'institution des tabous archaïques et la répression du principe de rendement. L'image d'Orphée et de Narcisse est celle de la joie et de l'accomplissement; leur voix ne commande pas, mais chante. Leur acte est celui de la paix et non pas du labeur et de la conquête. Surmontant le temps, ils unissent l'homme à Dieu, l'homme et la nature. L'être est vécu comme l'apaisement qui unit de telle sorte que l'accomplissement de l'homme est en même temps l'accomplissement sans violence de la nature:

"Par le fait qu'on leur parle, qu'on les aime, qu'on s'occupe d'elles, les fleurs, le printemps et les animaux apparaissent comme ce qu'ils sont, comme beaux, non seulement pour ceux qui s'adressent à eux et les regardent, mais pour eux-mêmes, "objectivement"⁷⁸.

Telle a été la vision de Platon qui présente la situation originare de l'humanité comme état de quasi-perfection, comme âge d'or. "Au début" pour lui aussi la relation de l'homme avec les dieux, avec la nature, avec les autres hommes était de bonne convenance; nul décalage, nulle dysharmonie n'intervenait et le devenir s'accomplissait non comme une dégénérescence, mais comme répétition d'éventualités heureuses:

⁷⁷ Régi par le principe de plaisir, non affecté par le temps.

⁷⁸ Eros et Civilisation, p. 147.

"Les hommes de ce temps-là avaient à profusion les fruits des arbres et de toute une végétation généreuse, et les récoltaient sans culture sur une terre qui les leur offrait d'elle-même. Sans vêtement, sans lit, ils vivaient le plus souvent à l'air libre, car les saisons leur étaient si bien tempérées qu'ils n'en pouvaient souffrir, et leurs couches étaient molles dans l'herbe qui naissait de la terre, à foison. Voilà donc, Socrate, la vie que l'on menait sous Cronos; (...) si les nourrissons de Cronos, avec tant de loisirs et de facilités pour entretenir des propos non seulement avec les hommes, mais encore avec les bêtes, usèrent de tous ces avantages pour pratiquer la philosophie, conversant avec les bêtes aussi bien qu'entre eux et interrogeant toutes les créatures pour voir s'il y en aurait une, plus heureusement douée, qui vint enrichir d'une découverte originale le trésor commun de sagesse, il est aisé de juger que ceux d'alors surpassaient infiniment en bonheur ceux d'à présent"⁷⁹.

C'est cet état que Platon a en vue, lorsqu'il nous peint sa République idéale, qui a pour but le bonheur de tous, qui tente de faire d'au moins quelques-uns des êtres divins, qui ne vise rien de moins que l'éternité.

Ces deux sociétés sont esthétiques.

Dans la société libre de Marcuse, la raison des hommes et des femmes "se modèlerait sur leur imagination, et le processus de production tendrait à devenir un processus de création"⁸⁰.

La transformation rationnelle du monde aboutirait à une réalité façonnée par la seule sensibilité esthétique de l'homme:

⁷⁹ le Politique, 272b-c, (trad. Diès, "Les Belles Lettres pp. 25-26).

⁸⁰ Vers la libération, p. 47.

"L'esthétique est la forme possible d'une société libre"⁸¹.

Il s'agit par exemple de protéger l'individu contre le bruit et la pollution, de décommercialiser la nature, de reconstruire les villes délivrées de la circulation automobile, de contrôler le taux de natalité.

Pour Platon aussi nous pouvons retrouver la convenance originelle en nous laissant guider par la Beauté. A côté de la statue vouée à Athéna, vierge de la pure intelligence, l'Académie avait élevé un autel à Eros, qui met toutes les puissances de l'âme à la poursuite de la Beauté. La beauté a, on l'a vu, pour Platon cet apanage de manifester, de faire éclater pourrait-on dire, en une glorieuse épiphanie, ce qui dans le visible nous oriente vers l'invisible, en éveillant directement notre amour.

La joie n'est pas non plus absente de la République ou de la Nouvelle Magnésie. Les cérémonies religieuses par exemple ont pour but d'apporter aux profanes l'équivalent des joies que la philosophie donne aux initiés. Elles favorisent aussi la formation de nouvelles amitiés tout autant que les banquets, jeux, danses, exercices militaires. Ces activités font de la Cité une seule et même famille et Montaigne a exprimé son émerveillement de voir à quel point...

⁸¹ Ibid., p. 53.

"Platon se montre soigneux en ses Lois
de la gaieté et passe-temps de la jeunesse
de sa Cité, et combien il s'arrête à leurs
courses, jeux, chansons, sauts et danses"⁸².

⁸² Cité par P.M. Schuhl, (L'oeuvre de Platon,
Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971, p. 188.

CONCLUSION

Si nous nous sommes attachés dans ce travail à rapprocher les pensées de Marcuse de celles du père de la philosophie, c'est, comme nous l'avons dit, pour montrer l'intérêt, l'importance et l'authenticité de l'oeuvre du philosophe de Francfort.

Cette oeuvre s'efforce on l'a vu, avant tout de rendre compte des multiples dimensions du monde qui est le nôtre, de ses virtualités comme de ses réalités et ceci dans une optique marxiste. Elle emprunte en cela l'essentiel de son questionnement à ces grands maîtres de la pensée contemporaine que sont Hegel, Marx et Freud.

Nous avons pu constater cependant tout au long des pages qui précèdent que les analyses hégéliennes, marxistes ou freudiennes ne sont pour Marcuse que des "espaces conceptuels", des "milieux de modulation", qu'il s'efforce d'éclairer les uns par les autres, qu'il ne craint pas de les critiquer.

Cette démarche l'amène à interroger l'ensemble de l'histoire de la philosophie et à développer de ce fait une vision originale et nous semble-t-il cohérente du réel.

Hegel fournit à cette pensée ses fondements théoriques. L'être est dans son essence même raison. La raison se développe à travers le développement de la conscience de soi de l'homme qui triomphe de la nature et du monde historique et en fait le matériau de sa propre réalisation. La Phénoménologie de l'Esprit montre que le réel est réalisation du sujet, que la vraie forme de réalité requiert la liberté, celle-ci étant non pas conquête incessante mais connaissance limpide et satisfaction de l'être.

Dans le système hégélien cependant, la forme ultime de la raison et de la liberté est séparée de la négativité empirique. La vraie liberté n'existe que dans l'idée. L'aliénation de l'individu n'est surmontée que par la pensée. La pensée dialectique de Hegel finit par transformer les faits en essences, des conditions sociales historiques aliénantes en conditions métaphysiques.

Mais Marcuse pense avec Nietzsche qu'aucune liberté spirituelle et transcendantale ne peut compenser les fondements répressifs de la culture. La forme traditionnelle de la raison doit être rejetée sur la base de l'expérience de l'être - comme-fin-en-soi, de l'être-plaisir et joie⁸³. L'homme ne devient lui-même que lorsque la transcendance a été vaincue, lorsque l'éternité est devenue présente ici-bas.

Tel est d'ailleurs le sens de la critique de Marx. La catégorie du bonheur est le contenu positif du matérialisme⁸⁴.

⁸³ Eros et Civilisation, p. 111.

⁸⁴ Raison et Révolution, p. 342.

Ce sont cependant les implications onto-logiques de la théorie freudienne qui révèlent à Marcuse, Eros, comme étant la source instinctuelle de la civilisation⁸⁵. La lutte pour l'existence est à l'origine une lutte pour le plaisir et la civilisation commence par la réalisation collective de ce but⁸⁶.

Le Logos historique, qui dans son entreprise de transformation de la nature et de la société est un Logos dominateur peut être réconcilié avec sa source instinctuelle maintenant que la pénurie peut être vaincue.

Libido ou énergie de l'être⁸⁷ Eros est la force active derrière le principe de plaisir au service duquel oeuvre l'imagination. Saisi comme principe de continuité interne à la matière puis à la vie et à l'humanité, Eros s'affirme à plusieurs niveaux. La "procréation" spirituelle est l'oeuvre d'Eros tout autant que la "procréation corporelle".

⁸⁵ Eros et Civilisation, p. 114.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Si Eros est l'essence de l'être pour Marcuse, c'est bien entendu uni au Logos. Etant au-delà du Logos cette union ne peut être saisie que par une intuition. Il n'est donc pas étonnant que "toujours présent mais jamais explicité ni défini, peut-être indéfinissable, Eros, loin de pouvoir "redéfinir la raison dans ses propres termes" est lui-même incapable de simplement se dire", André Clair, (à propos de l'Eros marcusien), Une philosophie de la nature, Esprit, janvier, 1969, p. 71. Remarquons que par cette intuition de l'unité originelle d'Eros et du Logos, de la subjectivité et de l'objectivité, par cette "théorie de l'identité", Marcuse se sépare des deux autres grands représentants de l'École de Francfort. (M. Horkheimer et T. Adorno), cf. M. Jay, L'imagination dialectique, Op. cit., pp. 95, 100 et 303.

Marcuse parle donc d'une "nouvelle morale qui soit l'héritière et la négation de la morale judéo-chrétienne, laquelle a marqué jusqu'à ce jour pour une grande part l'histoire de la civilisation occidentale"⁸⁸.

Cette nouvelle morale résulterait d'une disposition de l'organisme et sa base serait la tendance érotique à combattre l'agressivité, à créer et à protéger des "unités toujours plus grandes de vie"⁸⁹. En elle seraient confondues éthique, esthétique et érotique. Avec elle apparaîtrait cette "différence qualitative", source de tout changement politique véritable.

Les images d'Orphée et de Narcisse indiquent d'ailleurs que sous l'emprise du beau la nature et le monde ne sont vécus "ni comme dominant l'homme (comme dans la société primitive) ni comme étant dominés par l'homme (comme dans la civilisation d'aujourd'hui) mais plutôt comme "objets de contemplation" dans un état de réconciliation entre "l'être absolu et le devenir", "le changement et l'identité".

Cette interprétation de l'histoire de la philosophie, cette vision du monde, nous paraît correspondre à l'essence même du platonisme.

Le vrai mode de liberté est pour Platon contemplation.

Le primat de l'art, au coeur même des choses naturelles et de l'ordre du monde, est un postulat de toute la politique comme de toute la philosophie de Platon. L'ordre

⁸⁸ La fin de l'utopie, Op. cit., p. 11.

⁸⁹ Vers la libération, p. 27.

n'est pas une conquête humaine sur les forces dérégées, il est plutôt le fond du réel, qui nous est révélé par une intuition intellectuelle.

La contemplation de cet ordre est le but de l'organisation de la République qu'il nous propose; elle marque la fin de la tyrannie du devenir sur l'être, la fin de l'évolution historique naturelle. L'organisation de la société doit refléter cet ordre, doit donc être juste et ne saurait être délaissée.

Il s'agit de procéder tout d'abord à une rupture d'avec le monde sensible, monde de la nécessité et de la fausseté, mais ceci afin de le mieux rattacher à l'intelligible en établissant entre les deux niveaux de l'être une relation d'imitation.

La justice consiste en ce que chacun soit à la place qui lui convient, à une place qui correspond à ses besoins et ses facultés, le bonheur étant bien entendu l'effet de toute action démiurgique, le but de toute action individuelle et sociale.

Marcuse n'écrit-il pas que l'interprétation freudienne de l'être dans les termes d'Eros est "celle de la première étape de la philosophie platonicienne qui n'envisageait pas la vraie cité comme sublimation répressive, mais auto-développement libre d'Eros"⁹⁰?

⁹⁰ Eros et civilisation, p. 115.

Cette remarque distingue cependant des "étapes" dans la philosophie platonicienne. Elle fait allusion au dernier dialogue de Platon, qui envisage la cité comme "sublimation répressive", qui supprime l'école unique, l'égalité absolue des sexes, et rétablit l'esclavage et la loi.

Mais nous avons vu que Platon légifère dans les Lois pour une cité de deuxième rang expression d'une évolution (une colonie) et donc d'une valeur moindre que la cité de premier rang en laquelle il continue à croire et qui correspond à sa pensée fondamentale.

Tout comme la société libre marcusienne la cité de premier rang platonicienne ne pouvant résulter du simple développement ou du simple déroulement de l'histoire, étant radicalement "séparée" du monde du devenir et de son irrationalité profonde, ressort d'un autre monde, "extérieur" au monde actuel, d'un monde que seul le philosophe authentique peut concevoir et donc réaliser.

Il faut donc en attendant cette bonne fortune légiférer c'est-à-dire instaurer en quelque sorte une "dictature éducative" par la loi.

Et nous avons vu que l'attitude de Marcuse est là encore fort proche de celle de son illustre prédécesseur.

Si l'alternative qu'elle envisage, l'étape finale du marxisme lui semble maintenant réalisable, "une pratique intellectuelle qui élucide et qui éduque", libérant au besoin les travailleurs "du dehors et d'en haut" lui paraît

absolument nécessaire dans le monde de la tolérance pure et de l'unidimensionnalité⁹¹.

C'est donc tant par leurs positions politiques et sociales que par leurs positions épistémologiques et éthiques que les pensées marcusienne et platonicienne nous semblent pouvoir être rapprochées.

Les différences d'accent ou d'attitude que nous avons relevées sur un certain nombre de points nous ont paru d'autre part n'être que l'effet du contexte historique et social différent dans lequel ces deux philosophies sont placées.

C'est ainsi que Marcuse ne nous a pas paru s'éloigner de l'esprit du platonisme lorsque nous avons fait référence à son vœu de libération totale et universelle de l'humanité.

Platon ne pouvait certes pas prôner une telle libération dans la société pré-technologique, peu organisée et peu développée de la Grèce antique. Il s'agissait pour lui non pas d'appeler les masses à la révolte mais plutôt de tracer l'épure de la société idéale, de fonder et d'"inventer"⁹²

⁹¹ Cette pratique libératrice devra donc bien entendu recourir à la loi pour que, comme dans la Callipolis ou dans la Nouvelle Magnésie, la pénurie soit vaincue (cette pénurie que le principe de rendement universalise), pour que, en particulier - comme encore dans la Callipolis - le taux de natalité soit contrôlé (Vers la libération, p. 43) ou encore pour que la publicité - outil principal de la manipulation des esprits - soit supprimée (L'Homme Unidimensionnel, p. 270). La "planification collective des modes de production et de répartition des ressources est-elle d'ailleurs possible sans une autorité centralisée? Une autorité (rationnelle) législative doit donc, dans la pensée de Marcuse comme dans celle de Platon, précéder le règne de la liberté.

⁹² F. Chatelet, Platon, Op. cit., p. 243.

la philosophie, de la définir comme science du Bien, d'insister sur le caractère transcendant de ses fins afin d'éduquer et de convertir un monde encore adolescent, impulsif et bouillonnant d'ardeur.

Marcuse pour sa part, écrit dans un monde "qui s'est battu, a souffert et a inventé pendant vingt-quatre siècles pour que l'idéal (ainsi tracé) commence à devenir réalité"⁹³ et qui a tendance, considère-t-il, à oublier les fins et les valeurs qui sont à l'origine de sa démarche prométhéenne. Il s'agit donc pour lui avant tout de secouer la torpeur de ce monde, d'insister sur le caractère irrationnel et inhumain de son organisation et du principe qui le dirige maintenant que les forces techniques donnent à l'homme les moyens de réaliser son idéal.

A la dialectique spirituelle platonicienne, au monde "apollinien" plein de fraîcheur des Dialogues, Marcuse oppose donc une dialectique "réaliste" reflétant les tensions de notre monde, une dialectique historique et négative qui donne à ses écrits cette virulence et cette volonté subversive qui les caractérisent.

Cette dialectique nous a semblé toutefois exprimer une intuition identique à celle de Platon et résulter d'une même intention et d'une même volonté qui est de donner un visage à ce monde, de le rendre humain, ordonné et heureux.

⁹³ Ibid., p. 244.

Remarquons finalement que par ses multiples références à la philosophie de Platon⁹⁴ Marcuse exprime clairement sa dette à l'égard du fondateur de la philosophie. Ne considère-t-il pas d'ailleurs que ce n'est qu'à partir d'Aristote, que "la revendication première de la philosophie, qui était de former la praxis en fonction des vérités reconnues s'effondre"⁹⁵. N'écrit-il pas qu'Aristote n'a pas prétendu que le Bien, le Beau et le Vrai sont des valeurs universelles et universellement applicables, qui doivent agir "d'en haut" sur le domaine de la nécessité, celui de la vie matérielle et le transfigurer⁹⁶.

C'est parce que Marcuse, lui, l'a prétendu que son amour de la sagesse nous semble tout aussi dévorant que celui de Socrate ou de Platon. S'il est vrai, comme il le dit, que "du point de vue historique, nous nous trouvons de nouveau dans une période de lumières"⁹⁷, ce pourrait bien être pour cette raison.

⁹⁴ Nous avons vu en effet que Marcuse se réfère à Platon chaque fois qu'il en vient à défendre un point essentiel de sa philosophie.

⁹⁵ Réflexions sur le caractère affirmatif de la culture (1937) in Culture et Société, p. 104.

⁹⁶ Ibid., p. 106.

⁹⁷ Vers la libération, p. 103.

BIBLIOGRAPHIEa) Oeuvres de Marcuse ⁹⁸

- Philosophie et Révolution, coll. "Médiations", Paris, Éditions Denoël, 1969.
- L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'historicité, collection "Arguments", Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- Culture et Société, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970.
- Raison et Révolution, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.
- Eros et Civilisation, coll. "Arguments", Paris, Les Éditions de Minuit, 1963.
- Le Marxisme soviétique, coll. "Idées", n° 35, Paris, Éditions Gallimard, 1963.
- L'Homme Unidimensionnel, coll. "Arguments", Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.
- Vers la libération, coll. "Médiations", Paris, Éditions Denoël, 1972.
- La Fin de l'Utopie, Paris, Éditions du Seuil, 1968.
- Critique de la Tolérance pure (avec Barrington Moore et Robert Paul Wolff), Paris, Éditions J. Didier, 1969.
- Pour une théorie critique de la société, Coll. "Médiations", N° 77, Paris, Éditions Denoël, 1971.
- Contre-révolution et Révolte, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- Actuels, Paris, Éditions Galilée, 1976.
- La Dimension Esthétique, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

b) Études sur H. Marcuse

- AMBACHER, Michel, Marcuse et la civilisation américaine, Coll. "Recherches économiques et sociales", Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- CHIRPAZ, François, Aliénation et utopie dans Esprit, janvier 1969, pp. 74-88.
- CLAIR, André, Une philosophie de la nature dans Esprit, janvier 1969, pp. 51-73.

⁹⁸ Pour ce qui est d'une bibliographie aussi exhaustive que possible des oeuvres de Marcuse, on voudra bien se référer à celle de Pierre Martin (P. Martin, Herbert Marcuse ou la passion de l'utopie, thèse M.A. Ottawa 1971, pp. 76-92).

- COHEN, Alain, Marcuse, " psychothèque ", Paris, Editions Universitaires, 1974.
- MacINTIRE, Alastair, Marcuse, Coll. " Les Maîtres Modernes ", N° 2, Paris, Editions Seghers, 1970.
- MARABINI, Jean, Marcuse & Macluhan et la nouvelle révolution mondiale, Tours, Mame, 1973.
- MARTIN, Pierre-Louis, Herbert Marcuse ou La passion de l'utopie, Thèse M.A. Université d'Ottawa, 1971.
- MASSET, Pierre, La pensée de Herbert Marcuse, Toulouse, Privat, 1969.
- NADEAU, Jean-Guy, Le rôle révolutionnaire de l'imagination selon la pensée de Eros et Civilisation de H. Marcuse, Thèse M.A. Université d'Ottawa, 1972.
- NICOLAS, André, Herbert Marcuse, ou la quête d'un univers trans-prométhéen, Coll. " Philosophes de tous les temps ", N° 58, Paris, Editions Seghers, 1970.
- PALMIER, Jean-Michel, Herbert Marcuse et la Nouvelle Gauche, Paris, Editions Pierre Belfond, 1973.
- PALMIER, Jean-Michel, Sur Marcuse, Coll. " 10-18 ", N° 420, Paris, Union Générale des Editions, 1968.
- PERROUX, François, François Perroux interroge Herbert Marcuse...qui répond, Coll. " Tiers-Monde et développement ", Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- VERGEZ, André, Marcuse, Coll. " Sup Philosophes ", Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- VOLANT, Eric, Bonheur, liberté et religion chez Herbert Marcuse (1929-1969), Thèse M.A. Université de Montréal, 1972.

c) Traductions françaises des dialogues de Platon cités

- Hippias Majeur, traduction Diès, Paris, Société d'Édition, " Les Belles Lettres ", 1965.
- Phédon, traduction Robin, Paris, Société d'Édition, " Les Belles Lettres ", 1926.
- Gorgias, traduction A. Croiset, Paris, Société d'Édition, " Les Belles Lettres ", 1967.
- Thééthète, traduction Diès, Paris, Société d'Édition, " Les Belles Lettres ", 1965.

- République, traduction E. Chambry, Paris, Société d'Édition, "Les Belles Lettres", 1965.
- Sophiste, traduction Diès, Paris, Société d'Édition, "Les Belles Lettres", 1963.
- Le Politique, traduction Diès, Paris, Société d'Édition, "Les Belles Lettres" 1960.
- Philèbe, traduction Diès, Paris, Société d'Édition, "Les Belles Lettres", 1966.
- Les Lois, traduction E. des Places, Paris, Société d'Édition, "Les Belles Lettres", 1956.

d) Études sur Platon

- BRES, Yvon, La psychologie de Platon, Paris, P.U.F., 1973.
- CHATELET, François, Platon, Coll. "Idées", N° 98, Paris, Éditions Gallimard, 1965.
- CHAIX-RUY, Jules, La pensée de Platon, Coll. "Pour connaître la pensée", Paris, Bordas, 1966.
- DESCOMBES, Vincent, Le platonisme, Coll. "Le Philosophe", Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- GOLDSCHMIDT, Victor, Les Dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique, Paris, P.U.F., 1963
- GOLDSCHMIDT, Victor, Platonisme et pensée contemporaine, Paris, Éditions Montaigne, 1970.
- JASPERS, Karl, Les Grands Philosophes, Platon, St-Augustin, Coll. "10-18", nos 362, 363, Paris, Librairie Plon, 1967.
- KOYRÉ, Alexandre, Introduction à la lecture de Platon, Paris, Éditions Gallimard, 1970.
- LACHIEZE-REY, Pierre, Les Idées morales, sociales et politiques de Platon, Boivin et Cie Editeurs, Paris, 1951.
- PIAT, Claudius, Platon, Paris, Éditions Félix Alcan, 1906.
- POPPER, Karl, La société ouverte et ses ennemis, Tome I, L'ascendant de Platon, Paris, Éditions du Seuil, 1979.
- ROBIN, Léon, Platon, Coll. "Les Grands Penseurs", Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

- RODIS-LEWIS, Geneviève, Platon et la chasse de l'Être, Coll. " Philosophes de tous les temps ", N° 19, Paris, Editions Seghers, 1965.
- SCHAERER, René, Dieu, l'homme et la vie d'après Platon, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, Être et Penser, 7^e cahier, 1944.
- SCHUHL, Pierre Maxime, L'Oeuvre de Platon, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1971.
- VANHOUTTE, Maurice, La philosophie politique de Platon dans les Lois, Louvain, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1954.
- VIEILLARD-BARON, J.L., Platon et l'Idéalisme allemand (1770-1830), Paris, Beauchesne, 1979.
- VIRIEUX-RAYMOND, Antoinette, Platon ou la géométrisation de l'univers, Coll. " Savants du monde entier " N° 43, Paris, Editions Seghers, 1970.

e) Autres ouvrages consultés

- BRISSON, Luc Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon, Paris, Editions Klincksieck, 1974.
- FESTUGIERE, A.J., Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936.
- GRENET, Paul-Bernard, Histoire de la philosophie ancienne, Beauchesne et fils, 1960.
- HABERMAS, Jürgen, La technique et la science comme " idéologie ", Paris, Editions Gallimard, 1973.
- ITHURRIAGUE, Jean, Les idées de Platon sur la condition de la Femme au regard des traditions Antiques, Paris, Librairie Universitaire J. Gamber, 1931.
- JAY, Martin, L'imagination dialectique, Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de Recherches Sociales (1923-1950), Paris, Payot, 1977.
- LILAR, Suzanne, Le Couple, Coll. " Le livre de poche ", N° 3308, Paris Editions Bernard Grasset, 1963.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, L'Idéologie allemande, 1^{ère} partie, Feuerbach, Paris, Editions Sociales, 1970.
- VINCENT, Jean-Marie, La théorie critique de l'École de Francfort, Paris, Editions Galilée, 1976.

WAHL, Jean, Traité de Métaphysique, Paris, Editions Payot, 1968.

WERNER, Charles, L'Âme et la Liberté, Paris, Payot, 1960.

ZIMA, Pierre V., L'École de Francfort, Dialectique de la particularité, Paris, Editions Universitaires, 1974.

L'École de Francfort, Esprit, mai 1978.

Marcuse cet inconnu (Par Agnès Guillou, Lucien Goldmann, Henri Lefebvre, etc.),
La Nef, N° 36, 1969.

SOMMAIRE

de

Herbert Marcuse et l'amour de la sagesse

Nous nous efforçons dans ce travail de faire ressortir l'authenticité, la vérité, le caractère philosophique de la pensée de Herbert Marcuse.

Nous pensons pouvoir atteindre cet objectif en faisant ressortir la forte parenté des thèses maîtresses qu'elle soutient avec celles qui furent défendues il y a quelques vingt-trois siècles par le fondateur de l'Académie.

Nous nous appliquons donc, d'une part, à présenter et à caractériser les thèmes et les problèmes principaux soulevés par Marcuse tout au long de son oeuvre, ainsi que les solutions adoptées face à ces préoccupations, d'autre part à effectuer des rapprochements entre la pensée ainsi caractérisée et celle qui se dégage de notre lecture des Dialogues.

Un premier chapitre traite de la "philosophie générale" des deux philosophes, de leur vision du monde, de la place et du rôle qu'ils attribuent à la philosophie, des critiques qu'ils adressent aux principaux courants de pensée de leur temps.

Les chapitres suivants abordent les problèmes concrets auxquels n'ont pas manqué de se trouver confrontés

les deux penseurs. Qu'en est-il du monde qualitativement différent que chacun d'eux veut faire advenir et en particulier des moyens qui sont préconisés pour qu'il soit plus qu'une virtualité? Le deuxième chapitre présente les caractéristiques de l'existence nouvelle qui pourrait être et le troisième soulève les questions proprement politiques.

Nous concluons finalement, à la suite de cette étude, que les thèses maîtresses de ces deux philosophes nous semblent fort proches. Et ceci parce qu'elles résultent d'une même intention et d'une même volonté qui est de donner un visage à ce monde, de le rendre humain, ordonné et heureux.
