

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE

PRESENTÉ A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE)

PAR

GUY DESILETS, B. Sp. Philosophie

THEORIE ET PRAXIS DIALECTIQUES

DANS LA PENSEE DE HERBERT MARCUSE

MAI 1973

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

EN RESUME

Théorie et praxis dialectiques, cela signifie que les conditions de la dialectique, Marcuse les explicite et les justifie et qu'il en montre les principales articulations telles qu'elles sont véhiculées dans la vie contemporaine, ou encore exigées à partir d'elles. La théorie dialectique, nous avons voulu la résumer dans une formule qui a pour avantage, outre de rassembler l'essentiel des caractéristiques de la théorie dans une articulation qui leur est propre, de vérifier la justesse de l'application de cette théorie au niveau des faits. Quant à la praxis dialectique, il nous semble qu'une lecture originale de la situation historique, politique, sociale et culturelle, en regard des objectifs spécifiques des hommes dans cette situation, a été effectuée.

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier messieurs René Champagne, Thomas de Koninck et Julien Naud pour nous avoir respectivement dirigé dans notre travail, initié à la pensée de Herbert Marcuse et pour avoir corrigé ce mémoire. Un profond remerciement s'adresse également à madame Monique Carrier qui a bien voulu se charger de la dactylographie finale de ce texte.

AVERTISSEMENT

Voici la liste des abréviations utilisées exclusivement pour les œuvres de Herbert Marcuse et dont on trouvera les références complètes en bibliographie:

- C.S. : Culture et Société.
- C.T.P. : Critique de la Tolérance Pure.
- E.C. : Eros et Civilisation.
- F.U. : La Fin de l'Utopie.
- H.U. : L'Homme Unidimensionnel.
- M.S. : Le Marxisme Soviéтиque.
- P.T.C. : Pour une Théorie Critique.
- P.R. : Philosophie et Révolution.
- R.R. : Raison et Révolution.
- V.L. : Vers la Libération.

TABLE DES MATIERES

	Page
REMERCIEMENTS	i
AVERTISSEMENT	ii
TABLE DES MATIERES	iii
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE : LA THEORIE DIALECTIQUE	5
Chapitre 1. LE SCHEMA DIALECTIQUE. La relation dialectique est une opposition dynamique.	6
Chapitre 2. THEORIE CRITIQUE ET PHILOSOPHIE. La relation dia- lectique est historique et transcendante.	13
Chapitre 3. LA RAISON DIALECTIQUE. La dialectique est ra- tionnelle en même temps que vécus.	21
DEUXIEME PARTIE : LA PRAXIS DIALECTIQUE	27
Première Section : LES MOMENTS DIALECTIQUES	28
Chapitre 4. LIBERTE ET LIBERATION. Ce qui est effectivement visé dans le mouvement dialectique, c'est la libé- ration.	29
Chapitre 5. EROS ET CIVILISATION. Le grand conflit historique	43
Chapitre 6. LA NOUVELLE SENSIBILITE. Tels sont la fin et le moyen de la libération.	52

Chapitre 7.	EROS ET THANATOS. Le couple instinctuel dont l'opposition historique des pôles est à ré-soudre.	62
Deuxième Section : LA REVOLUTION		67
Chapitre 8.	LA CATASTROPHE DE LA LIBERATION. La relation dialectique développe un conflit irréductible.	69
Chapitre 9.	L'INDIVIDU DANS LA GRANDE SOCIETE. La réalisation des fins prônées par la Grande Société implique son abolition.	75
Chapitre 10.	LA REVOLUTION. Elle est un donné essentiel de la relation dialectique chez Marcuse.	81
CONCLUSION		91
BIBLIOGRAPHIE		95
OUVRAGES CONSULTES		96

INTRODUCTION

"Il semble qu'à notre époque nous assistons à quelque chose comme une suspension de la dialectique de la négativité."¹

Herbert Marcuse, avant 1968, était pratiquement un inconnu sur la scène intellectuelle. Rejeté par les freudiens qui l'accusaient de trahir Freud, honni par les marxistes orthodoxes parce qu'il relie étroitement Marx à Hegel et lui donne les allures d'un Feuerbach, Marcuse n'était lu que pour être nié. Et puis il y eut en France mai 68, et ces quelques étudiants qui ont voulu le prendre au sérieux. Depuis ce temps on le lit, on l'écoute et on essaie de le critiquer. Ses attaques portent sur les comportements des sociétés industrielles contemporaines, et sa pensée polémique, ironique ou romantique, mais toujours excessivement rationnelle, ne manque jamais de dénoncer ouvertement les éléments négatifs de ces sociétés.

¹ P.T.C., p. 211

Aussi écrire sur Herbert Marcuse est-il d'autant plus important que l'on écrit au sujet du présent, du social, de l'humain en train de se faire à travers la politique et l'éthique des sociétés actuelles.

Mais ce qui retiendra notre attention dans ce travail, c'est l'aspect dialectique de l'œuvre de Marcuse. Les premières lignes de la préface à Raison et Révolution nous apprennent que "cette étude a été écrite avec l'espoir d'apporter une contribution à la renaissance moins des études hégéliennes que d'une faculté mentale en danger de disparition: le pouvoir de la pensée négative."². Or Marcuse considère la négation comme étant la "catégorie centrale de la dialectique"³. C'est donc dire tout l'intérêt qu'il porte à la pensée dialectique. Il a par ailleurs consacré de nombreuses pages à Hegel et c'est en affirmant être "assez hégélien pour croire qu'elles (les œuvres positives) ne peuvent être récupérées qu'à travers leur Aufhebung par le dépassement des formes en lesquelles ces réalisations ont été transmises et perverties"⁴ qu'il répond à François Perroux en 1969.

On pourrait nommer l'horizon de Marcuse dialectique; encore faut-il bien voir de quelle dialectique il s'agit, et d'abord s'il s'agit de dialectique. La question de la dialectique porte sur la méthode, certes, mais bien plus encore, elle demande comment le monde est perçu, et si ce comment de la perception rejoints le comment du monde même. Cette Aufhebung des contraires par le mouvement de la révolution répond-il du mythe ou de la réalité? Qu'est-ce que c'est que cette négation déterminée? Si, comme

² R.R., p. 41

³ R.R., p. 41

⁴ François Perroux interroge Herbert Marcuse...qui répond, p. 207

l'affirme Robert Castel dans sa présentation de Raison et Révolution, le projet de Marcuse est un possible à la manière du projet politique de Platon, (5)c'est qu'il manque dans ses fondements mêmes et qu'il ne diffère pas des visions utopistes communes. Marcuse prétend retrouver la réalité du monde de l'homme et la mener à sa perfection. Cette prétention est tout imprégnée chez lui du discours dialectique (ce qu'il faudra montrer). Et s'il s'avérait que ce genre de discours, pour quelque motif que ce soit, tienne plus de l'imaginaire que du réel, c'est toute la perspective de notre auteur qui en subirait le discrédit.

C'est sérieux! Car Marcuse annonce une révolution qu'il veut justifier; il prêche un Eros qu'il affirme possible et décisif pour le sort des hommes et l'abolition des dieux. Il accuse des millions d'hommes d'être des sous-hommes, des gouvernements dit démocratiques d'être des dictatures, il soupçonne leurs libertés d'aliéner et leurs pouvoirs de détruire.

Il faut y voir de plus près. Qu'est-ce qui justifie quoi? Est-ce la dialectique qui exige la révolution, ou la révolution qui a besoin, pour se justifier, de la dialectique? Pour le savoir il faut regarder attentivement ce qu'est la dialectique chez Herbert Marcuse.

Nous allons tenter dans cet essai de répondre à deux questions. Il faudra savoir en premier lieu comment apparaît à Marcuse la dialectique. Cela regarde la conception théorique qu'il peut s'en faire et les sources où il puise cette conception. On devra ensuite dégager à l'intérieur de ses écrits, par une sorte de "lecture entre les lignes", les applications

pratiques de cette conception théorique. Mais on ne peut s'attendre à ce que ces deux questions soient exposées absolument séparément. Marcuse n'a jamais écrit un livre traitant explicitement de la notion de dialectique. Il nous en parle ici et là tout au long de son œuvre à travers les commentaires de tel et tel penseur, ou à travers tel et tel fait. D'ailleurs, en ce qui nous concerne, nous abordons la deuxième question dans le but avoué de mieux répondre à la première, et non principalement pour critiquer en soi les solutions éthiques et politiques de l'auteur. Et ceci parce que nous croyons que répondre à la question de savoir ce qu'est la dialectique pour Marcuse est une condition indispensable et préliminaire à toute discussion sur les solutions des problèmes abordés par notre auteur. Pourquoi? Mais parce que nous ne voyons pas comment quelqu'un pourrait vraiment comprendre les écrits polémiques de Marcuse s'il ne les lit pas d'abord avec la conscience qu'ils sont l'application d'une façon de penser bien particulière, ce qui va influencer profondément la manière dont n'importe quelle problématique sera débattue. Parce que la méthode dialectique est à la fois façon originale de penser pour le sujet et d'exister pour le monde (nous le verrons plus loin), il nous semble alors d'autant plus important de bien savoir lire les écrits d'un dialecticien avant de les critiquer.

Notre étude consistera effectivement dans une lecture des écrits de Herbert Marcuse qui tienne compte de cette spécificité du type de pensée dont ils originent. Connaître l'aspect théorique de la pensée de Marcuse et en vérifier les applications pratiques, voilà le sens et la fin de ce travail.

PREMIERE PARTIE

LA THEORIE DIALECTIQUE

Il importe, dans cette première partie, de bien rendre compte de l'aspect théorique de la dialectique telle que Marcuse la conçoit, de signaler en quoi consiste pour lui une relation dialectique: elle est opposition dynamique, elle est historique et transcendante, elle est rationnelle en même temps que vécue.

CHAPITRE 1

LE SCHEMA DIALECTIQUE

La relation dialectique est une opposition dynamique.

Dans une "Note sur la Dialectique" écrite en 1960 et qui constitue la préface à Raison et Révolution, Marcuse présente la négation dialectique comme critique: "critique d'une logique conformiste", et "critique de l'état de choses existant menée sur son propre terrain, une critique du système établi qui renie ses propres promesses et ses propres possibilités".⁶

⁶ R.R., p. 41

En ce qui regarde la critique de cette "logique conformiste", nous décrirons brièvement un peu plus loin (p. 18) les reproches qui sont adressés par Marcuse à la philosophie analytique, "logique conformiste" par excellence. Mais la dernière expression retiendra plus particulièrement notre attention. Tout le travail dialectique consiste ici à critiquer un état de fait en tant qu'il renie ses possibilités.

Déjà l'expression contient le mode de pensée dialectique, car elle indique l'opération par laquelle on compare dans une chose ce qu'elle est ou n'est pas avec ce qu'elle peut et doit être. Et cette opération constitue l'angle de perception proprement dialectique. "La différence entre le réel et le possible, dit Marcuse en commentant Hegel, est le point de départ du mouvement dialectique... Les choses finies sont "négatives", c'est là leur caractère distinctif; elles ne sont jamais ce qu'elles peuvent et devraient être... La chose finie porte en son cœur "cette inquiétude absolue", le tourment de "n'être pas ce qu'elle est".⁷ Penser dialectiquement, c'est penser une chose dans sa relation entre ce qu'elle est immédiatement sous nos yeux et ce qu'elle est apte à être pour assumer sa définition, pourrions-nous dire. Penser dialectiquement, c'est penser la relation dans laquelle se trouve un homme qui, par définition, est libre lorsqu'immédiatement devant nous, il est esclave. Le regard se situe dans un entre-deux.

De plus, Marcuse a précisé la position concrète qui caractérise toute son œuvre. Il s'agit d'une critique d'un "état de choses existant menée sur son propre terrain."

La relation dialectique est une relation de conflit, de contradiction,

⁷ R.R., p. 110

d'opposition, une relation contenant toujours une négation. "Le pouvoir de la pensée négative, écrit-il, est la force motrice de la pensée dialectique employée comme instrument pour analyser le monde des faits dans les termes mêmes de son inadéquation interne."⁸ L'inadéquation interne présente d'abord l'union de la pensée de la chose à la chose elle-même. La pensée est négative parce que la chose pensée contient dans son rapport avec le monde cette négativité. La pensée reproduit la négation de ce qui est nié dans l'être immédiat de la chose. Il y a contradiction et négation au niveau de la pensée parce que la chose contient ces éléments. Un homme esclave est un homme en contradiction avec lui-même, un homme qui habite donc une situation qui le nie en tant qu'il est un homme; il se situe dans une inadéquation interne. Marcuse se tiendra à ce niveau dans son analyse; il essaiera toujours de dénicher, dans l'amas des faits sociaux et psychologiques, les situations qui empêchent les hommes d'être des hommes et il devra, pour ce faire, mettre en relation ces situations avec les possibles des hommes. Mais il y a plus.

L'inadéquation interne s'entend en effet dans un sens plus restreint en ramenant les possibles humains aux possibles concrets offerts à l'intérieur d'une situation concrète. C'est ce qui éloignera Marcuse de la dangereuse facilité de l'utopie. Un critère valable de la non-utopie des possibles, de la fin de l'utopie, dira-t-il, "c'est quand les forces matérielles et intellectuelles capables de réaliser la transformation sont techniquement présentes, bien que leur réalisation rationnelle soit empêchée par l'organisation existante des forces productives"⁹. L'inadé-

⁸ R.R., p. 42

⁹ F.U., p. 10

uation interne a lieu lorsqu'une situation offre des possibles aux hommes tout en les leur niant, lorsque la négation se présente franche et contradictoire à l'intérieur même de cette situation si on la juge d'après ce qu'elle peut donner. Ce n'est pas par manque de rationalité que la pensée dialectique se pose comme contradictoire mais bien parce qu'elle reproduit fidèlement les contradictions concrètes. Elle est la pensée de la contradiction et du mouvement d'une chose à travers ses contradictions et négations vers sa vérité. "Le schéma dialectique correspond à (et il est ainsi "la vérité de") un monde imprégné de négativité; un monde où chaque chose est autre qu'elle n'est vraiment, et où l'opposition et la contradiction représentent les lois du progrès."¹⁰

Le moteur de la pensée aussi bien que du vécu dialectique, c'est "le besoin impérieux de surmonter la négativité"¹¹. Ce qui est visé, c'est la position absolue, le point limite, le cercle où le possible et le vécu trouveront leur adéquation. Ce point limite, parce qu'il est au niveau du vécu, visée historique, fait que la pensée dialectique a son lieu privilégié dans l'histoire. "L'analyse dialectique, en définitive, tend à devenir une analyse historique."¹² Marcuse s'appliquera à montrer l'insertion du futur dans le présent, et en quoi celui-ci refuse ce qu'il devrait amener.

L'entre-deux dialectique concerne autant le vécu en lui-même que les simples possibilités par rapport au vécu. Du côté du vécu il y a les faits, souvent difficiles à nommer et à mesurer et de l'autre côté, les possibles, toujours plus ou moins reconnus, qui s'acheminent vers la

¹⁰ R.R., p. 95

¹¹ R.R., p. 111

¹² R.R., p. 44

réalisation de concepts tels que Bonheur, Liberté, Conscience, etc. Le possible par définition transcende le fait, il va au-delà, plus loin que le présent immédiat. Dans son introduction à L'Homme Unidimensionnel, l'auteur donne une définition expresse des termes "transcender" et "transcendance" qui "désignent des tendances dans la théorie et la pratique qui, dans une société donnée, "dépassent" l'univers établi du discours et de l'action vers ses possibilités historiques réelles "¹³. Ici encore les termes restreignent leur sens: de la transcendence de Dieu, nous passons à la transcendence d'un possible sur un fait. Cette idée garde toutefois une connotation de perfection et, dans le mouvement historique, l'idée d'un progrès effectif.

Marcuse se propose, à quelques reprises dans ses travaux, de faire ce qu'il appelle une théorie critique, sociale et historique qui a pour structure celle d'une "analyse 'transcendante' des faits en les éclairant par leurs virtualités, les développements qui leur sont refusés "¹⁴. Cette critique serait "en référence à la philosophie dialectique et à la critique de l'économie politique "¹⁵. Il s'agit donc d'une analyse dialectique dans la mesure où elle s'attache à reconnaître l'entre-deux contradictoire des faits en mouvement vers leur position absolue, c'est-à-dire vers leur adéquation avec leurs virtualités.

On peut voir apparaître dès maintenant le schéma dialectique de base de la pensée de Marcuse. Ce schéma très général comporte deux types de contradictions, l'un se référant à l'inadéquation interne en tant que

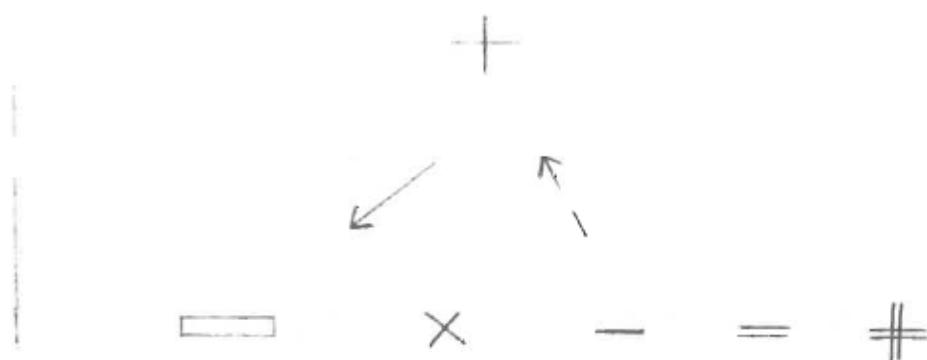
¹³ H.U., p. 19

¹⁴ H.U., p. 19

¹⁵ C.S.P., p. 194

l'immédiat ne manifeste pas ses possibles, et l'autre désignant l'inadéquation stricte de deux vécus. Voici un homme libre et pourtant esclave: première contradiction, car il est insensé de ne pas être ce que l'on est. Voici le maître qui empêche sa libération: seconde contradiction, et il est doublement insensé que quelqu'un empêche un homme d'être ce qu'il est! Le mouvement dialectique consistera donc à soulever ces deux types de contradictions, c'est-à-dire à viser comme buts les possibles qui transcendent les faits et à les atteindre en écartant ce qui empêche ces possibles de devenir effectifs.

L'essentiel de la dialectique pourra donc s'exprimer dans la formule suivante:



Voici la signification des symboles:

$+$: Le transcendant (exemple: la liberté).

--- : Le transcendant nié, incapable de se manifester dans un sujet, d'où la flèche \swarrow (exemple: l'esclave).

$-$: Le négateur qui empêche le transcendant de se manifester, d'où la flèche \nearrow , et qui crée par conséquent le transcendant nié.
(Exemple: le maître qui refuse la liberté à son esclave).

\times : Le mouvement par lequel le transcendant nié renverse le négateur.
(exemple: la révolte de l'esclave).

+ : Positivité du transcendant obtenu par le mouvement: — X
 — (exemple: la liberté maintenant effective de l'ancien esclave.)
 Voici la lecture normale de cette formule: Le transcendant nié (—) niant le négateur (—) X — se pose comme effectivité (= +).
 Et voici enfin une lecture appliquée de cette formule: Le maître nie la liberté de cet homme — + lequel se libérera effectivement en renversant l'autorité de son maître — X — = + .

Nous croyons que c'est en vérifiant les rapports des termes comme philosophie, raison, liberté, Eros, révolution à cette formule que se dégagera vraiment le fond de la question dialectique. Cette formule continuera de porter ses fruits et, par là, répondra de sa justesse.

CHAPITRE II

THEORIE CRITIQUE ET PHILOSOPHIE

La relation dialectique est historique et transcendante.

Les rapports de notre auteur avec la philosophie sont ceux d'un Marx "hégrélien" si on peut dire. La thèse de doctorat de Marcuse porte sur L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité. Nous pouvons nous attendre à ce que le traitement qu'il fera de la dialectique soit étroitement rattaché à la pensée de Marx, mais en tant que Marx est lui-même très près de Hegel pour se tenir, comme l'écrivit à son propos Marcuse, "en prenant une position critique

à l'égard de Hegel, () au cœur de la problématique hégélienne ¹⁶.

Chez Hegel, dira Marcuse, "la philosophie se trouve () chargée d'une mission historique: présenter une analyse exhaustive des contradictions régnantes dans la réalité et démontrer que leur unification est possible. La dialectique découle ainsi de la constatation que la réalité est une structure de contradictions."¹⁷ Cette interprétation unilatérale des travaux de Hegel qui passe sous silence les fondements théologiques de la dialectique hégélienne, Marcuse la prend entièrement à son compte. Mais elle accorde à la philosophie une valeur absolue alors que Marcuse, à la suite de Marx, recherche le dépassement de celle-ci. C'est pourquoi il distingua philosophie et théorie sociale. "L'apothéose de la philosophie est en même temps son abdication: dégagée du souci de l'idéal, elle est en même temps dégagée de son opposition à la réalité, c'est dire qu'elle cesse d'être philosophie... (Mais) la critique ne cesse pas, elle prend seulement une autre forme: les efforts de la Raison incombent désormais à la théorie sociale et à la pratique sociale."¹⁸ C'est comme si Marcuse gardait de la philosophie (Hegel) sa perception pour s'en éloigner aussitôt en insistant sur le caractère maintenant pratique de la pensée où il s'agira, pour une théorie sociale, de "regarder les alternatives historiques qui hantent le système social établi sous forme de forces et de tendances subversives"¹⁹.

¹⁶ R.R., p. 120

¹⁷ R.R., p. 83

¹⁸ R.R., p. 75

¹⁹ H.U., p. 20

Le grand reproche adressé par Marcuse à la philosophie et maintes fois répété, c'est finalement d'avoir été la victime de l'histoire en évitant toujours la solution historique des problèmes philosophiques. Par contre, la théorie critique, elle, "pose la question de la vérité et de l'universalité du bonheur en explicitant les concepts par lesquels elle tente de déterminer la forme la plus rationnelle de la société"²⁰. Ce que Marcuse demande à la philosophie maintenant, c'est de cesser de philosopher et de s'engager: "à partir de la connaissance de la vérité qui lui est accessible, la philosophie doit s'engager dans les besoins de l'existence contemporaine, les promouvoir selon leurs possibilités historiques"²¹. Le refus d'engagement constitue à l'intérieur de la philosophie une erreur proprement philosophique car il vide ainsi les catégories de leur contenu. "Quand la philosophie en arrive au point de décrire les juifs persécutés et les victimes du bourreau comme étant et demeurant des êtres absolument libres et maîtres des choix qu'ils font, c'est que ses propres concepts philosophiques sont tombés au niveau de la pure et simple idéologie."²²

L'abolition marxiste de la philosophie a lieu en l'amenant à se muer en une théorie critique, à se nier elle-même d'elle-même, pour conserver à ses concepts leurs significations. "La théorie marxiste ne peut plus développer la dialectique comme logique; son logos est la réalité historique et son universalité est celle de l'histoire."²³ Toute la vision hégélienne

²⁰ C.S., p. 194

²¹ P.R., p. 154

²² C.S., p. 231

²³ M.S., p. 193 (C'est nous qui soulignons.)

de la dialectique s'achève en se concrétisant, l'ontologie devient l'*histoire*, "la tension ontologique entre l'*essence* et l'*apparence*, entre "est" et "de-vrait" est alors une tension historique "²⁴".

Ce que Marcuse, avec les marxistes, retient par contre de la philosophie (Hegel), c'est tout l'arrière-plan des valeurs philosophiques. Il ne les transforme pas comme telles, il les achève en les réinterprétant à l'intérieur des contextes historiques particuliers. En 1929, il écrivait que "la valeur intrinsèque d'une activité philosophique véritable n'est pas mise en question mais déjà posée comme un postulat "²⁵.

D'ailleurs, chez Marcuse, la structure et le contenu même de sa théorie critique ne peut se penser sans cet arrière-plan philosophique. Il garde la dialectique (hégelienne) et veut l'achever. C'est le type même de l'Aufhebung: "nier et conserver." Il l'achève en historicisant ses concepts (sujet, universel, liberté, etc.). Il répond à Kant ou encore au Sartre de L'Etre et le Néant que la liberté n'existe pas vraiment chez l'individu s'il ne peut la vivre socialement, de même qu'il a répondu à Luther et Calvin que le bonheur ne revêt aucune signification à moins d'être vécu historiquement. Mais il regarde ces fins que sont la liberté et le bonheur comme moteurs de sa théorie sociale en tant qu'ils sont des besoins qui poussent les hommes à agir de la même manière que lorsqu'ils ont faim ou soif. De plus, ces visées seules permettent le pouvoir de la pensée négative parce qu'elles font figure de positifs absolus et, par là, sont capables de susciter la destruction de tout ce qui arrête leur réalisation. Ces possibles exigent en l'homme leur accomplissement.

²⁴ H.U., p. 181

²⁵ P.R., p. 127

Marcuse a publié en 1937 un article intitulé: La Philosophie et la Théorie Critique dans lequel il rattache explicitement son travail à celui de la philosophie, et cela sous le signe de "l'héritage".²⁶ Il s'agit vraiment de garder le contenu de la philosophie et de l'achever. Ainsi, dira-t-il de la raison que "la construction de la raison par la philosophie trouve son achèvement dans la création de la société raisonnable".²⁷ Mais le principal héritage que laisse la philosophie à la théorie critique semble être celui de la dialectique elle-même, héritage perceptible dans cet article par le moyen terme de raison. En effet, si la raison est posée en philosophie comme instance critique, elle représente un mode d'être des hommes qui est dès lors typiquement dialectique. "Si, écrit Marcuse, le monde était lié (en philosophie) par la pensée raisonnable et ne pouvait s'en passer, alors tout ce qui était en contradiction avec cette raison, tout ce qui n'était pas raisonnable, devait être dépassé."²⁸ Cette combativité dialectique de la raison qui perçoit l'état de choses existant comme différent d'elle mais destiné à lui ressembler enfin, la théorie critique la fera sienne dans des termes qui se veulent la réalisation effective de cette raison philosophique. "Comme la philosophie, elle (la théorie critique) s'oppose au verdict de la réalité et au positivisme satisfait. Mais contrairement à la philosophie, elle ne puise ses objectifs que dans les tendances du processus social."²⁹

Comme la philosophie (Hegel), Marcuse analyse les faits selon le schéma dialectique mais, contrairement à elle, il en oriente le mouvement

²⁶ C.S., p. 171

²⁷ C.S., p. 157

²⁸ C.S., p. 151

²⁹ C.S., p. 158

vers la transformation des processus sociaux existants.

Lorsque enfin, dans L'Homme Unidimensionnel (publié en 1964), au chapitre de "La Philosophie et son Engagement Historique", Marcuse va s'attaquer à la philosophie analytique, c'est au nom de Hegel qu'il le fera, et particulièrement en ce qui concerne le traitement des universaux. "Le fait, écrit-il, que la philosophie analytique se réfère à une réalité de pensée et de parole mutilée apparaît nettement dans la manière dont elle aborde le problème des universaux."³⁰ Or Marcuse voit l'essentiel de la question à la manière de Hegel, c'est-à-dire les universaux, pour lui comme pour Hegel, contiennent toujours plus de réalité que leurs représentants concrets; ce sont eux qui les fondent et qui revendiquent pour eux une formulation adéquate que l'histoire devra fournir. "Pour parler clairement, "la Nation" ou "le Parti" devraient pouvoir se ramener à leurs composants et à leurs constituants individuels. Le fait qu'ils ne le peuvent pas est un fait historique."³¹ En somme, l'universel ne devrait pas dépasser le concret mais le concret doit devenir universel.

Il en va de même des universaux substantiels tels que Esprit, Conscience, Beauté, Justice, Bonheur et leurs contraires. Leur position face à la réalité vécue en fait des instances éminemment critiques. "L'universel appréhende dans une même idée les possibilités qui sont réalisées et en même temps bloquées dans la réalité."³² Cette façon de voir, si elle montre les limites et l'erreur de la philosophie analytique en ce qu'elle se propose de réduire les universaux à leurs déterminations

³⁰ H.U., p. 253

³¹ H.U., p. 256

³² H.U., p. 226

actuelles, à la somme de "toutes les déterminations que les hommes ont jugé dignes d'être retenues"³³, elle introduit par ailleurs tout à fait le schéma dialectique comme mode de pensée et d'existence.

Mais là où Marcuse se sépare de sa source hégélienne, c'est lorsqu'il enlève à l'universel son "statut métaphysique d'un objet éternel" et le présente comme "celui d'une éventualité pour une actualité"³⁴. Il relativise ainsi ces notions et présente leur indépendance comme des transgressions illégitimes de type historique, et c'est de cette façon finalement que leur valeur objective peut être démontrée; elles peuvent alors être "empiriquement définies"³⁵ en tant que "projets historiques transcendants" dont la vérité "dépend de la vérité du projet en réalisation"³⁶.

Voilà le point où, chez Marcuse, la philosophie se transforme en engagement historique, finalement en théorie critique et en action politique. Il s'agit alors de définir un état présent avec ses propres possibilités en rapport avec un projet historique donné. L'opération dialectique s'effectue par la rencontre d'un projet avec ses possibilités réelles et par sa confrontation avec des structures sociales, économiques et politiques qui en dénient l'effectivité. "La négation (dialectique) procède sur une base empirique: elle est un projet déjà en marche et qui doit le dépasser: sa vérité est une possibilité qu'il faut déterminer sur ces bases."³⁷

³³ H.U., p. 236

³⁴ H.U., p. 267

³⁵ H.U., p. 272

³⁶ H.U., p. 273

³⁷ H.U., p. 275

La formule utilisée plus haut montre bien cet aspect pratique de la dialectique chez Marcuse. Alors que la philosophie s'est appliquée à définir idéalement l'homme et son monde, à en montrer les divers transcendants et à signaler la non-effectivité de ses définitions (ce que signale la formule dans $\boxed{\quad} \leftarrow + \right)$, la théorie critique se situe d'emblée sur le plan

historique en affirmant la nécessité pour le transcendant nié de nier à son tour le négateur afin d'acquérir sa position historique (ce que signale la formule dans $- \times - = +$). La théorie critique, en plus d'avoir le mérite de faire porter l'accent sur le négateur, oblige à tenir compte de la présence efficace de ce négateur pour le transcendant nié. Si le renversement est possible, c'est bien parce que le négateur l'a en quelque sorte préparé. Cela veut dire qu'une situation historique doit être mûre (ce que souligne Marcuse en se défendant de l'utopie) pour éclater. Si, comme nous le verrons plus tard, le règne d'Eros arrive, c'est en quelque façon parce que son négateur Thanatos a désormais rempli sa fonction qui était justement de préparer la venue d'Eros.

CHAPITRE III

RAISON DIALECTIQUE

La relation dialectique est rationnelle en même temps que vécue.

Cette catégorie centrale de la philosophie hégélienne, en tant qu'elle constitue "la structure et le télos de tout être"³⁸, Marcuse la reprend à son compte en en modifiant quelque peu le sens.

Il y voit, à la suite de Hegel, le principe de la liberté par son

³⁸ M.S., p. 187

caractère d'universalité et donc de vérité. "La liberté présuppose la Raison car la connaissance compréhensive seule permet au sujet de la conquérir et de l'exercer."³⁹ La raison permet de découvrir ce qui est et ce qui peut et doit être. "L'homme seul a le pouvoir de se réaliser soi-même, lui seul peut être un sujet auto-déterminant en voie de développement: lui seul s'entend à saisir des virtualités et connaît des concepts."⁴⁰ La raison ne présente pas seulement l'opinion mais aussi l'Idée susceptible d'être reconnue par la totalité des hommes du simple fait qu'ils sont intelligents. C'est l'élément décisif qui fait que les individus peuvent se reconnaître et se reconnaissent de fait comme un seul dans leurs pensées et leurs actions libératrices. Parce qu'elle est capable d'universalité, la raison fonde pour les hommes la possibilité d'harmoniser leurs individualités sans les perdre. Marcuse interprète "l'universalité de la Raison que représente l'Absolu" comme "l'équivalent philosophique de la communauté sociale harmonisant tous les intérêts individuels"⁴¹.

A la suite de Hegel, el présente également l'homme, du fait de sa raison, comme un sujet c'est-à-dire comme celui qui, se comprenant lui-même et comprenant son monde, peut et doit en établir les directions. Ainsi, la raison devient historique en changeant le monde à sa façon. La perception de l'auteur devient dès lors dialectique dans la mesure où elle oppose à l'irrationalité des faits la rationalité des possibles: moins un fait se justifie, plus il s'opposi à son contraire direct possible mais justifié. La raison apparaît comme négative lorsqu'elle veut nier un état de fait, mais positive parce qu'elle nie ce qui en soi porte la négation réelle.

³⁹ R.R., p. 58

⁴⁰ R.R., p. 58

⁴¹ R.R., p. 98

Tout le projet marcusien se conçoit sous cet éclairage. Dans ses critiques, il opposera constamment ce qui se fait et ce qui, en raison et en vérité, devrait se faire pour respecter l'être des hommes. La société technologique actuelle regorge de raison mais également de déraison lorsqu'elle fait fi des fins humaines découvertes par la raison. Plus elle se veut efficace et rationnelle dans sa technique, plus, en vertu de la mauvaise orientation de son contenu, elle apparaît comme irrationnelle à l'homme qui la regarde. Alors "ce qui demeure est la raison comme contradiction en elle-même: le développement de la richesse et du pouvoir."⁴².

Contre Hegel, Marcuse désublimera la notion de raison. Celle-ci deviendra, non pas le Dieu, la Fin absolue, l'Esprit absolu, l'Objectivité que l'on rencontre chez Hegel, mais le moyen décisif par lequel la nature, le "coeur" de l'homme extériorisera ses possibles. Marcuse reproche à Hegel de ne pas avoir dialectisé la raison, de l'avoir posée comme le "tout" et de justifier par le fait même les mutilations qu'elle peut causer et qu'elle cause aux hommes en exigeant d'eux, à leur détriment, des comportements de soumission inconditionnée à son égard. "C'est, dit-il, l'idée même de Raison qui est l'élément non dialectique de la philosophie hégélienne. Cette idée de Raison comprend tout et finalement absout toute chose parce qu'elle a sa place et sa fonction dans le Tout et que la totalité est au-delà du bien et du mal, de la vérité et de la fausseté."⁴³

L'Etat hégélien, comme représentant de la Raison, est le dictateur universel auquel obéissent ses propres sujets. Marcuse, par contre, en

⁴² E.C., p. 101

⁴³ R.R., p. 47

insistant fortement sur la notion de sujet individuel, place la priorité dans l'expression intégrale des possibles des sujets. Leur contenu et celui-là seul a droit de cité dans le monde de la vérité historique. Chez Marcuse, le contenu du sujet est ce qu'il nommera l'univers esthético-éro-tique, le monde du beau et du plaisant, celui-là qui demande à vivre. Hegel avait déjà nommé la fin de la Raison le "jouir" mais alors qu'il s'appliquait à la Raison elle-même, ici le jouir est l'Eros ou l'Agapè devant être vécu entre autres sous le mode de la raison. Il y a glissement de la notion de raison ayant pour effet une sécularisation de Hegel. Ce que Hegel voit en Dieu, Marcuse le trouve en Eros. Ce que Hegel nomme le Sujet absolu, Marcuse le reconnaît dans chacun des individus humains. Et si, pour Hegel, la raison la est totalité, c'est en se voyant du moins aussi hégélien que le philosophe de Berlin lui-même qu'il en suggère le dépassement. "Que sa propre philosophie, écrit-il dans Raison et Révolution, soit "dépassée", non pas en substituant à la Raison des normes extra-rationnelles mais en conduisant la Raison elle-même à reconnaître la mesure dans laquelle elle est encore non raisonnable... s'accorde avec le plus profond effort de la pensée de Hegel lui-même... La Raison, et la Raison seule, contient son propre correctif."⁴⁴

Cette perception renforce encore le domaine des hommes, leur lieu de prédilection, l'histoire, et exige plus que jamais que soit accompli par l'homme un monde pour l'homme. La société a pour mission d'offrir aux hommes les structures leur permettant de "vivre". Marcuse raconte dans La Fin de l'Utopie l'émotion qu'il a ressentie à apprendre que les autorités d'une ville du Viet-Nam avait ordonné que se construise à l'usage des amoureux un

⁴⁴ R.R., p. 47

parc où l'intimité était assurée par de petits oasis que ne pouvaient occuper que deux personnes à la fois. Cet exemple banal peut faire comprendre le rôle fonctionnel et non pas absolu qu'occupe la notion de raison chez Marcuse. Il reprend pour lui cette formule de Whitehead exprimant que "la fonction de la raison est de promouvoir l'art de vivre"⁴⁵. La raison chez Marcuse, c'est la rationalité au service du bonheur, la raison civilisatrice au service d'Eros. Elle va de pair avec une sensibilité auto-sublimée et n'a d'existence que pour cet ordre-là. La raison doit arriver à laisser passer l'être de l'homme; la tâche est ardue. Ardue parce qu'elle demande à l'homme contemporain, en même temps que de pousser jusqu'au bout le domaine du Logos, de se redécouvrir comme Eros. Cela est le point limite de la perception de Marcuse, l'accessible totalité dans la perfection de l'harmonie du Logos et de l'Eros.

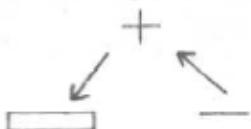
Il faut noter combien cette nouvelle formulation de l'homme comme Logos et Eros dérive directement de la pensée de Hegel. Ce qui apparaît comme tout à fait original chez Marcuse est d'avoir distingué Eros de Logos, un Eros d'abord subordonné en quelque façon chez Hegel au Logos. "L'Etre est dans son essence même Raison. Mais la forme la plus haute de la Raison est, pour Hegel, presque à l'opposé de la forme existante: elle est plénitude atteinte et conservée, unité transparente du sujet et de l'objet, une unité dynamique plutôt que statique dans laquelle tout devenir est une auto-extériorisation libre, une libération et une jouissance des potentialités."⁴⁶

⁴⁵ H.U., p. 43

⁴⁶ E.C., p. 112

La notion de contradiction à la source de la dialectique est une notion logique; donc typiquement rationnelle. Le jugement dialectique sera d'abord un jugement de raison, un jugement portant sur les raisons des faits. L'acte dialectique sera un acte éminemment rationnel, visant à résoudre pratiquement une contradiction entre le fait et le droit. Il est injustifiable que les hommes ne puissent vivre selon leur définition, et justifiable qu'ils le puissent. Il faut donc ajouter à notre schéma dialectique cet élément qualitatif de la rationalité, critère de l'existence et de la résolution de toute contradiction, lieu de la dialectique. Il y a une dialectique parce qu'il y a pour les hommes le moyen de dépasser constamment le donné, parce qu'il y a la raison.

C'est la raison qui permet et qui justifie le progrès historique dialectique. La structure dialectique est une structure irrationnelle parce qu'elle rend compte de ce qui ne devrait pas être, de ce qui n'a pas de raison d'être, mais elle est éminemment rationnelle par cela même qu'elle fait voir, c'est-à-dire qu'elle permet de voir les relations qui, de fait, existent. Une partie de notre formule dialectique trouve sa justification ici et c'est au moins la découverte du transcendant, du négateur et du transcendant nié



, découverte que seule la raison permet de faire.

DEUXIEME PARTIE

LA PRAXIS DIALECTIQUE

Alors que la première partie avait voulu développer le cadre très général qui puisse permettre de situer la relation dialectique marcusienne, ici nous entrons dans les détails. Nous allons montrer quelles sont les oppositions dialectiques essentielles relevées par Marcuse, vers où elles se dirigent, comment elles s'articulent et ce qu'elles exigent pour se résoudre. La dernière section présentera une analyse du caractère irréductible de l'opposition dialectique et la nécessité qui en découle de s'acheminer vers la révolution.

PREMIERE SECTION

LES MOMENTS DIALECTIQUES

Cette première section de la seconde partie rendra compte de l'articulation de la relation dialectique sur le terrain. Ce qui est effectivement visé par le mouvement dialectique, c'est la libération; le grand conflit en jeu depuis le début de l'histoire, c'est celui d'Eros et de la Civilisation; le moyen et la fin de la libération dialectique, c'est la nouvelle sensibilité; l'opposition instinctuelle à résoudre est celle d'Eros et de Thumatos.

CHAPITRE IV

LIBERTE ET LIBERATION

Ce qui est effectivement visé dans le mouvement dialectique, c'est la libération.

Marcuse a beaucoup écrit à propos de la liberté et de son mouvement, celui de la libération. Il a critiqué les vues de Calvin, Luther, Kant, Hegel et Marx, Platon et Aristote, Sartre et les vues des sociétés industrielles contemporaines. Il a retenu beaucoup de Marx et de Hegel et a voulu démontrer à travers quelques écrits, notamment Eros et Civilisation et Vers la Libération, les possibilités d'une libération véritable par une praxis so-

ciale concrète et très près, en un sens, des faits établis précisément en tant que négation directe de ces faits.

La notion de liberté, d'abord englobée dans celle de la raison qui la fonde, se définit par le "bei sich" hégélien, l'être-auprès-de-soi ou l'auto-détermination. Celui qui, en effet, choisit ce qu'il fait et fait ce qu'il choisit, celui-là est libre. Vers la Libération se termine par ces paroles d'une fillette noire à qui l'on avait demandé ce qu'on pouvait bien faire dans une société libre: "Pour la première fois de notre vie, nous serons libres de penser à ce que nous ferons"⁴⁷. La note est romantique mais elle implique à juste titre le caractère concret et auto-déterminant de la notion de liberté telle que définie par Herbert Marcuse.

Cette notion revêt la forme du mouvement dialectique dans son élaboration concrète elle-même. Qu'on se souvienne que le concept chez Hegel est historique et qu'il ne se complète que s'il reçoit concrètement du vécu son existence. Il n'y a pas de liberté, il n'y a que la libération telle qu'elle a à se faire en abolissant ce qui la nie. Ou encore la liberté est la figure limite, le premier et le dernier temps des hommes. Décrire la notion de liberté revient à poser les conditions de la libération car ce qui est visé dans ou par la liberté, c'est un climat et un lieu concret où l'homme sera enfin l'égal de lui-même. Ce lieu se construit à partir de structures précises desquelles dépend l'àvenir et la vie de la liberté. Il faut penser des situations concrètes où les hommes trouveront ce qu'ils cherchent, ce climat et ce sol qui permettront aux individus de croître sans mutilations.

La liberté est possible, d'abord, parce que l'homme est rationnel et donc capable d'universel; ensuite, parce qu'il est un sujet, c'est-à-dire un

⁴⁷ V.L., p. 149

être capable de comprendre et diriger pour lui-même la totalité que sa raison lui fait voir. L'homme donc devrait être libre mais, pour reprendre Rousseau, "partout il est dans les fers". Ici commence le mouvement de la libération qui s'applique directement à lui-même: il est son propre telos, la libération s'exigeant d'elle-même puisqu'elle se présente comme nature, comme besoin inhérent à la nature des hommes. Marcuse parle d'un "instinct" de liberté.⁽⁴⁸⁾ La liberté se ressent comme nécessité et se voit comme la vérité des hommes. Tant qu'elle ne s'accomplira pas, elle sera négatrice par rapport aux faits, négation de ce qui la nie, toujours progrès sur un monde qui a à connaître sa présence. Vue du présent, elle est transcendante, elle contient plus de réalité que les faits et a à devenir un fait pour le meilleur de l'homme.

Nécessité historique donc, la libération se perçoit de plus comme un projet collectif et social, économique et politique. La raison en est tout simplement que ce qui obstrue l'avènement de la liberté se situe à l'intérieur du domaine social. "Comme l'exploitation et l'oppression ont leurs racines dans la structure matérielle de la société, pour les abolir, il est nécessaire d'organiser de façon plus rationnelle les rapports de production."⁽⁴⁹⁾ Et Marcuse note fermement le caractère social de la liberté lorsqu'il affirme que "pour qui a fait l'expérience de l'organisation totalitaire de l'existence humaine, il n'est pas possible de concevoir la liberté sous une autre forme que celle d'une société libre"⁽⁵⁰⁾.

Quelles sont les négations que le mouvement de libération se doit

⁴⁸ H.U., p. 9

⁴⁹ C.S., p.243

⁵⁰ C.S., p.247

d'abolir pour qu'advienne le règne de la liberté?

Il doit d'abord abolir l'aliénation comme destruction totale de la conscience par la création au niveau individuel de besoins et de perceptions humaines. Marcuse insiste fréquemment sur l'*à priori* de la conscience de soi comme source d'action libératrice. Cette idée se rencontre à plusieurs reprises chez Marx et trouve ses fondements chez Hegel. Marcuse voit dans l'inconscience l'élément mortel des sociétés contemporaines. Le système social a pris le contrôle de la pensée du sujet; il a tué son pouvoir critique, embrouillé sa vue rationnelle et endormi son imagination, de sorte que même l'idée de la libération et l'image de la liberté n'existent plus que prisonnières des notions de consommations, de publicité et d'affaires. Le langage est tronqué, le mensonge universel, le mot embourré dans des significations uniformes et commerciales. "Il s'agit, dit Marcuse, de barrer le chemin aux mots et aux images qui nourrissent cette conscience... Ainsi une brèche ouverte dans la fausse conscience nous fournirait le point d'Archimède pour déclencher une émancipation générale."⁵¹

Il faut d'abord retrouver la conscience de la liberté comme celle d'un besoin vital, finalement de se retrouver comme homme, de reprendre pour soi ses propres telos, ceux que les sociétés contemporaines réussissent à détourner à leur profit. Il s'agit avant tout de savoir ce qui se passe. Le cas de l'aliénation devient de ce point de vue un cas patent car la conscience de l'aliénation se trouve dans un état plus que problématique, dès lors que ce à quoi on s'aliène origine de notre propre désir. Le problème est que ce que l'on désire, la société en quelque façon nous l'impose.

⁵¹ C.T.P., p. 43

Le moteur de la productivité contemporaine réside autant dans l'efficacité de la consommation que dans celle de la production et le travail vise désormais à établir entre ces deux pôles une circulation continue mais au détriment de l'individu et à la grande satisfaction de la "machine". "La majorité des hommes jouissent d'une large liberté d'action quand il s'agit d'acheter ou de vendre, de chercher ou de choisir un travail... mais leurs opinions ne transcendent à aucun moment le système social établi qui détermine leurs besoins, leurs choix et leurs positions. La liberté elle-même agit comme un moyen de mise au pas et de limitation."⁵² Le cercle du système production-consommation tourne à vide et les hommes font figure de sous-hommes, maillons d'une chaîne qui se veut éternelle, prisonniers des désirs et des satisfactions du système économique. Les individus ne s'appartiennent plus: l'aliénation est totale, la liberté anéantie, la conscience de soi absente puisque confondue à celle du système par la force de ce système. Sur le plan dialectique, l'histoire apparaît comme achevée, la liberté comme réalisée, les contradictions comme surmontées: l'homme reçoit ce qu'il désire et désire ce qu'il reçoit. Mais, de fait, l'homme ne reçoit que ce que le système économique lui fait désirer et ne désire que ce que ce système lui fait recevoir. Un degré relatif d'abondance toujours en progression "berce (les) coeurs d'une langueur monotone."

Ecrit en 1964, L'Homme Unidimensionnel pourrait se lire comme une illustration des contenus culturels de nos sociétés en tant qu'ils sont à eux tous ce gigantesque mouvement de résistance effectué en vue d'empêcher le progrès dialectique historique, d'abolir toute contradiction historique, abolition fausse puisqu'elle ne constitue pas une aufhebung, une contra-

⁵² C.S., p. 322

diction surmontée, mais un aplatissement des contraires, une disparition de toute contradiction par un aplatissement de toute différence qualitative au profit d'une quantification universelle. Au lieu d'engendrer un progrès qualitatif, nos cultures travaillent à ignorer toute qualité inquantifiable et à réduire les autres à des points de vue quantitatifs, ce qui a pour si-nistre effet d'enlever aux hommes ce qui fait précisément qu'ils sont hommes et non pas machines ou objets inorganiques ou totale mécanique. Il semble qu'on ne puisse pas comprendre vraiment la thèse de L'Homme Unidimensionnel autrement qu'à partir de cet angle, thèse qui ne prend tout son poids que de la comparaison entre l'univers unidimensionnel et l'univers dialectique. Il s'agit de voir précisément en quoi le mouvement des sociétés et des cul-tures contemporaines incarne un refus catégorique de la dialectique. Sa dialectique est de n'en plus vouloir. Et c'est pour le bien montrer que Marcuse demeure encore dans cette analyse un dialecticien accompli.

La société unidimensionnelle se caractérise par sa capacité d'intégration des forces négatives c'est-à-dire des forces qui obligeraient un changement des fins poursuivies vers des fins plus humaines à mesure que les moyens ac-cumulés socialement le permettent. Ainsi, nos sociétés ont maintenant à leur disposition les moyens techniques capables d'entrer les besoins primaires, de mettre fin à la lutte de l'homme contre la nature, les moyens de changer leurs fins dernières. On pourrait passer d'un stade de conquête à un stade de "pacification de l'existence"⁵³, Or cela serait un progrès historique qualitatif. Mais justement, nos sociétés rebutent à ce changement et pos-sèdent la force d'étouffer ce . . . choix. . . . "La société industrielle

⁵³ H.U., p. 44

arrivée à maturité se durcit et refuse cette option⁵⁴, "la domination en-
vahit toutes les sphères de l'existence privée et publique, elle intègre
toute opposition réelle, elle absorbe toutes les alternatives historiques."⁵⁵

Qu'est-ce à dire? Nos sociétés semblent avoir réussi à développer un univers capable de bloquer la vue d'une option historique qualitativement différente ou, dit autrement, elles ont amené leurs sujets à ne voir de progrès qu'à l'intérieur des cadres et des fins établies. Toute autre vision se montre utopique ou fantastique ou romantique et, en tout cas, irréaliste tandis que toute expansion à l'intérieur des cadres et des fins établis se veut progressive, certaine, réaliste quoique incomplète. En répandant les bienfaits de la productivité, "les valeurs de la publicité créent une manière de vivre... meilleure qu'avant et, en tant que telle, elle se défend contre tout changement qualitatif"⁵⁶. Cet argument qui veut que le bien-être toujours accru, le niveau de vie toujours à la hausse soit le facteur déterminant de la facilité avec laquelle s'opère le grand clivage de l'unidimensionnalité, Marcuse le reprendra plusieurs fois au cours de ses exposés. "A quoi bon, écrit-il, insister sur l'autodétermination tant que la vie régente est la vie confortable et même la "bonne" vie. C'est sur cette base matérielle que s'unifient les opposés, que devient possible un comportement politique unidimensionnel."⁵⁷

On peut voir que la perte de la dialectique consiste à ramener toutes

⁵⁴ H.U., p. 45

⁵⁵ H.U., p. 46

⁵⁶ H.U., p. 40

⁵⁷ H.U., p. 81

les préoccupations des hommes, leurs besoins et leurs désirs à vouloir se réaliser à l'intérieur d'un moment historique donné, d'un cadre social et culturel donné, à vouloir progresser par expansion et non par différenciation. On veut donner l'impression de réaliser de plus en plus les hommes sans pour cela sortir d'un moment historique précis. Marcuse constate encore le succès de ce vouloir lorsqu'il déchiffre les contenus de l'art contemporain. Les réalisations artistiques exprimaient toujours dans le passé une transcendance radicale par rapport au présent vécu de l'époque, irréductible à ce vécu. Aujourd'hui, l'art semble intégré à la société dans la mesure où il ne représente plus des caractères universels toujours transcendants, mais plutôt des figures tirées de ce donné historique précis. "Ce ne sont plus des images d'une autre manière de vivre mais plutôt des variantes ou des formes de la même vie, elles ne servent plus ànier l'ordre établi, elles servent à l'affirmer."⁵⁸ Le même traitement est accordé à la sexualité qui, depuis toujours, allait dans son expression artistique, "au-delà du bien et du mal, au-delà de la morale de la société." Dans les romans contemporains, "elle est un élément essentiel de la société dans laquelle elle apparaît, elle n'en est jamais la négation"⁵⁹.

La question se pose maintenant de savoir comment les hommes devront se libérer de ce cercle vicieux. Et elle trouve chez Marcuse sa réponse dans la création dialectique de nouvelles oppositions aux faits par un renouveau de la conscience individuelle. Dans la société qu'étudiait Karl Marx, l'opposition prenait sa source dans la situation matérielle du prolétariat. C'était au niveau des besoins primaires que la nécessité d'un changement radical

⁵⁸ H.U., p. 92

⁵⁹ H.U., p. 111

recevait ses assises. Or Marcuse écrit dans Vers la Libération que "la théorie marxiste s'est rapidement rendu compte que la paupérisation n'est pas le fondement de la révolution et que, dans une situation matérielle avancée, le besoin d'un changement radical peut, sous l'effet d'un haut niveau de conscience et d'imagination, devenir un besoin vital"⁶⁰.

Cela implique que dialectiquement un changement humain, social et politique reçoit sa concrétude de la nécessité, du manque, du besoin de l'absent opposé. Du temps de Marx, le prolétariat était la force concrète de libération parce que, d'une part, elle manquait de biens matériels strictement nécessaires et que, d'autre part, elle était de toute évidence distinguée de ses employeurs et opposée à eux. Aujourd'hui, ces conditions disparaissent et disparaît du même coup le besoin, l'intérêt immédiat des travailleurs à exiger un changement radical. L'ouvrier américain jouit d'un bon salaire et son employeur se perd dans l'anonymat des actionnaires et du système en général. L'opposition, pour ne pas être dépassée, semble du moins évitée, oubliée sous l'abondance du pain et des jeux, et par des pratiques intégrantes qui visent à intéresser l'ouvrier à la vie de l'entreprise pour laquelle il travaille. La compagnie General Motors offre à ses employés une foule de ces mesures intégrantes: assurances et bénéfices de toutes sortes en échange d'un travail facile et relativement de courte durée, en plus d'un investissement quoique minime dans le capital de la compagnie. Les gens sont bien traités chez General Motors: la distance des employeurs-employés se trouve de ce fait camouflée et "il s'introduit un intérêt de propriétaire à l'égard du système existant de sorte que la rupture avec le continuum historique de répression (condition préalable de la libération)

⁶⁰ V.L., p. 36

n'a pas lieu.⁶¹

Marcuse cherche par conséquent ailleurs les sources de la nécessité. Il parle d'un "haut niveau de conscience et d'imagination" comme pouvant faire ressentir à nouveau le changement comme une nécessité, un "besoin vital." Dans une conférence sur "Le Concept de Négation dans la Dialectique", Marcuse a déjà fait état de ce glissement des conditions matérielles d'exploitation vers ses conditions psychologiques et morales. Il suggère que la négation, qui veut nommer dans son mouvement l'être même du besoin, a opéré elle aussi un glissement: elle opère un "déplacement de lieu social"⁶², elle émigre au-delà de la société et s'y oppose d'une "différence qualitative"⁶³. Il le faut parce que "de nos jours, c'est précisément cet espace intérieur (ce-lui de la négation) qui est obstrué par la société"⁶⁴. Le monde social devient alors pour l'individu conscient et imaginatif, globale négation, et devrait engendrer chez cet individu ce qui est nommé le Grand Refus. La figure dans sa totalité prend la figure du vide, du manque: si "le tout est le vrai", (alors) le tout est faux⁶⁵.

Dans La Fin de l'Utopie est posée la question de savoir qui ou quoi va susciter le Grand Refus. Le problème est que normalement ce sont les conditions sociales qui créent l'"état d'esprit" des individus et que, par conséquent, c'est un changement social qui opère un changement psychologique;

⁶¹ V.L., p. 38

⁶² P.T.C, p. 218

⁶³ P.T.C, p. 217

⁶⁴ H.U., p. 54

⁶⁵ R.R., p. 50

mais ici le contraire doit se produire: une mentalité du Grand Refus doit amener un changement social radical. L'oeuf ne fait plus la poule mais la poule doit pondre l'œuf. La dialectique historique qui voulait que le progrès provienne de la solution des antagonismes intérieurs à une société ne semble plus convenir à décrire l'état de fait. Les antagonismes sont faussement abolis à l'encontre du bien général. C'est pourquoi il faut retourner là où maintenant toute nécessité prend sa source une fois que les besoins matériels sont satisfaits c'est-à-dire dans la conscience des hommes. Marcuse juge encore que "du point de vue historique, nous nous trouvons de nouveau dans une "période de lumières", qui précède un changement historique; période de formation mais où cette formation se traduit en une praxis: manifestations, affrontements, rébellion"⁶⁶. Aussi, il verra à partir de cette situation à retrouver les besoins oubliés par les sociétés contemporaines et à redresser ce qu'il juge être la "fausse conscience" des individus. Avant de pouvoir obtenir un changement qualitatif au niveau social, il faut déjà l'avoir suscité au niveau des consciences. D'ailleurs, se dit-il, de ce point de vue, toutes les révoltes ont été des révoltes manquées pour avoir, en changeant les structures sociales, négligé de veiller à ce que ce changement repose sur un fond humain qualitativement nouveau; les révoltes "trahies" proviendraient de cette tendance des révoltés qui, de par leur sentiment de culpabilité, seraient portés vers "l'identification avec le pouvoir contre lequel ils se révoltent."⁶⁷ La vraie révolution devra compter avec un renouveau instinctuel et culturel: en ce sens et par cela seulement, elle accomplira ce qu'elle souhaite depuis toujours, un homme nouveau.

⁶⁶ V.L., p. 103

⁶⁷ E.C., p. 91

Il apparaît donc que le premier mouvement de la libération consiste en une redécouverte de soi hors du monde, des faits, des sociétés et des éthiques présentes. C'est que, dans le mode de l'aliénation présente, les individus ne s'appartiennent plus: leur conscience est celle du système en général et leur conscience de soi dissoute, leur moi enfoui sous la douce omniprésence de la volonté du maître. Rudi Duitske paraphrase Marcuse lorsqu'il affirme que l'individu désormais "doit faire acte d'opposition totale, non comme représentant d'une classe, mais comme représentant de l'espèce, contre un système qui menace d'anéantir l'espèce."⁶⁸ La description que donne Marcuse de l'époque contemporaine ressemble étrangement à celle de l'époque pré-révolutionnaire décrite par Hegel dans sa Phénoménologie de l'Esprit quand il analyse ce roman de Diderot, Le Neveu de Rameau; époque d'avilissement de la part des individus au profit des formes de conduite sociale exigées alors. Chez nous, l'avilissement se produit dans un cadre d'intégration tellement au point que les hommes vendent leur liberté, leur pouvoir et leur vouloir de la libération sans même s'en apercevoir ou encore par le biais d'un plaisir gourmand.

Dans les sociétés industrielles, les hommes se situent à l'antipode de cette situation qui définit la liberté comme présence à soi. Afin simplement de reconquérir le besoin de cette situation comme celui d'une nécessité vitale, il semble urgent et prioritaire pour Marcuse que les hommes arrivent à se voir sous un jour nouveau; pour cela, dit-il "le marxisme doit prendre le risque de redéfinir la liberté de telle manière qu'on ne puisse la confondre avec rien de ce qui a eu cours à ce jour"⁶⁹. Il faut, pour

⁶⁸ V.L., p. 95

⁶⁹ F.U., p. 15

faire retrouver le besoin de la liberté, découvrir de nouveaux modes de présence à soi ainsi que leurs fondements; la liberté, oui, mais la liberté dans et pour quoi? La tâche de Marcuse sera désormais aussi celle-là. Il considère d'ailleurs lui-même "la libération de la conscience, le travail visant à développer la conscience... comme l'une des tâches fondamentales du matérialisme révolutionnaire d'aujourd'hui "⁷⁰. Il aboutira à la vision d'un nouvel univers humain, l'univers esthétoco-érotique, qui est l'expression d'une nouvelle sensibilité faite d'une harmonie nouvelle entre Eros et Logos. Révolution culturelle, esthétique et instinctuelle, la nouvelle sensibilité soutient et suit la révolution politique, celle qui finalement bouclera le cercle du temps des hommes. Les nouveaux individus, forts de cette perception de leur être comme Eros et comme Logos seront en mesure, de par l'exigence naturelle de cet être à venir au monde, de nier nos sociétés et de se construire, selon l'universalité de leur rationalité, une place au soleil.

Ce changement politique se conçoit comme une aufhebung de nos sociétés en ce sens qu'il devra conserver et conservera tous leurs acquis humains positifs en même temps qu'il mènera les hommes à un stade historique supérieur parce que plus vrai selon la vérité des possibles humains, par conséquent plus près de la réalisation complète de la liberté.

Il y a un aspect de la formule dialectique qui semble ici fortement justifié et justifiant et c'est celui de l'acquisition historique de la positivité du transcendant (dans la formule = +). Toute cette question de la liberté montre à quel point ce qui est mis en mouvement et demande à s'achever, c'est une transcendance certaine des hommes par rapport à leurs

⁷⁰ F.U., p. 15

vécus. Lorsque Marcuse accuse nos sociétés de vouloir abolir faussement les contradictions, c'est qu'il nous met en demeure de bien distinguer (et c'est là une affaire de "conscience") les différents termes de la dialectique, que le négateur n'est pas le transcendant et que c'est bien la présence en creux du transcendant qu'il s'agit de faire advenir. La formule rend compte encore de la définition de la liberté selon le bei sich hégélien car le terme final que l'on trouve à la suite du mouvement (+=) n'est pas autre chose que l'accomplissement de la présence en creux dans le transcendant nié (---); le transcendant se déploie lui-même dans toute sa positivité (= +=).

CHAPITRE V

EROS ET CIVILISATION

Le grand conflit historique.

La question de la liberté nous amène directement à l'étude de cet écrit de Marcuse: Eros et Civilisation. Nous avons vu Marcuse définir la pleine liberté comme étant la pleine réalisation de l'Eros individuel. C'est que finalement la liberté et son absence, ici l'aliénation, se définissent en partant de catégories psychologiques. Chez Freud, la psychanalyse, avec des concepts tels que "sublimation", "introjection", "identification", ouvre sur la société, la culture et la civilisation, de sorte que les problèmes psychologiques deviennent, au contact des sphères sociales, des problèmes

politiques. La question politique et sociale de la libération doit être posée en termes de psychologie, non pas que le politique soit psychologique, mais, au contraire, parce que le psychologique devient politique. "Cet essai, écrit Marcuse au début de la préface à Eros et Civilisation, utilise des catégories psychologiques parce qu'elles sont devenues des catégories politiques... Si l'individu, poursuit-il, n'a ni les moyens ni la possibilité d'être pour lui-même, les termes de la psychologie deviennent ceux des forces sociales qui déterminent la Psyché."⁷¹ Les forces psychologiques sont désormais aussi des forces sociales.

Les divers travaux de Freud entraînent Marcuse à formuler une dialectique à la fois du politique et du psychologique et à exiger un nouveau moment historique, culturel et social qui se définirait selon des critères psychologiques et en terme de progrès psychique et social.

On serait tenté de conclure, en le mettant en parallèle avec Hegel, que Marcuse substitue à l'ontologie hégélienne la psychologie freudienne en ce sens qu'au lieu de voir un absolu métaphysique à l'œuvre dans l'histoire, il pose et retrace les développements historiques des instincts et des mécanismes psychiques; il pose un absolu, Eros, qui en quelque sorte transcende l'histoire et constitue le moteur et le télos de celle-ci, s'y développant selon le mode dialectique, exactement comme la Raison hégélienne dans la Phénoménologie de l'Esprit. Comment penser autrement chez Marcuse les notions d'"Eros", de "monde pacifié" et de "nouvelle sensibilité"?

Écrit en 1955, Eros et Civilisation défend la thèse qui veut montrer la compatibilité du bonheur et de la civilisation, thèse directement opposée à

⁷¹ E.C., p. 9

celle de Freud dans son essai sur le Malaise dans la Civilisation paru pour la première fois à Vienne en 1929. Freud y démontre en effet que le sacrifice de l'individu ou sa répression est directement proportionnelle au degré de la civilisation atteint par la société dont il fait partie. De plus, ce sera l'individu lui-même qui, en assimilant dans son sur-moi les impératifs de sa société, exercera sur lui cette répression.

Le sujet intéresse Marcuse à deux niveaux: premièrement, il tient la société, et cela, en accord avec la théorie marxiste, pour positivement responsable du bonheur et de la réalisation des individus qui ne peuvent progresser qu'avec le progrès de la complexité et de la rationalité des structures sociales; deuxièmement, il juge que les sociétés contemporaines, parce qu'elles empiètent à leur profit sur le domaine de la psyché individuelle, se doivent d'être étudiées précisément à partir de ce point de vue c'est-à-dire qu'il faut justement voir dans quelle mesure une catégorie psychologique peut devenir et devient une catégorie politique et sociale. Le déssein de Marcuse est donc double: dépasser Freud et le conserver, le réfuter et se servir de ses catégories pour rétablir l'individu dans ses droits et son histoire, à l'encontre de son milieu politique, social et culturel. Eros et Civilisation porte le sous-titre anglais: "A philosophical Inquiry into Freud", ou encore, pourrait-on ajouter, la question du bonheur dans la civilisation.

Le "malaise" dans la civilisation proviendrait entre autres de la rencontre d'Eros et de la civilisation comme celle de deux opposés. Il faut dire que la civilisation apparaît à Freud comme le représentant d'Eros auprès des individus c'est-à-dire comme le moyen par lequel les individus pourront vivre leur Eros. Mais justement l'opposition surgit là où cette même civilisation ne peut remplir sa fonction qu'à la condition de restreindre les instincts et,

par conséquent, Eros. Le malaise de la civilisation, c'est que celle-ci ne remplit finalement qu'à moitié sa fonction. Or cette demi-mesure n'est pas autre chose qu'une trahison, d'autant plus que la restriction des instincts s'accroît proportionnellement avec les progrès de la civilisation. Eros et civilisation apparaissent ainsi comme Eros contre civilisation, deux adversaires. C'est, si l'on veut, la rencontre au niveau historique du principe du plaisir et du principe de réalité; chaque situation historique nouvelle semble, de prime abord, apporter une nouvelle victoire du principe de réalité aux dépens du principe du plaisir. Plus une société se civilise, moins les hommes s'y plaisent, plus ils doivent diminuer leur vouloir personnel devant le vouloir social de sorte qu'un progrès dans la civilisation apparaît comme un progrès dans "la domination". "Depuis le père primitif jusqu'au système d'autorité institutionnalisée, caractéristique de la civilisation avancée. en passant par le clan des frères, la domination devient de plus en plus impersonnelle, objective, universelle, et aussi de plus en plus rationnelle, efficace, productive."⁷²

De plus, il apparaît que les individus, en acquérant au cours de leur formation les principes et les idéaux de leurs supérieurs, transmettent ces principes et idéaux de façon toujours plus drastique à leurs "descendants." La révolte contre le père, phénomène toujours constant à travers les générations successives d'adolescents a tendance à reprendre, une fois accomplie, et à son compte, ce contre quoi elle était dirigée. Freud décrit cette dynamique en terme de culpabilité: coupables d'avoir tué leur père, les enfants rachètent ce crime en s'introjectant la personne morale du maître et la font vivre en eux avec plus d'ardeur que jamais. L'aversion contre le père se transforme ainsi en adoration. Ce mécanisme, s'il réussit de ce fait à annihiler le

⁷² E.C., p. 89

sentiment de révolte chez les individus, devient par contre la source des mutilations opérées sur leur propre Eros. On pourrait parler encore du principe d'auto-punition. Ce conflit semble permanent et est élevé chez Freud au degré de "complexe" de civilisation de sorte que ce qui se célèbre ici revêt doucement mais sûrement le masque de la mort de l'homme. La civilisation se construit sur un fond de culpabilité.

Les aspects de l'opposition de Marcuse vis-à-vis ces hypothèses comportent d'abord une sorte de glissement de point de vue. Celui-ci accepte en effet la description générale du conflit tout en en modifiant les composantes dans leur extension: ce qui s'appelle chez Freud répression deviendra en partie sur-répression (défini comme "cette partie qui résulte des conditions sociales spécifiques et qui est imposée dans l'intérêt spécifique de la domination")⁷³, ce qui s'appelle réalité deviendra en partie "rendement" ("c'est la forme spécifique de réalité dans la société moderne")⁷⁴. Ainsi la nécessité du conflit qui en faisait un complexe reviendra dès lors à la facticité des structures sociales. "La dialectique de la civilisation, écrit Marcuse, perdrait son caractère fatal si le principe de rendement se révélait n'être qu'une forme historique spécifique du principe de réalité."⁷⁵ Les relations dans la famille, pour ne citer qu'un cas, prennent diverses tournures selon les divers lieux sociaux et les divers temps qu'occupe la famille: La société bourgeoise capitaliste puritaire obligera les parents à faire des enfants sans plaisir et à les élever sans beauté, leur attention devant être détournée vers le travail, vers la peine. D'où la justification morale d'un

⁷³ E.C., p. 80

⁷⁴ E.C., p. 44

⁷⁵ E.C., p. 126

monde comme souffrance et d'un paradis comme au-delà. Freud baignait à cette époque dans cette atmosphère difficile. Il aurait pris les fins de ce système économique et social spécifique comme les fins de toute société possible, soit l'organisation en vue du travail productif avec tout ce qui s'en suit, pour tous.

Après avoir relativisé ces contraires, Marcuse peut commencer à réorienter les rôles. Si l'éternité des acteurs est mise en doute, tout pourra peut-être changer. Si par le passé, les pères, au lieu d'inculquer à leurs enfants le principe de réalité, leur avaient inculqué en vérité celui de rendement, que vienne à disparaître la nécessité concrète de ce rendement et la répression exigée pour le faire perd sa fonction, donc son existence même. Que le travail, à la source de la volonté de rendement, le travail productif, vienne à s'abolir et la cessation de la sur-répression suivra. Or le travail, avec l'apparition de l'automation, a la qualité très particulière de susciter de lui-même sa disparition: moins de temps de travail accomplit toujours un peu plus de production et une production toujours plus durable fabriquée en un temps toujours plus rapide. Cela fait dire à Marcuse que désormais les hommes ont la capacité humaine et technique de prendre des vacances, compte tenu évidemment du minimum de temps de travail productif requis.

Plus il y a de travail, moins il y en aura. Moins il y a de travail, moins de sur-répression. Et moins de celle-là, moins de culpabilité issue de la révolte contre la répression. Moins de culpabilité, plus de volonté de plaisir, plus d'Eros. Plus d'Eros, moins de volonté de travail productif. En résumé, il faut conclure qu'Eros vaincra le principe de réalité, du moins tel qu'on le connaît sous la forme du principe de rendement, que la vie vaincra la mort, cela finalement parce que les hommes produiront ce qui les libérera du besoin de travail productif. Une fois la maîtrise obtenue sur la nature, la matière,

sur ce qui les nourrit, les habille et les loge, les transporte et les éclaire, les hommes auront bâti sur la nécessité même leur liberté concrète. "La civilisation technique joue contre l'utilisation répressive de l'énergie dans la mesure où elle diminue le temps nécessaire à la reproduction matérielle de la société, libérant ainsi du temps pour le développement des besoins au-delà du royaume de la nécessité et du gaspillage nécessaire."⁷⁶

Seulement voilà, tout ne va pas aussi rondement. Le système de production a réussi à s'immiscer dans les besoins et les désirs des individus. On a tout juste la volonté de consommer nos fadaises... Bien qu'en théorie, tout se passe comme si nous avions la liberté maintenant au seuil de nos portes, en pratique, il reste à accomplir tout le travail de l'éducation de la conscience qui nous ferait la voir et l'aimer. "Il n'y a que dans ce sens (celui d'une conscience alertée), écrit Marcuse, que l'idée d'une abolition progressive de la répression soit l'à priori de la transformation sociale: envisagée sous tous les autres aspects, elle n'en peut être que la conséquence."⁷⁷

Marcuse consacre un chapitre de son livre à ce qu'il nomme "la dialectique de la civilisation." Après avoir exposé en quoi consiste le cercle freudien répétitif de "domination - rébellion - domination", où les hommes sont prisonniers de ce mouvement de contraires fermé sur lui-même, il montrera en quoi le mouvement de la civilisation permet d'affirmer la possibilité de dépasser ces contraires, de préparer la dernière des rébellions malgré le fait que cette civilisation doive désormais se "défendre contre le spectre d'un

⁷⁶ E.C., p. 93

⁷⁷ E.C., p. 11

monde qui pourrait être libre⁷⁸. Si l'on veut schématiser la dialectique de la civilisation, il faut dire au moins ceci: la culture ou la civilisation naît dans un premier moment comme opposition à une autorité despote et exclusive, niant le droit des individus à leur satisfaction instinctuelle. La civilisation prendra alors à son compte la valeur d'Eros et tentera d'en faire une réalité vécue. Mais elle devra pour cela en restreindre la satisfaction. C'est un second moment. La civilisation apparaît tantôt comme ce qui protège les sujets historiques, tantôt comme ce qui les tyrannise. Les individus tantôt lui obéissent et tantôt se révoltent. Mais de révolution en révolution, la tyrannie s'accroît objectivement par l'augmentation des restrictions individuelles et, de façon subjective, par l'augmentation de la haine introjectée sous la forme de la culpabilité, c'est-à-dire par l'augmentation de la dureté du sur-moi. Mais comme la tyrannie est causée par la nécessité de sauvegarder le principe de réalité, celui du rendement ou de la productivité, de façon à assurer aux individus les nécessités vitales, il arrive un moment historique où l'opposition de la civilisation à la satisfaction des instincts (Eros) perd son sens, et demande donc à être dépassée. Ce moment est celui où la société a réussi à développer des moyens (la technique) capables d'exclure à la limite les individus du contexte de la productivité. Ce moment est arrivé et c'est en même temps que se produit l'opposition la plus féroce de la civilisation à la satisfaction d'Eros, pour avoir accumulé au cours de son développement une culpabilité et une tyrannie à la mesure de son efficacité productive.

Au début donc, la civilisation prend la défense d'Eros mais tout en lui imposant un degré certain de restriction. Un second moment présente une civilisation développée mais qui subordonne tout à fait Eros au principe de

productivité. Enfin c'est une civilisation complètement exprimée, réalisatrice d'Eros par le dépassement du principe de productivité lui-même, qui vient boucler le cycle historique de la venue et de l'achèvement d'Eros. André Clair exprime de cette façon le moment historique qui demande le renversement dialectique de la situation: "Ainsi aujourd'hui, écrit-il, on note une résistance accrue de la civilisation du rendement. Un compromis est d'ailleurs impossible. Si la civilisation actuelle cède, elle sera détruite par la libération d'Eros. Nous sommes au paroxysme des antagonismes, au point de rupture où la révolution est inévitable "⁷⁹.

La Civilisation^a accumulé au cours de son histoire des forces quantitatives qui vont susciter un changement qualitatif sur son propre terrain c'est-à-dire qui vont abolir cette civilisation. Dépassé un certain seuil d'accroissement quantitatif, une forme donnée éclate pour se mouler à son nouveau contenu. Les structures sociales, politiques, économiques et morales de la civilisation s'autodétruisent dans leur progrès historique. Ainsi l'accumulation de biens matériels, et surtout les moyens de les accumuler, le principe moteur de notre civilisation, celui de productivité, a atteint un point tel de développement qu'il ne se soutient plus de lui-même. Par conséquent, tout ce qui recevait sa justification de la primauté de ce principe se trouve désormais injustifié. L'irrationalité de la rationalité du système va toujours croissante. Le Logos de la domination se pervertit dans sa forme contraire, devient illogisme patent, à partir du moment où plus rien de fondamental ne le soutient. La guerre, la pauvreté, la répression des instincts ne peuvent plus recevoir leur fondement de la nécessité de la productivité et du rendement qui ont atteint avec la technique un palier quantitatif suffisant

⁷⁹ Revue Esprit, Jan. 1969, p. 60

quant aux services qu'ils devaient rendre aux hommes. Cette libération effective de la nécessité permet alors de construire sur de nouveaux fondements que Marcuse dégagera de ce qui fait la nature des hommes afin de faire ressentir le changement comme besoin vital.

Intégrée dans notre formule dialectique, voici comment se conçoit l'articulation du couple Eros et Civilisation:

- 1- La Civilisation est donnée comme négatrice d'Eros + ↗ .
- 2- L'Eros transcendant est donné en creux dans un Eros nié + ↘ .
- 3- Eros nié se vit comme niant son négateur == X — .
- 4- Après plusieurs tours de ce cycle où la contradiction ne fait que se renforcer, Eros nié nie son négateur une fois pour toutes et en fait son aide le plus précieux: la civilisation devient réalisatrice d'Eros. == +

CHAPITRE VI

LA NOUVELLE SENSIBILITE

Tels sont la fin et le moyen de la libération dialectique.

Le changement radical des formes sociales s'appuie chez Marcuse sur la définition d'un homme nouveau, d'un vécu radicalement différent de celui exprimé jusqu'à ce jour par la majorité des individus. Du point de vue dialectique, ce vécu consiste à réaliser des possibles directement opposés à ceux offerts par nos sociétés mais plus justifiés qu'eux, possibilités retrouvées à partir du renversement radical du principe de réalité tel que défini par les structures de nos civilisations. Il faut aller au-devant de l'histoire,

proposer, recréer chez l'individu un "espace intérieur" qui le rende capable de transcender les faits, de se vouloir lui-même au lieu d'accepter mollement les directions de la "machine". Marcuse juge ces directions désormais injustifiées et cela lui permet d'insister sur le devoir des intellectuels d'ouvrir une nouvelle brèche dans la fausse conscience. Sa lutte conspire contre le silence menteur de ceux qui savent. Il faut recréer l'opposition, réinstaller la dialectique afin que le progrès se fasse. Ce que la négativité a perdu comme fait matériel, elle doit le retrouver comme conscience de soi et de ses possibles. "La recherche du temps perdu devient le véhicule de la libération future."⁸⁰ Cette affirmation donne le ton essentiel de la base à partir de laquelle doit être recréé cet "espace intérieur". Le mouvement dialectique retrouve sa force de négation au moyen de cette catégorie psychologique. La "recherche du temps perdu" signifie en effet la conquête du "refoulé" et cette volonté de conquête désigne l'élément même du projet de libération. Mais elle désigne en même temps le "refoulant" comme son opposition radicale et implique le dépassement de cette opposition comme sa condition essentielle de réalisation.

Rien ne nous empêche de nous retrouver sinon le fait que nous ne savons pas que nous pouvons et devons maintenant effectuer ce retour à soi, à ce qui vraiment nous définit et qui s'appelle Eros. Maintenant acquise la possibilité de survivre, il reste à acquérir celle de vivre. La description que donne Marcuse de l'attitude esthético-érotique correspond exactement à ce vouloir vivre. Un acte humain se définit en effet par sa beauté et son plaisir, éléments scus-tendus par la rationalité et la gratuité de l'existence humaine. Un acte humain est beau, bon, vrai et libre; il se nomme Eros en Logos, un Eros

⁸⁰ E.C., p. 30

sublimé, étendu à toutes les manifestations du corps et de l'esprit, et . un Logos désublimé, c'est-à-dire d'une raison revenue sur terre afin d'organiser un monde pour les hommes. Marcuse reprend pour lui ce vers du poète, "Là tout n'est qu'ordre et beauté, luxe, calme et volupté "⁸¹.

Cette attitude véhicule la mort de notre société.. A sa volonté de guerre, elle oppose le désir de la paix, à son irrationalité son ordre, à son paradis futur son effectivité, à son agressivité sa volupté, à sa laideur sa beauté, et à sa pauvreté son abondance selon ses besoins. Le nouveau sujet jette des fleurs aux policiers, joue du violon sur les barricades, vit d'amour et d'eau fraîche, regarde la lune au-dessus des cinémas plein-air; ses enfants sont conçus dans les champs, et ses usines d'automobiles ne supportent plus de faire ses cent mille morts chaque année sur les routes d'asphalte bordées d'affiches publicitaires. Il se tourne vers ces esclaves modernes et ces cow-boys en Toronado pour leur apprendre la Vie et sa beauté. Marcuse aime citer Schiller car "ses idées, dit-il, représentent une des positions les plus avancées de la pensée "⁸². Il prend le chemin de la liberté par celui de la beauté et le chemin de la beauté par celui du jeu; Marcuse commente: "L'instinct de jeu est le véhicule de cette libération. Cet instinct n'a pas pour but de jouer "avec" quelque chose; il est plutôt le jeu de la vie elle-même... l'homme n'est libre que... là où il n'est contraint ni par la loi ni par le besoin "⁸³.

L'attitude esthétoco-érotique en tant que telle, rejoints le nouveau télos, ou plutôt l'ancien, le "refoulé", le premier telos humain qui voit l'être

⁸¹ Baudelaire, "Invitation au Voyage"

⁸² E.C., p. 174

⁸³ E.C., p. 174

d'abord comme plaisir non comme abstraction rationnelle selon la définition de la philosophie occidentale (Hegel). Au début était le plaisir; l'être se conçoit ici essentiellement comme penchant, comme "volonté de plaisir"⁸⁴. La source instinctuelle de la civilisation c'est Eros, "la lutte pour l'existence est à l'origine une lutte pour le plaisir: la civilisation commence par la réalisation collective de ce but"⁸⁵. Mais plus tard la base érotique de la civilisation se transforme; désormais et jusqu'à aujourd'hui, le Logos de la domination commande, maîtrise et dirige selon sa raison spécifique à laquelle l'homme et la nature doivent se soumettre. Marcuse, en professant l'attitude esthético-érotique comme base sur laquelle s'édifiera le nouvel homme, ne fait en cela que rétablir les hommes dans leur direction première. Il réintroduit les hommes dans leur vérité et il recrée par là l'espace dans lequel pourra se construire concrètement ce qu'on appelle l'humain. Tout se passe comme si, notre civilisation ayant fait disparaître à son profit toute opposition née dans l'esprit des hommes de la reconnaissance de leur vérité, il faudrait et il suffirait d'abord de remettre à l'honneur cette opposition pour que réapparaissent comme une réaction en chaîne le besoin de progrès dans le changement qualitatif et, finalement, l'effectivité de ce changement. Le défaut de l'histoire serait d'avoir oublié en cours de route d'où elle venait et où elle allait. Le crime des hommes consiste en quelque façon à avoir sur eux-mêmes des vues trop courtes, à quoi pourrait d'ailleurs peut-être se ramener le fond tragique d'une histoire myope. Au moment où notre civilisation serait prête à se détacher de l'enfer de la productivité pour l'avoir raisonnablement et humainement consommé, voilà qu'elle fait la tête et refuse de se

⁸⁴ E.C., p. 120

⁸⁵ E.C., p. 120

donner la mort. Pour se libérer de l'emprise des nécessités primaires, on a fabriqué une machine immense et efficace mais voici qu'elle saisit son maître à la gorge et l'étrangle tout doucement. Pendant ce temps, le maître lourdaud sourit de ces caresses.

L'attitude esthético-érotique constitue l'antidote direct de cette situation, elle en formule ^{le} principe directement négateur et fournit les éléments nécessaires capables de miner le statu quo pour qu'il éclate et oblige tous les hommes à faire le pas décisif.

Sur le plan dialectique, il s'agit vraiment d'un pas décisif puisque cette prise d'attitude, en même temps qu'elle recrée l'opposition seule susceptible de remettre en mouvement l'histoire des hommes, par la revalorisation de l'Eros, constitue le dernier des mouvements historiques; elle termine, pour le dire en langage hégélien, le cycle des médiations de l'Esprit à travers l'histoire; elle amorce le grand état de plénitude dans lequel le "sujet contemple son être-là dans son altérité." Car Eros, l'alpha et l'oméga des hommes, reçoit dans cette attitude toute son effectivité; le vivre absolu se réalise et boucle le temps des hommes.

Le moyen par lequel Eros arrive à l'existence, c'est l'esthétique. Et les moyens de l'esthétique, la sensibilité, l'imagination et la raison. Dépassée la première condition qui est de vaincre le royaume de la nécessité, il reste à permettre qu'Eros vive. Le mode de vie d'Eros, c'est la beauté, l'harmonie, la paix et le soleil du cœur dans l'ordre de l'universel, c'est l'art désublimé, cet art qui, comme le fait remarquer Marcuse, "est peut-être le retour de ce qui est refoulé sous sa forme la plus visible"⁸⁶.

86 E.C., p. 138

La question se pose pour Marcuse de savoir si une civilisation peut vraiment exister par et pour Eros; car tout se présente de prime abord comme si Eros contenait la négation de toute civilisation. Or le but que poursuit Marcuse implique l'Aufhebung de notre civilisation, le progrès de la totalité par la victoire du principe directement contraire à ce qui soutient cette totalité, non la destruction de la totalité comme telle, mais sa réalisation dans sa vérité. Il faudra donc montrer l'affinité théorique du principe du plaisir et du concept de civilisation, voir si Eros serait encore "humain" tout en étant libéré, retrouver les formes d'Eros dans son expression concrète et vérifier si, par là, il n'annonce pas une nouvelle auto-destruction pour les hommes qui le vivront.

Il faut dire en premier lieu qu'Eros ne se définit pas par la sexualité mais par la notion, plus extensive, de plaisir et, plus compréhensive, de joie, la sexualité demeurant le fondement biologique instinctuel de ces réalités. La joie contient cette particularité de recouvrir une attitude plutôt qu'un acte, un repos plutôt qu'un mouvement, de l'être plutôt que de l'action; vis-à-vis de l'histoire humaine, de par son fondement instinctuel indéniable et parce qu'elle constitue finalement ce dont nous sommes tous à la recherche, elle résulte immédiatement de la plénitude de l'être ou de la réalisation effective de la raison, de la liberté et de la vérité.

Il faut concevoir cette Agapè de la joie comme identifié à l'Eros, "non pas, dit Marcuse, qu'Eros soit Agapè mais parce qu'Agapè est Eros"⁸⁷. voulant signifier par là que la sexualité n'est pas abolie dans Eros mais qu'elle y est réalisée. Marcuse parle de "l'auto-sublimation non répressive"

⁸⁷ E.C., p.194

de la sexualité en Eros; cela veut dire que les hommes peuvent faire vivre leur sexualité même en dehors du mode exclusif de la génitalité; cela est permis lorsque l'aliénation et la répression disparaissent du temps des hommes. Parce qu'elle est non répressive, la sublimation de la sexualité, au lieu de la changer en autre chose, change le mode sous lequel elle se manifeste. Alors que les seules relations libidineuses au monde étaient celles de la génitalité, elles s'étendent dans leur nouveau contexte à tout acte du corps et de l'esprit, l'expression de la sexualité devenant polymorphe, et la jouissance universelle. Dans un climat non répressif, c'est-à-dire qui permet une infinité de manières d'être des hommes parce qu'il ne les mobilise pas dans l'obligation névrotique de la productivité, le fond instinctuel sexuel tend de lui-même à prendre des formes humaines de manifestation infiniment variées, qui peut aller du plaisir des relations génitales à celui de n'importe quelle relation et activité spirituelle. L'auto-sublimation non répressive, c'est le mécanisme qui permet à Eros de se réaliser dans sa totalité sans que le sujet qui l'exprime retourne du fait de cette expression intégrale dans un état de barbarie anarchique tout à fait inconciliable avec quelque civilisation que ce soit. Ce mécanisme implique deux modifications importantes du concept freudien de sublimation; en premier lieu, Marcuse pense la possibilité d'une sublimation non répressive c'est-à-dire qui ne restreigne pas Eros dans sa manifestation; ensuite, il pense une auto-sublimation c'est-à-dire une sublimation effectuée selon le désir du sujet lui-même. La seconde possibilité découle de la première en ce sens qu'une sublimation non répressive est par définition autonome. Or ces affirmations sont justifiées selon Marcuse, d'une part par la théorie freudienne elle-même et, d'autre part, par la distinction que Marcuse fait entre répression et surrépression, cette dernière rendant compte de la presque totalité de la supposée répression contenue dans le mécanisme de la sublimation. Quant au reste,

Freud admet lui-même la tendance interne des instincts de vie à s'étendre à l'ensemble des comportements humains, autant spirituels que physiques. Et enfin Freud concevait comme une nécessité interne de la manifestation intégrale d'Eros le fait de devoir se traduire aussi dans des figures plus subtiles que celles de la sexualité à l'état brut, encore contaminée d'une volonté de violence et, par conséquent, de désunion.

On pourrait intégrer ce mécanisme de la sublimation dans le cadre d'un développement historique dialectique des données psychiques. Un premier moment présenterait un Eros non développé à l'état de génitalité et tout imprégné de son opposé agressif qu'est Thanatos. Puis suivraient une série de développements allant alternativement d'abandon en renforcements du mécanisme, pour en arriver finalement à une solution historique capable de contenir à la fois et la sublimation et la manifestation complète d'Eros.

Cet Eros ou cette joie d'être s'exerce par le moyen de l'esthétique. Chez Kant comme chez Schiller, qui aurait écrit ses Lettres sur l'Education Esthétique à la suite d'une méditation de la Critique du Jugement, l'esthétique n'est rien d'autre que l'harmonie des facultés inférieures (sensibilité) de l'homme avec ses facultés supérieures (rationalité), par la médiation de l'imagination. Celle-ci dirige, contrôle et oriente l'action humaine; elle anticipe toute création, elle est l'organe de la liberté. L'imagination, par ses schèmes, unifie les données des facultés diverses, en trouve le point d'harmonie et les modes sous lesquels ces données seront exprimées. L'esthétique n'a pas de sens sans l'imagination, elle en résulte directement. L'objet ou l'action imaginés s'identifient chez le sujet à son auto-création selon sa vérité puisqu'ils contiennent à la fois les exigences de la sensibilité et celles de la rationalité. L'imagination permet donc de conduire Eros

vers ses manifestations humaines véritables, en construisant des projets qui tiennent compte de l'ensemble des composantes humaines. Elle réconcilie enfin la raison avec la sensibilité.

Il reste à concevoir une vie construite à partir de l'imagination, domaine qui a été principalement réservé jusqu'à aujourd'hui à l'art. Faire de la vie un art, voilà le seul mode d'existence possible d'Eros. Tant que la civilisation fera échec à Eros, l'art sera toujours contre elle. Et tant que l'art restera hors de la civilisation, les hommes ne se trouveront pas.

Il est aisé de percevoir toute la capacité de perversion de l'attitude esthétoco-érotique, qui en soi se veut plus que jamais pour les hommes, engendrant non pas l'auto-destruction, mais bien l'auto-création de ceux-ci. Elle se veut pré-révolutionnaire dans la mesure où justement elle contient en elle-même le rejet global de ce qui existe et l'essentiel de ce qui devra exister. L'Eros comme l'ennemi absolu de notre civilisation et l'esthétique comme le moyen par lequel Eros vient au jour composent ensemble ce qui devra pousser en avant puisachever l'entreprise historique. Cette attitude prend la figure de la négation déterminée de ce moment précis de l'histoire, négation qui contient la positivité d'un progrès humain. Marcuse écrivait en 1969: "Aucun changement économique ou politique ne pourra rompre cette continuité historique s'il n'est l'œuvre d'hommes capables, physiologiquement et psychologiquement, d'accéder à une expérience du monde et à une expérience d'autrui qui échappent au contexte d'exploitation et de violence....C'est pour cette raison même que la nouvelle sensibilité est devenue une praxis..."⁸⁸

⁸⁸ V.L., p. 52

Si la nouvelle sensibilité est devenue une praxis, c'est parce qu'elle en appelle à des transcendants niés par nos sociétés, qu'elle fait partie, par conséquent, du domaine à acquérir, de la positivité de l'homme qui lui est aujourd'hui refusée. Si on prend par exemple le cas de l'imagination, on s'aperçoit qu'on peut en faire une lecture tout à fait dialectique en trouvant son négateur dans la rationalité technologique. Pour elle-même l'imagination est réalisatrice d'Eros et, dans la mesure où la raison lui refuse son expression, celle-ci doit être renversée. L'"imagination au pouvoir", c'est le renversement de la rationalité industrielle. Voici comment se comporte ce couple dont les pôles d'abord se contredisent:

- 1- La rationalité technologique est donnée comme négatrice de l'imagination réalisatrice d'Eros + ↙ — .
- 2- L'imagination transcendante est donnée en creux dans une imagination niée + ↘ .
- 3- L'imagination niée se vit comme niant son négateur — X — .
- 4- Finalement, l'imagination niée nie son négateur et en fait son aide le plus précieux: = + La raison devient raison imaginante.

CHAPITRE VII.

EROS ET THANATOS.

Le couple instinctuel dont l'opposition des pôles est à résoudre.

Nous allons compléter cette étude des catégories psycho-politiques et dialectiques par une brève analyse du conflit qui oppose les deux instincts fondamentaux que sont Eros et Thanatos.

Dans la dialectique de la civilisation, il se produit une lutte à finir entre Eros et Thanatos, entre la vie et la mort. Et il semblait à Freud que le progrès même de la civilisation se faisait toujours en faveur de Thanatos,

qu'elle accouchait d'un monstre, que les hommes se suicidaient dès qu'ils essayaient de se sortir de leur état primitif de barbarie. Thanatos peut se relier à tout ce qui est destruction, agression et conquête, il a été et demeure encore le moteur des civilisations, du moins de la nôtre. "Bien entendu, écrit Marcuse, le report de la destructivité du moi sur le monde extérieur, a permis le développement de la civilisation. Cependant, la destruction extravertie demeure la destruction,.. La nature est littéralement "violée" ⁸⁹. Alors qu'Eros prend le caractère de réceptivité, Thanatos soutient tout ce qui s'appelle domination; chez l'individu et dans la société, ils forment ensemble un couple dialectique, couple fondamental sur lequel toute l'histoire de l'humanité se construit. L'hypothèse avancée par Freud soutient que l'organisme vivant humain, ayant absorbé au cours de son histoire la destructivité d'abord orientée vers le monde extérieur, s'assure maintenant au moyen des "instincts d'auto-défense, d'auto-affirmation et de maîtrise..."sa propre marche vers la mort" ⁹⁰.

Dans les dernières pages de Eros et Civilisation, Marcuse amorce la réconciliation possible de ces deux contraires au profit d'Eros et la présente comme une victoire sur le temps qui, dit-il, est "l'ennemi mortel d'Eros" ⁹¹. Car le temps a avec la mort un lien indéniable: le terme du temps de l'homme, c'est la mort, de sorte que vivre c'est finalement mourir. Thanatos, comme instinct, incarne cette immédiateté de la mort dans chaque moment du temps des hommes et l'angoisse qui en surgit voit dans la présence d'Eros rien de plus que la dernière des futilités. Notre civilisation de rendement se saisit de

⁸⁹ E.C., p. 87

⁹⁰ E.C., p. 88

⁹¹ E.C., p. 214

cette source intarissable de profonde culpabilité de vivre, jouissant d'un plaisir sadique de toute la force de cette auto-répression qui, en dernier lieu, la sert à souhait; la "machine" sert allègrement ses esclaves et rejoint en cela leur désir profond, elle leur fabrique l'outil indispensable, la matraque avec laquelle ils pourront enfin se fracasser le crâne.

Entre nos sociétés et les individus qui la composent, il s'établit donc une sorte de connivence: autant ceux-ci demandent leur auto-destruction, autant celles-là en fournissent les instruments. Le processus de productivité et de consommation agit sur les sujets en annihilant peu à peu en eux la volonté de vivre selon leur personne, les amenant à s'identifier ainsi avec la "machine" elle-même. Or c'est justement à ce point de rencontre que la dialectique d'Eros et de Thanatos prend toute son importance et toute son historicité. Car la société qui, jusqu'ici, joue de pair avec ce goût de la mort et le renforcit toujours davantage, peut, sous l'apparition d'un changement qualitatif, renverser son rôle et dorénavant protéger la vie au lieu que de favoriser la mort. Le cas échéant, Thanatos demeurera présent à cause de son caractère instinctuel mais c'est en Eros qu'il sera conservé, là où il acquerra la forme finale du Nirvâna.

Dans son livre Malaise dans la Civilisation, Freud avait déjà défini les deux types instinctuels dans leur opposition: alors qu'Eros "tend à conserver la substance vivante et à l'agréger en unités toujours plus grandes," Thanatos tend, lui, "à dissoudre ces unités et à les ramener à leur état le plus primitif c'est-à-dire à l'état anorganique."⁹² C'est pourquoi Marcuse,

⁹² Freud, Sigmund, Malaise dans la Civilisation, p. 73

même après avoir montré la possibilité d'une "morale libidineuse maternelle" et d'une "rationalité sensible (qui) peut rendre Eros librement soumis à l'ordre", même après avoir écarté ces deux obstacles à la conception d'une civilisation enracinée dans le principe du plaisir, se heurte à cet autre obstacle très profond qu'est "le lien qui unit Eros à l'instinct de mort "⁹³. Et à la question qui demande comment cet obstacle sera levé, Marcuse répond par le détour que constitue le Nirvâna, c'est-à-dire qu'il répond en affirmant que "l'instinct de mort opère sous la direction du principe du Nirvâna: il tend vers un état de satisfaction constante... vers un état sans besoin "⁹⁴. Mais justement c'est Eros qui, vécu à l'intérieur d'un ordre socio-politique non-répressif, "absorberait en quelque sorte l'objectif de l'instinct de mort "⁹⁵, en réalisant un monde sans tension, sans besoin, sans douleur. La chose capitale est de bien voir que Thanatos ne s'oppose pas à la vie comme telle, c'est-à-dire à Eros mais plutôt à la douleur, à la tension, à la nécessité de la souffrance qu'implique, du moins jusqu'à ce jour, l'acte de vivre.

Thanatos contient donc déjà dans son Télos le Nirvâna comme cessation, arrêt de toute chose, de tout mouvement. Le dicton ne dit-il pas: ah! voir Naples et mourir! signifiant par là le profond désir d'arrêter le temps au sommet du bonheur, de s'installer au cœur de la joie dans un Nirvâna perpétuel? La mort représente ainsi autant et peut-être plus l'achèvement de la vie que le sien propre; elle contient cette alternative et, dans les deux cas, s'achève elle-même. En Eros, elle s'annonce comme plénitude des temps, vic-

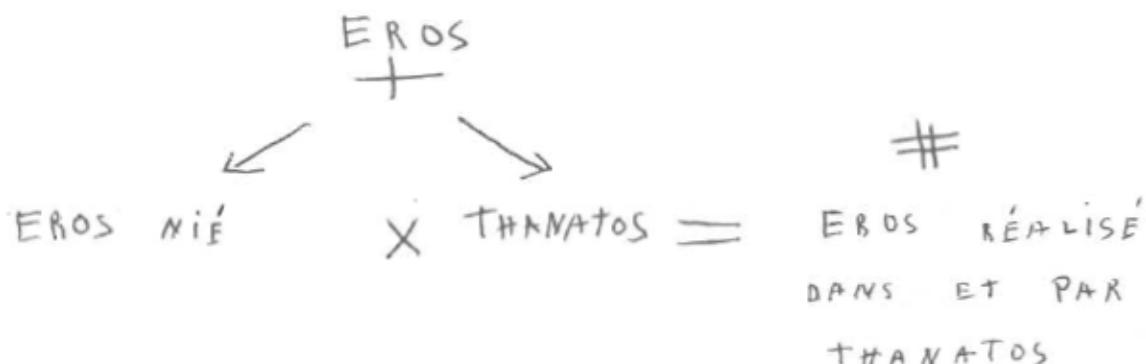
⁹³ E.C., p. 211.

⁹⁴ E.C., p. 214

⁹⁵ E.C., p. 215

toire sur le temps dans le temps, absence de l'absence, présence comblée de l'existence, éternité présente.

L'historicité dialectique de ce conflit peut se lire à peu près de cette façon: un premier état de non-développement présente ensemble les deux forces instinctuelles contraires, Eros et Thanatos; un second moment développe jusqu'à la dernière limite l'opposition première aboutissant, à la suite d'une série de demi-victoires et de demi-chutes d'Eros, à une civilisation porteuse de destruction et capable d'anéantissement, mais capable aussi d'un autre point de vue d'arrêter à jamais la progression destructrice de Thanatos; un dernier temps de ce mouvement dialectique amènera un état de chose tel que Thanatos soit pleinement réalisé ainsi qu'Eros, dans et par Eros. La contradiction sera abolie et son télos réalisé. Lu à partir de notre formule dialectique, ce conflit s'énoncerait ainsi:



DEUXIEME SECTION

LA REVOLUTION

Jusqu'ici on s'est attardé à bien reconnaître la structure générale de la relation dialectique ainsi que son contenu concret. Il faut maintenant porter notre attention sur l'élément de lutte qui fonde la dynamique de cette relation. De même que dans la dialectique, il n'y a pas de progrès sans contradictions, il n'y a pas non plus de contradiction sans lutte, sans combat à finir pour un des termes de la contradiction. Pourquoi ce développement agressif plutôt que paisible? Pourquoi la discorde plutôt que l'union? Et comment justifier l'agressivité? C'est à ce type de problème que cette seconde section va avoir à répondre. Nous analysons d'abord un chapitre de L'HOMME UNIDIMENSIONNEL dans lequel Marcuse, en explicitant le conflit qui oppose l'imagination et la raison, cherche à en démontrer l'irréductibilité. Nous irons dans le même sens en suivant Marcuse dans l'analyse du conflit qui oppose l'individu américain et sa société; nous y verrons comment la réalisation des fins prônées par une organisation politique

en implique l'abolition. L'étude se terminera sur une exploration du thème de la révolution, thème déjà lisible dès l'introduction du schéma dialectique au début de ce travail et qu'il faut maintenant dégager comme étant une des particularités essentielles de la relation dialectique, une de ses implications fondamentales.

CHAPITRE VIII

LA CATASTROPHE DE LA LIBERATION

La relation dialectique développe un conflit irréductible.

Le concept de la libération prend à l'intérieur de la pensée dialectique tous les aspects d'une catastrophe pour nos sociétés industrielles et les comportements qu'elles véhiculent. La libération, c'est l'explosion de nos sociétés, la contestation radicale du négatif, la promotion de la contradiction, le refus de la tolérance dans un monde où l'on a fini par accepter la cohabitation du bien et du mal comme les deux facettes de la même médaille.

La libération représente également la résurrection de l'histoire à l'intérieur d'une organisation sociale qui met tout en œuvre pour l'arrêter et qui décuple d'ardeur à mesure que les temps prévoient l'éminence de son achèvement. Elle n'a jamais autant été bafouée, ridiculisée; ses jours les plus beaux sont ici ceux où elle inspire le respect apeuré d'un tabou, et les plus tristes, ceux où les manifestants pacifiques en appellent à la police pour les protéger des travailleurs hostiles. Le spectre de la libération hante nos sociétés qui la perçoivent comme le pire des ennemis, comme l'Ennemi.

Marcuse voit la possibilité pratique d'une libération dans la réconciliation de l'art avec la science, de l'imagination avec la raison, de l'humain avec la technologie. Mais, dit-il, "je prétends que cette nouvelle orientation du progrès technique constituerait une catastrophe pour l'orientation actuelle... Ce serait une transformation catastrophique de cette rationalité "⁹⁶. Et pourquoi donc?

Il faut, pour répondre à cette question, reprendre la dialectique de ce conflit et voir son aboutissement. L'imagination et la raison qui, dans la période artisanale, s'unissaient pour produire des objets fidèles à la totalité de l'humain, reçoivent à notre époque des fonctions distinctes, opposées et même contradictoires. La raison participe du domaine du sérieux et l'imagination, du farfelu. Nous faisons également une distinction académique entre les "humanités" et les sciences comme si la science ne procédait pas de l'humain. Enfin le positivisme rejette le possible dans l'irréel et les formes artistiques fuient la rationalité comme s'il s'agissait de la peste ou du mal absolu. Une barrière s'est dressée entre les formes de la raison et celles de

⁹⁶ H.U., p. 281

l'imagination aux dépens toujours de la réalisation effective des hommes. La raison se refuse à devenir l'organisation de l'imagination et celle-là, à définir son contenu à l'intérieur de celle-ci. De fait, l'imagination se révolte contre l'assimilation que tente d'opérer sur elle la rationalité de nos sociétés au service du dieu de la productivité, assimilation consistant à ramener sa gratuité aux intérêts de la "machine".

La raison et la technologie qui la suit sont des forces neutres de sorte que le conflit nait expressément d'une forme historique de rationalité et jamais de la raison en tant que telle. Une forme spécifique de rationalité contredit la forme spécifique de l'imagination, opposition typiquement historique, pouvant donc et devant être dépassée. L'opération dialectique visera à assumer cette contradiction en la transformant au profit de la vérité de la totalité.

La réconciliation de l'imagination artistique et de la raison technologique implique une "catastrophe" parce qu'elle exige l'abolition de nos organisations industrielles telles qu'elles existent avec leur rationalité de production et de consommation. C'est cette rationalité qui empêche l'imagination de réaliser concrètement ses produits et qui parvient à la détruire, en faisant de son mieux pour que les hommes ne "pensent" plus. Cela constitue le dernier de ses crimes car elle détruit ce qui fait essentiellement de l'homme, un homme. Du moment où cette rationalité attaque ainsi l'imagination, elle signe son arrêt de mort en devant l'irrationalité incarnée. Ce discrédit porté sur l'imagination tue la raison. Celle-ci n'a pas pour contraire le rêve mais la folie. Le rêve est la nourriture de la raison. Une raison qui refuse le rêve refuse l'homme et, par conséquent, se refuse elle-même. En veulant rétablir le lien de l'imagination et de la raison, on

ne fait que redonner à la raison ses droits et son effectivité.

Plus nos sociétés industrielles progressent, plus le conflit s'aggrave et plus l'imagination semble condamnée. Marcuse cherche la solution dans une sorte de voie d'évitement. Etant donné qu'il est impossible, à vrai dire, de retourner en arrière dans l'histoire jusqu'à l'âge de l'artisanat et que cet âge apparaît néanmoins comme le seul mode de conciliation véritable de nos deux contraires, il faudrait et il suffirait de se dégager à peu près totalement de l'empire de l'industrialisation en accomplissant celui-ci. "En d'autres mots, écrit Marcuse, pour que la réalité technologique puisse être transcendée, il faudrait comme condition nécessaire préalable qu'elle s'accomplisse; en s'accomplissant, elle constituerait en même temps la rationalité qui permettrait cette transcendance."⁹⁷

La technologie a repoussé jusqu'à aujourd'hui la libération de l'imagination et de ses valeurs pour se lier directement à l'empire de la productivité. Mais le besoin de la productivité est lié proportionnellement à l'état de nécessité plus ou moins fabriquée dans laquelle les hommes vivent encore. Marcuse affirme donc que la technologie, pour devenir l'instrument de l'imagination, doit au préalable remplir sa première tâche, c'est-à-dire sortir les hommes du domaine de la nécessité en satisfaisant cette exigence de productivité. Il s'établit un rapport positivement proportionnel entre la réalisation de la technologie au niveau productif et sa mise au service de la créativité de l'imagination; le niveau d'activité humaine se déplace, à cause de la technologie, de la lutte contre la nécessité vers l'exercice gratuit de la créativité en vers l'existence pacifiée.

⁹⁷ H.U., p. 284

Ce changement de niveau implique une rupture avec l'ordre de choses établi. Il n'y a pas moyen d'entrevoir le passage d'une forme à l'autre sans un bouleversement politique, de cette politique qui s'identifie avec l'ordre établi pour l'avoir créé et maintenu. Il faut s'attendre au contraire à ce que la première forme d'organisation s'oppose avec toujours plus de force à l'avènement d'une nouvelle forme, force d'opposition que d'ailleurs elle augmente constamment. La catastrophe de la libération provient de ce fait que le changement profond d'organisation qu'elle implique, le passage de la mobilisation pour la productivité vers la liberté de créativité, se situe à l'antipode de l'organisation actuelle. Dans le domaine de l'histoire, l'évolution représente l'accumulation à l'intérieur d'une forme spécifique donnée appuyée par des principes spécifiques, et la révolution l'explosion de cette forme sous la pression du grossissement de son contenu.

Réconcilier la science avec l'art ou la raison avec l'imagination ou la technique avec la métaphysique est une nécessité qu'implique directement la réalisation effective de l'humain; cela constitue le véritable retour de l'homme vers lui-même. Mais ces diverses unités composent à ce stade-ci de l'histoire des couples antagoniques. Ces antagonismes peuvent se résoudre en une réconciliation par la médiation d'un nouvel ordre historique rendu possible au terme d'un développement productif spécifique. Mais cette possibilité, parce qu'elle abolit l'ordre présent, se bute à sa résistance et ne peut franchir ainsi la limite infinie qui sépare une utopie de tout projet concret. Quant à cet ordre, il atteint sa perfection par le contrôle de la sphère jusque là intouchable de l'imagination, décidant en cela du futur de ses sujets.

"Si, écrit Marcuse, la télévision et les moyens de communication similaires cessaient de fonctionner, alors pourrait commencer à se réaliser ce que les contradictions inhérentes du capitalisme ne sont pas encore parvenues à accomplir: la désintégration du système. Créer des besoins qui coïncident avec la répression est depuis longtemps un aspect du travail socialement nécessaire — nécessaire au sens où, s'il n'existe pas, le mode de production établi ne pourrait pas se maintenir."⁹⁸

⁹⁸ H.U., p. 300

CHAPITRE IX

L'INDIVIDU DANS LA GRANDE SOCIETE

La réalisation des fins prônées par la grande société implique son abolition.

Le bonheur n'a jamais été et ne sera jamais le telos seulement visé par les partis politiques d'opposition. Toutes les sociétés promettent le bonheur, toute organisation sociale inscrit dans ses buts officiels celui de la recherche de l'effectivité du bonheur. Les sociétés industrielles, plus que jamais, prétendent offrir par la médiation de leurs forces extraordinaires de production cette effectivité; elles justifient même leur acharnement

maniaque à produire des biens et des services par la poursuite de ce téles. Elles restent fondamentalement matérialistes et elles exigent officiellement que le royaume de Dieu s'accomplisse ici-bas ou presque. Une analyse de Marcuse, importante quant à nous, The Individual in the Great Society, vise à rendre compte de la différence entre les promesses officielles de nos sociétés et les promesses réelles visibles dans leurs moyens. Marcuse y commente entre autres quelques discours donné aux américains par le président Johnson dans les années 1964-65.

La question que soulève Marcuse semble porter sur la réconciliation et sur la réalisation de l'individu par et dans la société industrielle. Le couple semble se comporter dialectiquement dans la mesure où ses pôles, d'abord en opposition, s'harmonisent ensuite à la faveur de la maîtrise de l'individu. Or Marcuse se demande si seulement la notion d'individu porte encore un sens à l'intérieur de cette société. L'aventure de la grande société serait plutôt celle de la dépersonnalisation totale au profit de la "machine". Le capitalisme organisé vécu ici semble plutôt râler l'individu jusqu'à ne plus jouer le rôle que celui de simple maillon de la chaîne à l'intérieur du processus productif ou celui de bête à consommation lorsqu'il se situe à l'extérieur de son temps de travail.

Le projet d'une grande société vise à atteindre, selon les dires du président américain, ces différents objectifs:

- 1- croissance non entravée; abondance et liberté pour tous; fin de la pauvreté et de l'injustice raciale;
- 2- progrès devenu le serviteur de nos besoins;
- 3- loisirs comme chance de créer et de réfléchir; société au service non seulement des besoins du corps et des exigences du commerce mais de l'aspiration à la beauté et de la soif de communauté;

4. rénovation des villes et des moyens de transports;
5. lutte à la pollution comme restauration de la nature et de la beauté de l'Amérique;
6. amélioration de l'éducation;
7. après avoir atteint ces objectifs, continuation du défi sans cesse renouvelé qui nous appelle à une destinée où le sens de nos vies correspond aux produits grandioses de notre travail. La grande société ne saurait être un havre assuré, un lieu de repos.

Marcuse débute le commentaire de ce projet par une petite subversion qui a l'air de bien lui plaire. Il faudrait en effet inverser une partie de la proposition 7 pour affirmer que la vie devrait diriger le sens du travail et non les produits du travail diriger le sens de la vie. Marcuse remet également en question le principe du défi et de non-repos énoncé dans cette proposition; une société grande et libre devrait, non pas s'accrocher à la dynamique de la productivité, mais relever le défi de mettre un terme à la lutte pour la vie et viser "précisément à protéger et à préserver un "havre assuré", un "lieu de repos".⁹⁹ Le principe d'agressivité à la base de la civilisation américaine empêche même de simplement concevoir une telle possibilité.

Les objections suivantes attaqueront principalement la prétention d'un système à vouloir réaliser des fins qui la contredisent. Comment une société peut-elle mettre un terme à la pauvreté (lorsqu'elle fonctionne à partir de la pauvreté, de la création systématique par la publicité de besoins, de pénurie, de pauvreté nouvelle? Comment peut-elle parler de liberté(1) si elle

⁹⁹ P.T.C., p. 169

l'associe à l'aliénation toujours croissante aux produits de consommation? Comment une société qui vit sur la publicité peut-elle envisager de détruire la publicité, ce qu'implique la restauration de la nature⁽⁵⁾ enfouie sous l'amas gigantesque d'affiches publicitaires? Comment peut-elle prétendre rénover les villes et les moyens de transports⁽⁴⁾ pour tous lorsque la notion de rentabilité ou de profit qui la soutient contredit directement la réalisation de ces projets non rentables? Et comment concevoir la beauté⁽⁵⁾ au milieu de cet enfer de la productivité? "Là les mots mêmes sonnent faux, le langage se rapproche de la littérature commerciale."¹⁰⁰ Le projet d'une grande société constitue la négation de celui qui le propose, il implique sa destruction.

La question porte alors sur le sujet historique capable de réaliser ce projet. Or la société industrielle avancée peut-elle accoucher d'enfants qui la nieront? La réponse apparaît comme négative si on considère le sort qui est fait à l'individualité. La dépersonnalisation progressive semble constituer l'essentiel du mouvement humain de nos sociétés. L'aliénation ronge ses hommes et la société "va si loin, dit Marcuse, qu'elle réprime même la conscience de l'aliénation: les individus s'identifient avec leur être-pour-les-autres."¹⁰¹ La publicité et le fonctionnalisme du travail achèvent d'organiser l'aliénation, ce qui rend dès lors problématique la notion d'individualité.

Au début de l'industrialisation, la notion d'individualité pouvait, en un certain sens, être justifiable; le sujet individuel gardait une place

¹⁰⁰ P.T.C., p. 173

¹⁰¹ P.T.C., p. 101

primordiale dans cette aventure de production et le siècle des lumières établit clairement toute l'essentialité de l'autonomie individuelle. Cependant, il arrive aujourd'hui que l'individualité ne retrouve plus sa place dans le capitalisme organisé; si la créativité individuelle sert à accroître la valeur marchande, "c'est le marché plutôt que l'individu qui s'impose"¹⁰². Seul le domaine de l'art se conserve comme le lieu privilégié de l'autonomie véritable mais il s'exerce dans la marginalité, sachant qu'autrement il se trahit lui-même; par là, il n'arrive pas à réaliser concrètement les hommes qu'il abrite.

Toute recherche d'individualité se pose alors contre la société. Tout intérêt humain se trouve dans la révolte contre l'état de fait et les directions qu'il prend. L'ensemble des structures économiques et politiques sont parvenues à ce point de cristallisation qui les empêche de progresser d'elles-mêmes: "Où et comment la créativité individuelle peut-elle se développer, dans des proportions qui intéressent le corps social, dans une société où la production matérielle est toujours plus mécanisée, automatisée, standardisée?"¹⁰³ S'il n'y a plus rien à espérer de l'ensemble de l'organisation industrielle, d'où pourrait alors provenir la solution de ce conflit dialectique dégénéré en une égalité plate d'un néant d'être?

Il s'agirait d'accepter la distinction entre un règne de la nécessité et un règne de la liberté; le premier par l'industrialisation croissante se dirige vers son point limite d'auto-destruction en vainquant la nécessité, le second par la croissance du temps libre accumulé au moyen de la victoire

¹⁰² P.T.C., p. 187

¹⁰³ P.T.C., p. 190

sur la nécessité réinstalle à l'intérieur de ce temps la dimension proprement humaine d'individualité, de personnalité, de sujet. Suivant les vues de Marx, cela presuppose l'appropriation du contrôle des moyens de production afin de les orienter vers le service de ce nouveau règne de la liberté. Du point de vue dialectique, le conflit se termine ainsi par l'Aufhebung de l'organisation sociale au profit de l'"individualité", véritable réalisation de l'humain; la société n'est pas détruite mais rejetée hors de l'humain puis mise au service de l'humain.

"Je conolu rai, écrit Marauze, sur une note moins utopique.¹⁰⁴ Et il ajoute: "La Grande Société sera une société qui peut vivre et croître dans la paix, sans besoin endogène de défense et d'agression-- ou elle ne sera pas¹⁰⁵. Tant que demeurera en effet présente cette volonté d'agression, ce sera contradictoire et idéologique d'affirmer en même temps une pseudo-volonté de paix, de justice et de liberté. Il est inutile d'affirmer vouloir la libération d'Eros alors qu'en ne cesse de renforcer la réalité de Thanatos.

¹⁰⁴ P.T.C., p. 206

¹⁰⁵ P.T.C., p. 207

CHAPITRE X

LA REVOLUTION

Elle est une des particularités essentielles de la relation dialectique.

La notion de révolution se doit d'être étudiée très attentivement; notre siècle a connu assez de guerres et de haines pour comprendre la terrible absurdité de la destruction de l'homme par l'homme. Le merveilleux livre d'Albert Camus, L'Homme Révolté, aura fixé à jamais dans la mémoire des hommes la monstrueuse aventure du nihilisme moderne se terminant par la tuerie de millions d'hommes au profit d'une énorme perte d'humanité et d'une fabuleuse récession vers des dictatures de tous genres. La promesse d'un

paradis futur survole ironiquement les masses d'esclaves désormais appliquées, leur vie durant, à l'entretien des enfers industriels.

En bon marxiste, Herbert Marcuse n'opte pas contre la révolution, bien au contraire. Il serait même possible de lire toute son œuvre comme une tentative désespérée de justification de la révolution. En effet, des premiers écrits jusqu'à Vers la Libération, on peut extraire une telle tendance commune de justification. Après avoir sommé toute transcendance de se faire historique et constaté la responsabilité des pouvoirs politiques et économiques vis-à-vis ^{de} l'état de fait historique, comment voir un autre moyen d'amener au présent cette transcendance que celui de la prise en charge de ces pouvoirs? La tâche intellectuelle consiste alors à pourchasser les pouvoirs présents jusqu'à justifier leur disparition. Il faut tuer celui qui nous opprime car la place qu'il occupe est le lieu décisif de la réalisation des hommes. En le tuant, nous chassons l'opresseur et, du même coup, nous prenons les rênes de notre histoire. Tout cela peut être dit à première vue de Marcuse et, de toute façon toujours soupçonné chez lui, mais ce qu'il affirme lui-même de cette notion de révolution peut cependant faire adopter un jugement moins sévère ou, à la limite, positif quant à la totalité de son entreprise. De toute façon, la révolution est demandée, exigée comme l'aboutissement normal d'un matérialisme dialectique: que signifie le mouvement dialectique du progrès par la lutte de contradictions et la suppression des contraires indésirés sinon la perfection par la révolution? Que signifie la négation déterminée sinon la lutte à finir contre un objet spécifique? Et enfin, que veut dire aufheben si ce n'est pas justement la négation d'une organisation au profit de la conservation de son contenu positif et de son amélioration dans une synthèse supérieure? S'il se trouve un horizon d'où l'en puisse franchement apercevoir la valeur de vérité ou de mystifi-

cation de la dialectique de Marcuse, c'est bien celui de la révolution. Les hommes marchent depuis trop longtemps sur les cadavres de leurs pareils adversaires; par la force de l'expérience, la lutte de l'homme contre l'homme est devenue l'erreur absolue et le même sort est réservé à toute perception qui la soutiendrait, qu'elle s'appelle dialectique ou autrement. Notre siècle a à apprendre le respect absolu de la vie.

Marcuse définit la révolution comme étant "la chute d'un gouvernement ou d'une constitution fondés en droit par une classe sociale ou un mouvement dont le but est de transformer la structure sociale et politique." Il ajoute que cela "exclut les coups d'état militaires, les révolutions de palais et les contre-révolutions préventives parce qu'ils ne modifient pas les structures sociales fondamentales." De plus, "une modification radicale et qualitative de la sorte implique l'emploi de la violence. Les révolutions pacifiques, si une telle chose existe ou est susceptible d'exister, ne font pas de problème."¹⁰⁶

Il faut en effet établir tout de suite une distinction entre une révolution pacifique et une révolution violente, car ce qui fait de l'acte révolutionnaire un acte contradictoire n'est pas autre chose que l'emploi de la violence par définition inhumaine. Lorsque, après avoir suggéré la nécessité d'un changement en raison précisément de tout l'humain des hommes, on veut opérer ce progrès au moyen de l'inhumanité incarnée, on glisse alors selon toute vraisemblance dans un état de contradiction flagrante. Marcuse a essayé de justifier cette contradiction en se tenant constamment sur une corde raide.

¹⁰⁶ C.S., p. 296

Pour justifier la violence, Marcuse emploie l'argument le plus assommant qui soit parce que fataliste. Si, dit-il, "nous considérons que la vie humaine est sacrée en soi, quelles que soient les conditions, ... il nous faut admettre que l'histoire est en soi amorphe et immorale, car elle n'a jamais respecté le caractère sacré de la vie humaine en soi "¹⁰⁷. Une fois que l'on ne retient plus ce principe absolu de la vie, la voie s'ouvre pour la justification morale de la violence. "Dans les faits, conclut Marcuse, nous faisons une distinction entre des sacrifices qui sont légitimes et des sacrifices qui ne le sont pas. Cette différenciation est une différenciation historique et, avec cette restriction, on peut appliquer des critères moraux à la violence."¹⁰⁷ Et cela n'est vraiment pas difficile: il faut et il suffit, puisque le sacrifice a été décidé de tout temps, qu'il soit propre, c'est-à-dire qu'il apporte le plus grand bien et que ce soit le dernier, autant que possible, à moins que l'on veuille se fier à toute la candeur étrange de Marcuse devant la constatation que pour Platon et Aristote, "les révoltes faisaient partie du dynamisme interne de la politique, qu'elles appartenaient au cycle historique et naturel en même temps, de la naissance, de la croissance et du déclin des formes politiques "¹⁰⁸. Si nous nous tenons farouchement à l'intérieur de l'histoire en acceptant sa violence éternelle, alors les perspectives d'une belle et bonne révolution se dessinent de plus en plus concrètement à l'horizon et la dialectique de l'histoire poursuit jusqu'au bout sa logique. Deux droits s'affrentent, celui de ce qui est et celui de ce qui peut et devrait être. De ces deux droits, lequel semble le plus légitime? Pour le savoir, il faut les

¹⁰⁷ C.S., p. 307

¹⁰⁸ C.S., p. 298

soumettre à des critères rationnels et historiques. "Cela revient, écrit Marcuse, à faire un calcul historique c'est-à-dire à évaluer les chances d'une société future par rapport à celles de la société existante en fonction du progrès humain, en considérant que le progrès technique et matériel doit être employé de façon à accroître la liberté et le bonheur des individus."¹⁰⁹ La réponse donnée par ce calcul consacrera l'inaptitude foncière de nos sociétés à remplir un tel programme et justifiera le crime commis à l'occasion du changement social futur.

Il faut ajouter à cela, avec Marx, que la violence révolutionnaire ne fait figure après tout que de "violence en retour"¹¹⁰. Toute violence en soi demeure injustifiable mais du moment que l'ennemi en use, et à tort, on peut presque invoquer la situation de légitime défense: meurir ou faire mourir. En termes de sacrifices, une révolution justifiée peut s'en permettre autant sinon plus que le statut quo injustifié. "La coercition et les sacrifices sont imposés quotidiennement par toutes les sociétés et l'on ne peut pas commencer (j'insiste très fortement sur ce point) à parler de morale et d'éthique à un moment arbitraire mais utile, celui de la révolution."¹¹¹ Il est en effet difficile à un ennemi violent de mettre en doute le droit à la violence de son adversaire. À la limite, le seul juge de la révolte est le révolté lui-même. Le reste est une question de force et de tactique militaire.

Si nous admettons cette légitimité par défaut de la révolution violente, il faut voir chez Marcuse quels termes elle met en présence et ce

¹⁰⁹ C.S., p. 301

¹¹⁰ C.S., p. 299

¹¹¹ C.S., p. 307

qu'elle cherche à accomplir. La révolution, par qui et pourquoi? L'auteur d'Eros et Civilisation répond: par un homme nouveau à la recherche de son identité. Déjà cela implique la notion de révolution ainsi que toutes les notions dialectiques parce qu'elle définit un futur concret au présent, futur fondamentalement différent et donc opposé mais qui cherche à être. Seulement, s'il est démontré comme Marcuse croit l'avoir fait, que cet homme nouveau incarne toute la perfection ou toute la vérité de l'humain et si, d'autre part, on fait la preuve du rejet catégorique de cet homme par l'organisation sociale qu'il habite aujourd'hui, nous sommes conduits à l'exigence d'affirmer la nécessité de la disparition de cet ordre social.

La différence essentielle entre la révolution marcusienne et la révolution marxiste tient en ceci que ses sujets, les révoltés, sont avant la rébellion de nouveaux hommes; ils ont déjà en eux cette différence qualitative que devrait^{nt} accomplir par définition toute révolution ou tout progrès historique réel. "Aucun changement économique ou politique ne pourra remettre cette continuité historique, s'il n'est l'œuvre d'hommes capables, physiologiquement et psychologiquement, d'accéder à une expérience du monde et une expérience d'autrui qui échappent au contexte d'exploitation et de violence."¹¹² L'attitude esthético-érotique définit les nouveaux sujets avant même que se fasse la transformation historique. Le contenu essentiel du futur est dès lors présent en attente de l'ordre qui construira pour lui l'air, l'espace et le lieu propices à son épanouissement. Ni les pianos sur les barricades, ni d'ailleurs les fleurs des hippies lancées aux policiers n'ont d'autre signification.

¹¹² V.L., p. 52

Ici le principe fondamental sur lequel repose la nécessité de la révolution n'est pas contenu dans le changement économique et politique comme tel, il n'est pas instauré par la révolution mais, au contraire, c'est ce principe vécu avant elle qui l'exige afin de pouvoir se déployer totalement. Autrement dit, avec Marcuse, la révolution se trouve justifiée plus que jamais auparavant. Les nouveaux révoltés se sont lavés de toute culpabilité, ils se présentent littéralement comme des Mozarts qu'on assassine, non plus comme des êtres en puissance mais comme des individus concrets, non plus comme du futur hypothétique, mais comme du présent qui exige de demeurer. Le nouveau se trouve déjà inscrit à l'intérieur de l'ancien, de sorte que l'en peut voir et non plus seulement prévoir ce vers quoi il se dirige. "La fin, écrit Marcuse, doit être présente dans les moyens répressifs pour les mettre en œuvre."¹¹³ Toute répression doit maintenant contenir la non-répression, la négation devient à partir de ce moment une négation de négation, c'est-à-dire une position. La dernière des guerres installera la paix définitive parce que celle-ci est déjà contenue comme principe de vie chez les nouveaux soldats. La garantie de la révolution d'apporter un changement qualitatif par la destruction de l'ordre ancien est contenue dans l'être même des nouveaux sujets qualitativement différents des anciens. La nouvelle révolution ne change pas les sujets mais le monde autour de ces sujets et sa justification provient, non pas de l'au-delà, mais de l'en-deçà de l'acte révolutionnaire chez les sujets eux-mêmes. La révolution n'est plus une expérience "pour voir", mais l'aboutissement normal du conflit entre les hommes nouveaux et le monde qui les entoure, entre les besoins développés chez eux et l'inaptitude de nos sociétés à les satisfaire.

¹¹³ C.S., p. 310

Le fondement de la révolution, au lieu de provenir des structures économiques et politiques, est issu des niveaux psychologiques et biologiques. Il prend la force du besoin, d'où il tire l'exigence insatiable de la satisfaction; de plus, il revêt ainsi la forme de la négation déterminée des besoins établis, "la négation du besoin de lutter pour vivre... la négation du besoin de "gagner sa vie"... la négation du principe de rendement, la négation du besoin d'une productivité gaspilleuse et solidaire de la destruction, la négation enfin du besoin vital de la répression mensongère des instincts "¹¹⁴. Comment mieux justifier un changement social quand on s'est rendu compte non seulement de l'incompétence du statut que mais encore de la destructivité qu'il représente pour une vie qui se veut humaine? De plus, l'utilisation de la négation déterminée permet d'affirmer du même coup toute la positivité libérée dans le changement: ces besoins véhiculés par le statut que "seraient nés dans le besoin vital, biologique, de paix... dans le besoin de tranquillité le besoin d'être seul... le besoin de disposer d'une sphère privée, le besoin de beauté, le besoin de bonheur gratuit, "non gagné" -- tout cela étant compris... comme besoin social agissant qui doit déterminer l'organisation et la direction imprimées aux forces de production "¹¹⁵. Nos sociétés détruisent la vie et finalement nous détruisent; nous allons donc détruire nos sociétés pour que vive la vie et que finalement nous vivions. Par leurs nouveaux besoins, les révoltés sent la vie que les sociétés étranglent et donc la révolte de la vie elle-même. Le futur, à cause de ces besoins nouveaux et de leurs qualités, s'insère dans le présent et l'affronte comme négation vécue. La révolution prend alors un autre visage. "C'est par cette intervention du futur dans le présent,

¹¹⁴ F.U., p. 13

¹¹⁵ F.U., p. 14

par cette profondeur de la révolte, que s'explique en dernière analyse son incompatibilité avec les formes traditionnelles de la lutte politique."¹¹⁶

Cette différence décisive des nouveaux révoltés qui les présente maintenant comme de véritables "sujets" constitue, fonde la différence de la nouvelle révolution en ce qu'elle lui garantit la certitude de son aboutissement: les révoltés ne pourraient permettre l'avortement, la révolution par sa conversion en une dictature mortelle, ce qui fut le lot jusqu'à présent de toute révolution accomplie. "Si on lui confiait la construction des institutions révolutionnaires essentielles, cette sensibilité nouvelle, hostile à toute répression et à toute domination, empêcherait une prolongation excessive de la "première phase"."¹¹⁷ C'est en redonnant aux buts de la révolution toute leur priorité et en exigeant leur inscription au cœur des révoltés, "ces buts qui, même dans la théorie socialiste et la praxis, étaient depuis longtemps passés au second plan ou avaient été ajournés"¹¹⁸, que la révolution marcusienne prend la forme d'une nécessité justifiée.

Dans une étude des Manuscrits de 1844 rédigée en 1932, Marcuse avait déjà saisi, à l'encontre de la plupart des théoriciens marxistes, la priorité des fondements humains sur les fondements économiques et politiques de la révolution.

"C'est précisément, écrit-il, une conception intrinsèque de l'essence humaine qui fonde la révolution radicale et en devient le moteur: voir dans la situation de fait du capitalisme non seulement une crise économique et politique

¹¹⁶ V.L., p. 164

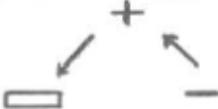
¹¹⁷ V.L., p. 165

¹¹⁸ C.S., p. 12

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."¹¹⁹

La tâche de Marcuse a consisté depuis ce temps à reformuler en termes concrets le contenu spécifique de cette "essence" humaine, ce qu'il a maintenant accompli.

Voici comment pourrait se comprendre à partir de la formule de la relation dialectique la nécessité de la révolution: c'est parce que le négateur nie radicalement la possibilité pour le transcendant d'obtenir son effectivité historique, qu'il doit à son tour être nié par le ou les sujets qui incarnent ce transcendant nié. C'est parce que toute la relation dialectique vise à poser le transcendant que tout ce qui empêche cette position doit être retiré de l'histoire. C'est parce qu'un moment historique ne permet pas la réalisation du transcendant qu'il devra être dépassé. Or son dépassement, c'est concrètement son abolition pour la position de ce qui l'abolit. Il faut remarquer enfin que si le négateur nie radicalement le transcendant, c'est parce qu'il lui est contraire. C'est parce que le principe d'agressivité qui définit nos sociétés industrielles est le contraire du principe du plaisir qui définit l'état naturel, normal de l'homme, qu'il doit disparaître de l'histoire, du moins dans sa forme actuelle. La présence historique de Thanatos dans sa forme actuelle crée et maintient l'absence historique d'Eros. C'est ce que cette partie de notre formule



veut signifier.

¹¹⁹ P.R., p. 88

CONCLUSION

Ce qui plaît à remarquer en terminant un travail qui s'est étendu sur une période d'une année, c'est le chemin parcouru, d'une problématique encore tout imprécise et tout en question à une problématique organisée, consciente de ce dont elle traite et relativement beaucoup mieux assurée quant à elle-même et aux fondements sur lesquels elle repose. Le sens de la question: qu'est-ce que la dialectique chez Herbert Marcuse? n'a pas fait que de trouver sa simple réponse, il s'est également développé et précisé à mesure qu'un début de réponse venait au jour. Nous voulions savoir parce que nous voulions comprendre. Il suffit maintenant de dire que nous avons l'impression de comprendre et que dans une prochaine étape nous pourrions enfin intégrer dans notre perception globale ce que nous croyons comprendre de la pensée de Marcuse.

Nous comprenons pourquoi Marcuse a écrit au sujet de la civilisation, de la politique, de l'individu et des instintos, parce que nous avons reconnu avec lui l'importance primordiale attachée à la pensée négative, à l'histoire et à la réalisation individuelle et collective de projets qui intéressent au plus haut point les hommes parce qu'ils les définissent. Nous comprenons l'enjeu pour les hommes de vivre et de penser dans le climat et les œuvres

de nos sociétés industrielles parce que nous avons retrouvé avec Marcuse l'importance historique des projets transhistoriques humains. Nous savons que l'espace dialectique est une condition essentielle au progrès et ainsi nous comprenons pourquoi l'aliénation et la libération sont autre chose que des mots à contenus mystificateurs. Nous connaissons la positivité de la contradiction et nous saisissons ainsi comment la révolution peut être efficace, tout en étant bien avertis des conditions de son efficacité.

Théorie et praxis dialectiques, cela signifie que les conditions de la dialectique, Marcuse les explicite et les justifie et qu'il en montre les principales articulations telles qu'elles sont véhiculées dans la vie contemporaine, ou encore exigées à partir d'elles. La théorie dialectique, nous avons voulu la résumer dans une formule qui a pour avantage, outre de rassembler l'essentiel des caractéristiques de la théorie dans une articulation qui leur est propre, de vérifier la justesse de l'application de cette théorie au niveau des faits. Quant à la praxis dialectique, il nous semble qu'une lecture originale de la situation historique, politique, sociale et culturelle, en regard des objectifs spécifiques des hommes dans cette situation, a été effectuée.

Notre étude est maintenant terminée, mais il demeure au moins une question qu'il faut poser en ce qui concerne le fond de la pensée de Marcuse: c'est la question de la violence. Cette question est fort difficile à articuler surtout dans le cadre de la pensée dialectique. En effet, la pensée négative semble être par définition une pensée qui, si elle n'implique pas automatiquement la violence, la favorise du moins certainement. Quand nous posons cette question, nous voulons nous demander si, après que l'analyse que Marcuse a faite des sociétés contemporaines, la violence qu'il prône et qu'il justifie fait directement suite au cadre dans lequel a lieu cette analyse. Nous croyons aper-

cevoir dans le schéma dialectique non pas le schéma de la violence mais celui de l'opposition. Il est tout à fait certain que la pensée négative révèle à l'intérieur de l'histoire et par rapport à une définition de l'homme des structures de contradictions, c'est-à-dire des rapports dans lesquels sont empêchés la réalisation et le plein développement effectif des contenus qui définissent l'homme. Mais est-ce que les rapports d'opposition impliquent nécessairement que ces oppositions soient levées dans le cadre de la violence? Il faut remarquer sans doute que ce qui empêche l'homme de se réaliser l'en empêche d'une façon radicale. La sur-répression et la définition de la civilisation comme une civilisation de destruction impliquent l'utilisation de la violence mais ce que nous devons voir, c'est précisément si les réactions à cette violence doivent obligatoirement se développer dans la violence. Marcuse, comme on l'a vu, ne dit pas non à cette question, mais ce qu'il demande en ayant bien pris sein de mettre les révolutionnaires dans un état de légitime défense, c'est d'utiliser si la situation l'exige, la violence. La pensée de la négation n'est pas implicitement la pensée de la destruction totale du négateur. Ce point est maintenant acquis. Mais alors nous allons demander à Marcuse si, en ayant défini l'attitude générale du nouvel homme déjà incarné dans le révolutionnaire comme étant l'attitude esthétique-érotique et dont un de ses comportements est celui de la paix, l'usage de la violence n'est pas totalement injustifié. Il suffit de savoir maintenant si ce qui fait essentiellement le nouveau révolutionnaire n'est pas contradictoire à l'usage de la violence que Marcuse, pourtant, dans plusieurs pages, essaie de justifier.

Cette question qu'il faut poser à Marcuse s'énonce tout simplement comme suit: POURQUOI LA VIOLENCE? Pourquoi Marcuse ne va-t-il pas jusqu'au bout de la dialectique et ne relativise-t-il pas la violence comme il a fait à propos de la raison dont il reprochait à Hegel l'absolutisation? Comment

Marcuse ne voit-il pas, après avoir identifié l'échec des révolutions comme un échec de la différentiation des valeurs chez les individus en opposition, comment ne s'aperçoit-il pas que la nouvelle sensibilité prônée implique le refus catégorique de l'emploi de la violence? Si la violence définit le négateur, comment peut-elle encore compter pour quelque chose chez celui contre lequel s'exerce le négateur? Il nous semble enfin que Marcuse serait plus fidèle à la dialectique en demandant l'abolition de la violence par son contraire. Nous voulons voir dans la nouvelle sensibilité la défense absolue d'utiliser la violence. Il nous semble que le moyen par lequel la négation de la négation a lieu ne peut en aucune façon, dans le cadre de l'opposition qui est ici défini, être la violence.

De plus, autant la nouvelle sensibilité expulse des comportements humains la violence, autant elle nous semble aussi expulser à la limite la pensée négative, la pensée de la négation elle-même. Parce que la nouvelle sensibilité est une attitude de paix et d'érotisation, elle semble exclure autant la violence que l'opposition, puisqu'elle contient les contraires de ces termes, la volonté de paix et celle d'union.

On arriverait donc en voulant instaurer le règne de la nouvelle sensibilité à ce point où la pensée dialectique, forcée de progresser, est aussi forcée de faire le saut en niant ce qui la constitue, l'opposition et en devenant la pensée de l'union. En résumé, il semble que, d'un part, le nouveau révolutionnaire ne puisse plus utiliser la violence sous peine de se contredire absolument lui-même et que d'autre part, l'établissement de la nouvelle sensibilité fasse sortir l'homme de ce qui jusqu'à ce jour aura défini son histoire: le mouvement dialectique.

BIBLIOGRAPHIE

- MARCUSE, Herbert,
Critique de la Tolérance Pure, éd. J. Dider, Coll. Forum, Paris, 1969, 140 pp.
- Culture et Société, éd. Minuit, Coll. Le Sens Commun, Paris, 1970, 388 pp.
- Eros et Civilisation, éd. Minuit, Coll. Points, Paris, 1971, 250 pp.
- La Fin de l'Utopie, éd. du Seuil, Coll. Combats, Paris, 1968, 141 pp.
- L'Homme Unidimensionnel, éd. Minuit, Coll. Points, Paris, 1970, 315 pp.
- Le Marxisme Soviéтиque, éd. NRF Gallimard, Coll. Idées, Paris, 1968, 375 pp.
- Philosophie et Révolution, éd. Gonthier, Coll. Médiations, Paris, 1969, 156 pp.
- Pour une Théorie Critique de la Société, éd. Gonthier, Coll. Médiations, Paris, 1971, 222 pp.
- Raison et Révolution, éd. Minuit, Coll. Le Sens Commun, Paris, 1968, 471 pp.
- Vers la Libération, éd. Minuit, Coll. Médiations, Paris, 1970, 170 pp.
- CLAIR, André,
"Une philosophie de la nature", dans Esprit, Paris, no. 377, janv. 1969, p. 51-73.
- PERROUX, François,
F.P. Interroge Marcuse... qui répond, éd. Aubier Montaigne, Coll. Tiers-Monde et Développement, Paris, 1969, 205 pp.

OUVRAGES CONSULTÉS

- MARCUSE, Herbert,
Counterrevolution and Revolt, éd. Beacon
Press, Boston, 1972, 138 pp.
- AMBACHER, Michel,
L'Ontologie de Hegel et la Théorie de
l'Historicité, éd. Minuit, Coll. Arguments,
Paris, 1972, 342 pp.
- BENOIST, Jean-Marie,
Marcuse et la Civilisation Américaine, éd.
Aubier Montaigne, Coll. R.E.S., Paris, 1969,
180 pp.
- FREUD, Sigmund,
Marx est Mort, éd. NRF Gallimard, Coll.
Idées, Paris, 1970, 251 pp.
- L'Avenir d'une Illusion, éd. PUF, Coll. Bi-
bliothèque de Psychanalyse, Paris, 1969,
134 pp.
- Introduction à la Psychanalyse, éd. Payot,
Coll. P.B.P., Paris, 1972, 443 pp.
- Malaise dans la Civilisation, éd. PUF, Coll.
Bibliothèque de Psychanalyse, Paris, 1972,
107 pp.
- Totem et Tabou, éd. Payot, Coll. P.B.P., Pa-
ris, 1971, 186 pp.
- GURVITCH, Georges,
Dialectique et Sociologie, éd. Flammarion,
Coll. Science, Paris, 1972, 312 pp.
- MACINTYRE, Alasdair,
Marcuse, éd. Seghers, Coll. Les Maîtres Mo-
dernes, Paris, 1970, 155 pp.
- MARX, Karl,
L'Idéologie Allemande, éd. Sociales, Coll.
Classiques du Marxisme, Paris, 1971, 155 pp.

MARX, Karl,

Le Manifeste du Parti Communiste, éd. U.G.E.,
Coll. 10-18, Paris, 1970, 189 pp.

PALMIER, J.M.,

Sur Marcuse, éd. U.G.E., Coll. 10-18, Paris,
1969, 186 pp.