

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE

PRESENTE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAITRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE)

PAR

YVES ROY, B. Sp. Philosophie

LA NOTION DE LIBERATION CHEZ HERBERT MARCUSE

AOUT 1971

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.

## AVANT-PROPOS

L'étude que nous présentons ici sous le titre La notion de libération chez Herbert Marcuse ne prétend pas être exhaustive et cela pour plus d'une raison. La première — et la plus importante — est que notre intention n'était pas d'étudier la pensée marcusienne pour elle-même, dans le seul but d'acquérir de l'information, d'augmenter un savoir personnel. Elle était bien plutôt d'explorer quelques implications de la notion de libération. Comme Marcuse a scruté cette problématique dans un contexte élargi, nous avons cru utile de nous servir de certains aspects de sa pensée comme points de départ et de référence pour une réflexion plus personnelle. Quant à une étude exhaustive de ces seuls aspects, elle dépassait déjà les cadres de notre propos, tant par la multiplicité des questions connexes que par l'érudition dont ils témoignent. De plus, quelques études excellentes — quant au contenu de l'oeuvre marcusienne — sont déjà parues.

Néanmoins, les premier et troisième chapitres, qui se réfèrent davantage à Marcuse que les deux autres, se veulent fidèles aux écrits marcusiens. Le second et le dernier, on le remarquera, constituent l'essentiel de la dimension "essai" de notre travail.

En présentant cette thèse, nous tenons à remercier chaleureusement MM. Gilles Lane et Normand Lacharité qui, tant aux cours que dans les conversations, savent prodiguer une amicale stimulation intellectuelle et humaine. Sans que les pages qui vont suivre n'engagent leurs pensées personnelles, elles n'en demeurent pas moins tributaires en plus d'un point. Enfin, une reconnaissance toute particulière s'adresse au professeur Gilles Lane, qui a bien voulu patronner cette étude.

Pour alléger les nombreuses notes de référence, nous avons utilisé les sigles suivants:

- CS : Culture et société;
- CTP: Critique de la tolérance pure;
- EC : Eros et civilisation;
- FL : Five Lectures;
- FU : La fin de l'utopie;
- HU : L'homme unidimensionnel;
- MS : Le marxisme soviétique;
- NE : Negations;
- PR : Philosophie et révolution;
- PT : Psychology Today (fév. 1971);
- RR : Raison et révolution;
- VL : Vers la libération.

## TABLE DES MATIERES

|  | Page |
|--|------|
| AVANT-PROPOS .....   | iii  |
| TABLE DES MATIERES .....   | v    |
| INTRODUCTION .....   | 1    |
| <br>   |      |
| CHAPITRE I: L'UNIDIMENSIONALITE .....                                      | 5    |
| I) La notion d'unidimensionalité .....                                     | 6    |
| 1) L'unidimensionalité comme idéologie .....                               | 6    |
| a) La notion d'idéologie .....   | 7    |
| b) Problème critique .....   | 8    |
| 2) L' <u>assumption</u> de Marcuse .....                                   | 12   |
| a) <u>Fait</u> , perspective, et prise de conscience .....                 | 12   |
| b) Le "fait" de l'idéologie dominante .....                                | 15   |
| II) Les lieux de l'unidimensionalité .....                                 | 18   |
| 1) Le lieu politique .....   | 18   |
| a) Le totalitarisme .....  | 19   |
| b) Les formes de contrôle .....  | 21   |
| c) Le sort de la dissidence .....  | 26   |
| 2) Le lieu intellectuel .....  | 28   |
| a) Une notion de raison .....  | 29   |
| b) La pensée positive .....  | 31   |
| 3) Le lieu social et l'impact sur l'individu ..                            | 36   |
| a) Caractères unidimensionnels de la société<br>industrielle avancée ..... | 36   |
| b) L'individu et la standardisation .....                                  | 40   |
| <br>   |      |
| CHAPITRE II: L'ALIENATION .....  | 43   |
| I) Structures et répression .....  | 44   |
| 1) La répression .....   | 44   |
| a) Un point de départ .....  | 45   |
| b) La structure et le "je" .....   | 48   |

|  |         |
|--|---------|
| c) La notion de répression .....   | 52      |
| 2) Les niveaux de la répression .....                                      | 54      |
| a) Un premier niveau de la répression: les structures .....                | 55      |
| b) Un deuxième niveau de la répression: les personnes .....                | 57      |
| II) La relation répression-aliénation .....                                | 61      |
| 1) Causalité et historicité .....  | 61      |
| 2) Causalité et aliénation .....   | 64      |
| <br>CHAPITRE III: LA LIBERATION I .....                                    | <br>73  |
| I) Les objectifs humanitaires .....  | 75      |
| 1) Les énoncés explicites .....  | 75      |
| 2) L'élaboration des énoncés: l'anticipation de la société libérée .....   | 77      |
| a) La nouvelle rationalité .....   | 78      |
| b) La nouvelle sensibilité et la nouvelle conscience .....                 | 80      |
| II) Une libération politique .....   | 83      |
| 1) Les conditions .....  | 83      |
| a) Les conditions objectives .....   | 83      |
| b) Les conditions subjectives .....  | 85      |
| 2) Les forces révolutionnaires .....                                       | 89      |
| 3) La praxis révolutionnaire .....   | 92      |
| a) Une sensibilisation .....   | 92      |
| b) L'intervalle théorie-praxis .....                                       | 99      |
| <br>CHAPITRE IV: LA LIBERATION II .....                                    | <br>104 |
| 1) Le sujet et l'appréhension "passive" des structures .....               | 105     |
| a) Quelques rappels .....  | 106     |
| b) La répression comme condition de la libération .....                    | 107     |
| 2) Le sujet et la relativisation délibérée des structures .....            | 107     |
| a) L'activité de la raison comme moyen d'identification du "je" .....      | 108     |
| b) L'imagination et l'identification du "je" .....                         | 113     |
| c) L'imagination et la raison dans la réciprocité de leurs fonctions ..... | 115     |
| 3) L'enjeu de l'identification du "je" .....                               | 116     |
| a) Un enjeu arbitraire .....   | 117     |
| b) Un enjeu axiologique .....  | 118     |
| 4) L'impasse de la rationalité .....                                       | 122     |

CONCLUSION ..... 125  
ANNEXE ..... 129  
BIBLIOGRAPHIE ..... 132

## INTRODUCTION

Dans une conjoncture historique telle que la nôtre, il n'est pas superflu de porter notre attention sur une aspiration qui canalise une énergie humaine considérable: la libération. La plupart des révolutionnaires politiques, que ce soit en Orient ou en Occident, en Afrique ou en Amérique latine, où les mouvements politiques sont des plus radicaux, invoquent la libération comme objectif premier de leur action.

Les mouvements de la masse étudiante du monde entier, pour autant qu'ils soient originaux par rapport à des âges antérieurs, sont révolutionnaires ou contestataires: on condamne certaines idéologies politiques, telles le capitalisme et l'impérialisme sous toutes ses formes; on conteste les structures de l'Université, la forme et la visée de son enseignement, en un mot encore, on cherche à atteindre à une libération...

De façon générale, une constante se clarifie de plus en plus, surtout depuis Marx: on recherche, à travers les changements sociaux, et particulièrement à travers les modifications des structures politiques existantes, un objectif qu'on pourrait formuler de mille et une façons mais qui, dans la plupart des cas sinon toujours, peut s'exprimer comme étant une libération de l'homme. De ce point de vue, Herbert Marcuse se situe



dans une même veine que Marx et Freud, bref, dans un même mouvement que tous les théoriciens de la libération. Ce qui fait son intérêt propre, pour nous, c'est qu'il est actuel sans être une négation vivante de l'histoire de la pensée occidentale, c'est qu'il est des nôtres, aux prises avec les mêmes problèmes que nous, avec un questionnement et une démarche réflexive qui sont propres — au moins par leur objet immédiat et par l'intensité de cette exigence de libération provoquée, semble-t-il, par un essor technologique jamais atteint auparavant — à notre contexte culturel. Rompu à la pensée des grands philosophes, il est le premier, peut-être, à canaliser et à thématiser organiquement, et dans ses différentes voies, les grandes préoccupations de la philosophie actuelle. Nous ne voulons pas dire pour autant qu'il synthétise les philosophies de l'heure: en effet, ces préoccupations sont conduites dans des avenues fort différentes, et pour s'en rendre compte, on n'a qu'à évoquer l'opposition jusqu'à maintenant irréductible entre métaphysiques et positivismes.

En admettant qu'il importe de se libérer, se libérer de quoi? En vue de quoi? Et comment? Tel sera notre fil conducteur dans l'oeuvre de Marase. C'est ainsi que nous serons amené à nous interroger sur l'enjeu d'une telle libération. Est-il un simple changement des conditions de l'existence, des situations de l'homme ou d'une société, sans plus? Ou bien réside-t-il dans un espoir peut-être vain, peut-être fondé — qui sait? — d'accéder à une situation existentielle qui rendrait injustifiables toute contestation et toute révolution ultérieures? Faut-il

suivre la marche des positivistes, dans leur chasse aux "aliénantes entités métaphysiques" ou celle des métaphysiciens, dans leur tentative d'orienter vers le soleil les "prisonniers de la caverne"?

Tel sera le contexte sous-jacent aux étapes que nous allons suivre. Nous nous attarderons d'abord à cerner ce dont Marcuse revendique à grands cris la libération. Puis nous porterons notre attention sur l'état non libéré, l'aliénation, pour ensuite examiner l'objectif de la libération marcusienne et les moyens préconisés à cette fin. A la lumière de ces démarches, nos derniers efforts viseront à jeter un certain éclairage sur l'enjeu d'un éventuel progrès libérateur.

Avant de nous lancer dans le monde marcusien, il convient de préciser les points "névralgiques" de la pensée de ce philosophe. Il va sans dire que les éléments cardinaux de ses analyses sont les sociétés et les individus, en tant qu'ils sont aliénés ou susceptibles de se libérer, l'aliénation et la libération. Ces termes, dont il est continuellement question, sont traités dans le dynamisme d'une hypothèse et d'un principe. La première réside dans le caractère suffisant d'un changement de structures pour provoquer l'avènement d'une aliénation ou d'une libération. On s'en rend compte, elle se caractérise par une relation causale, et encore, on le verra, à deux applications. D'abord, elle est le lien entre la répression et l'aliénation, puis, entre la révolution et la libération. Quant au principe qui insuffle toute la vigueur à la pensée de Marcuse, il est cette conviction qu'une liberté ne peut être dite réelle que si elle

est la source constante de réalisations nouvelles. Le texte qui va suivre ne reprendra pas ces dernières considérations, si ce n'est dans des passages très précis et qui, partant, pourraient être oubliés dans d'autres contextes. Toutefois, il les supposera toujours, et il ne gardera tout son sens que si on le leur ramène comme à une arrière-pensée du lecteur.

## CHAPITRE I

### L'UNIDIMENSIONALITE

Si la notion d'unidimensionalité est capitale dans la pensée de Herbert Marcuse, elle n'en est pas pour autant son objet ultime. Elle constitue bien plutôt une pierre de touche à partir de laquelle naît et se raffine une exigence de libération. Dans le schème hégélien de la dialectique, en d'autres termes, l'unidimensionalité est la "thèse", alors que la praxis révolutionnaire et libérante, c'est-à-dire "niante", est la voie menant à l'état libéré, "synthèse" qui fait le difficile objet de l'étude ici entreprise.

C'est pourquoi nous nous attarderons, dans ce premier chapitre, à cerner ce qui caractérise en propre cette notion dont Marcuse fait tant état. Disons tout de suite qu'en tant qu'idéologie, elle ne se laisse pas circonscrire aussi facilement qu'un concept, et que, partant, elle "se défend" par la fluidité de ses contours de tout ce qui serait susceptible de lui conférer un caractère relatif. C'est là, dirons-nous, la raison principa-

le pour laquelle la pensée marcusienne, en plus d'être contestataire et contestée, demeure si problématique.

Fort de cette précaution, nous pourrions suivre Marcuse dans sa description des manifestations majeures de cette unidimensionalité culturelle: nous distinguerons les lieux politique, intellectuel, et social — et l'individu inscrit dans cette société — comme autant d'"arêtes" de ce monde culturel lié à l'état avancé de la technologie.

## I) LA NOTION D'UNIDIMENSIONALITE

Dans cette section, nous allons essayer de montrer en quoi l'unidimensionalité constitue une idéologie, et comment, comme telle, elle suscite deux problèmes critiques: l'un au plan d'une situation de fait hypothétiquement établi — le problème de l'identification et de la justification de l'idéologie —, l'autre, au plan même de l'assumption que constitue ce fait considéré comme établi — problème de la relation entre cette idéologie et la réalité.

### 1) L'unidimensionalité comme idéologie

Qu'est-ce qu'une idéologie? Et quel est le type d'engagement impliqué par l'insertion dans une idéologie? Plus précisément, par quelle idéologie sommes-nous "contraints" dans notre conjoncture culturelle?

a) La notion d'idéologie

Quand Marcuse parle d'"idéologie", on peut le soupçonner d'emprunter à Marx certaines composantes de cette notion. Toutefois, comme la spécificité de l'acception marxienne tient d'abord à l'origine de l'idéologie elle-même<sup>1</sup>, nous négligerons cet aspect critique pour nous concentrer sur la notion dans son sens courant, qui englobe, nous le verrons, l'acception marcusienne du terme.

Ce sens courant de l'"idéologie" nous est livré en ces termes par Paul Foulquié: "système, plus ou moins cohérent d'idées, d'opinions ou de dogmes, qu'un groupe social ou un parti présentent comme une exigence de la raison mais dont le ressort effectif se trouve dans le besoin de justifier des entreprises destinées à satisfaire des aspirations intéressées et qui est surtout exploité pour la propagande"<sup>2</sup>.

C'est dans ce contexte que Marcuse affirme que la philosophie "est essentiellement idéologie", que "le caractère idéologique est le véritable destin de la philosophie"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous voulons tout simplement dire que l'origine d'une idéologie présuppose la conscience, et que pour Marx et Engels, ce "n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience", que de plus, cette vie est déterminée par les rapports sociaux. (L'idéologie allemande, trad. par Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Editions sociales, 1968, p. 37.)

<sup>2</sup> Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 337.

<sup>3</sup> HU, p. 222. Voir aussi quelques autres contextes où la

Nous retiendrons donc les dominantes "système [présenté] comme une exigence de la raison", "le besoin de justifier" et "satisfaire des aspirations intéressées" comme essentielles à toute idéologie. On voit tout de suite que l'accent est mis sur le dernier élément, "satisfaire des aspirations intéressées", que la fonction de la raison — qui en est une de "justification" — n'est en quelque sorte que la garante du bien-fondé des "aspirations intéressées". Mais un problème surgit: du simple fait qu'il y ait plus d'une idéologie, faut-il conclure qu'il y a plus d'une raison, ou plus précisément, plus d'une rationalité? De prime abord, la cohérence appelle l'affirmative... Puisque les aspirations intéressées peuvent se multiplier à la fois par le nombre d'individus et par le nombre infini de portions temporelles — moments —, la difficulté rencontrée n'est en principe surmontable qu'à partir de la notion de raison, sur laquelle nous reviendrons dans la seconde partie de ce chapitre<sup>4</sup>.

#### b) Problème critique

Encore une fois, sans nous attarder à déterminer l'origine et le mode d'évolution d'une idéologie — nous nous gardons d'en émettre une théorie —, il demeure qu'il y a des idéologies, que nous y sommes confrontés, sinon insérés d'une façon ou d'une autre.

---

notion d'idéologie est conforme à celle de Foulquié: HU, pp. 169, 192, 202, 211, 241, 258, 261, 262, 275, 278.

<sup>4</sup> Cf. pp. 29-31.

Y a-t-il des types d'insertion dans une idéologie qui soient clairement identifiables, ou bien ce que nous avons appelé la "fluidité des contours"<sup>5</sup> ne permet-elle que des identifications approximatives? Sans prétendre élaborer une typologie des liens d'une pensée à une idéologie, il demeure qu'on peut reconnaître, parfois d'une façon non équivoque, qu'une théorie, une thèse, un mode de pensée, voire une attitude, dépendent d'une idéologie. C'est ainsi qu'on dira d'un philosophe qu'il est marxiste, ou hégélien; d'un psychiatre, qu'il est freudien, ou rogerien; ou encore, d'un homme politique, qu'il est de la gauche, ou de la droite. Cette identification est conditionnée par le parallélisme ou l'identité clairement reconnus des principes, des méthodes, des tendances.

Au fond, cette insertion dans des idéologies importe relativement peu, car s'il fallait les éliminer toutes, peut-être serait-ce la fin de la pensée... Toutefois, la question se pose de savoir si le fait d'une idéologie en est la justification. Bien sûr, ceux qui prétendraient qu'il en est ainsi ne manqueraient pas de faire l'objet d'une certaine ironie condescendante: on les accuserait de psychologisme, d'un manque de rigueur dans leur pensée. A ceux qui soutiendraient qu'une "justification" de fait n'est jamais une justification de droit, on reprocherait de manquer de "sens pratique", sans dire jamais ce qu'est ce sens pratique. Faut-il penser alors que le "sens pratique" n'est rigoureux que sanctionné par la raison? Mais qu'est-

---

<sup>5</sup> Cf. p. 5.



elle, cette raison, pour prétendre à l'autorité?

Nous voyons par là le type de problème auquel sera confronté Marcuse pour justifier le revirement historique dont il "montre" l'urgence. Nous verrons aussi<sup>6</sup> comment sa justification en est une qui tente d'allier raison et "sens pratique".

Pour le moment, et quoi qu'il en soit de cette question litigieuse, essayons tout au moins de cerner le caractère propre de l'idéologie critiquée par Marcuse, et de façon plus précise encore, recherchons ce qu'est cette unidimensionalité, puisque c'est d'elle qu'il s'agit.

Il faut remarquer au départ que ce qui est contesté avec le plus de véhémence par notre auteur, c'est que cette dimension — l'uni-dimensionalité — a la propriété d'être intégrante des autres, "assimilante" de ce qui s'y oppose. C'est dire qu'elle est à sa façon "totalitaire".

La dimension du "système", de l'idéologie "dominante", est la rationalité technologique, c'est-à-dire celle qui se définit par la tendance au perfectionnement technique en vue d'une production toujours croissante<sup>7</sup>; en d'autres termes, le principe de toute activité, dans cette idéologie, est cette volonté d'avoir des biens dont la valeur d'échange sera de plus en plus grande<sup>8</sup>. A ce principe vient s'ajouter une autre composante es-

---

<sup>6</sup> Cf. pp. 29-31.

<sup>7</sup> Cf. entre autres passages: HU, pp. 29, 37, 57; EC, pp. 50, 78.

<sup>8</sup> HU, p. 82.

sentielle: la répression, la domination (ou répression au second degré). En effet, si, pour reprendre les termes freudiens utilisés par Marcuse, la rationalité technologique est la forme que prend le "principe de réalité" dans notre civilisation, elle est à l'origine de la "répression". Mais ce qui caractérise cette forme d'idéologie appliquée — qui est ici le "principe de réalité" —, c'est qu'il y a non seulement une dialectique entre l'individu et le principe de réalité, mais aussi une "complicité" de cet individu qui semble se familiariser avec l'opposition "aliénante", et l'apprécier<sup>9</sup>. C'est là que réside la possibilité d'une "répression au second degré"<sup>10</sup>. En plus de ne pas toujours distinguer ces deux niveaux de répression dans sa critique de la civilisation industrielle, Marcuse dissocie rarement rationalité technologique et domination:

"L'idéologie d'aujourd'hui réside en ceci que la production et la consommation reproduisent et justifient la domination. Mais leur caractère idéologique ne modifie pas le fait que les profits et les avantages sont réels. La répressivité de l'ensemble réside dans une large mesure dans son efficacité: elle élève le niveau de la culture matérielle, facilite l'obtention des biens de consommation, rend le confort et le luxe meilleur marché, entraîne des secteurs toujours plus vastes dans l'orbite de l'industrie, tout en se faisant en même temps le soutien du labeur et de la destruction. L'individu paie en sacrifiant son temps, sa conscience, ses rêves; la civilisation paie en sacrifiant ses propres promesses de liberté, de justice et de paix pour tous"<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Voir plus loin, p. 40, le texte cité et noté 44.

<sup>10</sup> Les concepts freudiens utilisés ici seront repris et explicités dans la première section du deuxième chapitre.

<sup>11</sup> EC, p. 94.

## 2) L'assumption de Marcuse

Jusqu'à maintenant, nous avons considéré l'unidimensionnalité dans une perspective théorique. Avant de pousser plus loin l'analyse et de dégager les implications de cette notion, il est indispensable de situer le propos: dans quelle mesure cette idéologie est-elle une réalité non plus seulement théorique, mais aussi inscrite dans les faits? La réponse à cette difficile question conditionnera toute la portée de la pensée marcusienne.

### a) Fait, perspective, et prise de conscience

Lorsqu'il est question d'un "fait", il semble bien qu'il y ait quelque convention tacite qui stipule avec bien peu de rigueur qu'"un fait est ce qui est considéré comme tel". La raison en est que l'analyse critique semble vouée à un perpétuel échec dans sa tentative de percer l'impénétrabilité de cette notion. Sur quel critère, en effet, reposerait la distinction entre fait, perspective, et prise de conscience, si ce n'est sur un autre fait plus fondamental — détermination bien suspecte — ? Ce dernier devrait encore être distingué de la perspective ou de la prise de conscience tout aussi fondamentales, ce qui supposerait un critère plus fondamental encore que le premier, un critère qui, à son tour, s'inscrirait dans une critique sans "principe ultime".

Nous poursuivrons tout de même, sans critère ultime, cette distinction pourtant capitale du point de vue de la critique. Malgré tout, il faut remarquer que, s'il semble impossible de

saisir de façon adéquate et définitive les déterminations d'un état de choses, ou d'un fait concret, c'est que la distinction entre les trois termes en question est possible théoriquement, alors que l'application catégorique de cette distinction se heurte à un problème critique insurmontable. Sans la possibilité de cette distinction théorique, comment la question de savoir si, en réalité, nous sommes en présence d'un fait ou si nous sommes inscrits dans un perspectivisme, ou si, encore, notre conscience s'éveille par l'appréhension d'un appréhendé — on nous passera cette expression — non encore caractérisé serait-elle seulement possible?

La distinction que nous tenterons de clarifier à l'instant n'est que théorique. En principe, donc, on appellera "fait" une donnée dont l'appréhension exige une activité minimale de l'"appréhendant". La question reste ouverte quant à la possibilité et à la façon d'évaluer ce "minimale". On doit admettre, sans doute, qu'il s'agit là d'une évaluation relative...

De la "perspective", nous dirons qu'elle est un "fait" explicitement reconnu comme lié à un point de vue. En d'autres termes, si quelqu'un déclare impossible de déterminer un fait, c'est qu'il reconnaît l'importance de sa propre activité ou situation dans toute appréhension. Nietzsche en est sans doute le meilleur exemple:

"Contre le positivisme, qui s'arrête aux phénomènes — "Il n'y a que des faits" — je dirais: Non, les faits sont précisément ce qui n'est pas, ils ne sont que des interprétations. Nous ne pouvons établir aucun fait "en soi": c'est peut-être folie que de vouloir le faire.

"Tout est subjectif," dites-vous; mais même cela est de l'interprétation. Le "sujet" n'est pas du donné, c'est quelque chose d'ajouté, d'inventé, et de projeté derrière ce qui est. — Finalement, est-il nécessaire de poser un interprète derrière l'interprétation? Même cela est invention, hypothèse.

Dans la mesure où le mot "connaissance" a quelque signification [meaning], le monde est connaissable; mais autrement, il est interprétable, il n'a pas de signification derrière lui, mais une multitude de significations. — "Perspectivisme."

Ce sont nos besoins qui interprètent le monde; nos pulsions et leur Pour et Contre. Chaque pulsion est une sorte de désir de gouverner [rule]; chacune a sa perspective qu'elle voudrait contrainte s'imposant comme norme aux autres pulsions<sup>12</sup>.

Cette longue citation de Nietzsche est capitale, d'un point de vue critique, parce qu'elle situe la pensée marcusienne. Nous affirmerons même, en nous appuyant sur un texte, que Marcuse se situe délibérément — ou plus exactement, peut-être, consciemment — dans un perspectivisme nietzschéen: se déclarant solidaire d'Israël, il affirme: "Moi qui ai déclaré tant de foi: que les émotions, les idées morales et les sentiments appartiennent à la politique et même à la science, et que sans émotions on ne peut faire de politique ni de science [...]"<sup>13</sup>. Voilà qui répond à la question de MacIntyre: "Mais les faits donnés doivent encore être décrits correctement. Marcuse le fait-il?"<sup>14</sup>.

Si indéniable que soit ce perspectivisme, chez Marcuse,

---

<sup>12</sup> Notre traduction. Friedrich Nietzsche, The Will to Power, trad. par Walter Kaufmann et R. J. Hollingdale, New York, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, 1968, p. 267. Pour le texte original (anglais), voir l'annexe.

<sup>13</sup> FU, p. 128. C'est nous qui soulignons. Voir aussi la note 22, p. 22.

<sup>14</sup> Notre traduction. Alasdair MacIntyre, Marcuse, p. 63. Pour le texte original, voir l'annexe.

on ne peut le dissocier de ce que nous appellerons l'intensité d'une prise de conscience. Si on se demande, en effet, d'où vient et comment se définit cette perspective qui s'impose aux autres, il faudra convenir d'une dialectique entre des désirs, pour reprendre le terme de Nietzsche, qui se structurent dans l'antagonisme d'une situation de "fait". En d'autres termes, si l'unidimensionalité est une notion issue d'une interprétation, cela ne veut pas dire qu'elle soit dépourvue de réalité, d'une réalité tout au moins relative... Comment alors caractériser cette prise de conscience, toujours d'un point de vue critique?

b) Le "fait" de l'idéologie dominante

Il est bien difficile d'évaluer le bien-fondé d'une prise de conscience, ce qui, pour nous, consiste à la caractériser quant à sa validité. Or s'il est un critère permettant une telle évaluation, il n'est pas exempt d'une certaine ambiguïté: pour qu'il soit applicable, il doit être extrinsèque à ce qui est critiqué; par contre — on s'en rend bien compte —, le seul critère capable de conférer sa validité à une prise de conscience, c'est la conscience impliquée dans cette prise de conscience. D'où le dilemme: ou bien on choisit un critère applicable, et il n'est pas suffisant; ou bien on en choisit un qui soit suffisant, et il n'est pas applicable.

En d'autres termes, que Marcuse considère comme un "fait" le caractère dominant de l'unidimensionalité comprise comme idéologie, on ne peut ni infirmer ni confirmer cette attitude sans se baser sur notre propre prise de conscience du même ob-

jet. Et encore là, seule la confirmation demeure possible, sinon nécessitante, car on ne peut prendre conscience de l'impossibilité d'une prise de conscience.

Cependant, si nous revenons à la notion de "fait" telle qu'abordée plus haut, c'est-à-dire cette donnée dont l'appréhension exige une activité minimale, nous pouvons par là nous donner un critère applicable, mais non suffisant: celui du succès de la théorie marcusienne. L'inconvénient, c'est qu'il n'est efficace qu'aux yeux de ceux qui n'ont pas besoin de critère pour évaluer la validité de la prise de conscience de Marcuse, puisque la leur est analogue. Il est donc d'une "applicabilité" non critique, et par là, inutilisable spéculativement.

Si, par contre, nous considérons théoriquement la possibilité de deux prises de conscience, l'une ne peut se situer par rapport à l'autre que comme une théorie, une assumption<sup>15</sup>, c'est-à-dire comme une attitude où le sujet impliqué dans une prise de conscience considère comme un "fait" l'objet de sa prise de conscience. Or Marcuse a cette attitude face à l'unidimensionalité. Il ne saurait être plus explicite, en effet, lorsqu'il déclare:

"La réalité, en effet, est devenue de part en part une réalité technologique, et le sujet est maintenant soudé à l'objet si étroitement que la notion d'objet inclut nécessairement le sujet. [...] Face au pouvoir des faits donnés, le pouvoir de la pensée négative fait figure de condamné.

---

<sup>15</sup> Par ce terme anglais, qui n'a pas d'équivalent français, nous voulons tout simplement signifier l'attitude par et dans laquelle on prend pour acquis que... [we take for granted that...].

Ce pouvoir des faits est un pouvoir d'oppression: c'est la domination de l'homme sur l'homme se donnant sous la forme d'une condition objective et rationnelle. Contre cette apparence, la pensée continue à protester au nom de la vérité. Et au nom des faits: c'est, suprême et universel, le fait des faits que le statu quo se perpétue par la menace constante de l'anéantissement, par un gaspillage sans précédent de ressources, par l'appauvrissement mental et — last but not least — par la force brutale. Les voilà, les contradictions non résolues"<sup>16</sup>.

Retenons de cette citation l'affirmation de la rationalité technologique s'auto-perpétuant par l'exercice d'une domination, d'une répression, et nous aurons là un des aspects de ce que nous avons appelé l'assumption de Marcuse. L'autre aspect est la "domination" de l'unidimensionalité sur les autres idéologies. Marcuse est suffisamment explicite — "La réalité, en effet, est devenue de part en part une réalité technologique" — pour que nous n'ayons pas à insister davantage sur la question.

Jusqu'ici, nous avons vu comment l'unidimensionalité constituait une idéologie, que, comme telle, elle suscitait un problème critique: celui de la justification d'un fait hypothétiquement établi. Nous avons ensuite tenté d'identifier l'idéologie concernée pour nous attarder enfin à apprécier l'attitude de Marcuse face à l'unidimensionalité, ou tout au moins, à émettre des réflexions susceptibles d'orienter une formulation plus élaborée d'une telle appréciation critique. L'analyse portait cette fois sur le caractère litigieux de l'hypothèse du fait établi de l'unidimensionalité comme idéologie dominante.

---

<sup>16</sup> RR, p. 49.



Sans entretenir davantage une préoccupation critique explicite, nous allons maintenant suivre Marcuse dans sa description des manifestations majeures de l'unidimensionalité.

## II) LES LIEUX DE L'UNIDIMENSIONALITE

Les domaines de manifestation de l'unidimensionalité que nous allons maintenant examiner sont étroitement liés l'un à l'autre. Nous en distinguerons trois: les lieux politique, intellectuel, et social. Nous sommes bien conscient du recoupement de ces domaines: nous pouvons dire, par exemple, que le premier fait partie du dernier, que le deuxième ne peut être considéré indépendamment des autres, et ainsi de suite.

La raison de cette division et de cette disposition (qui ne sont pas de Marcuse, strictement) est la suivante: d'après Marcuse, l'objet même [the very object] de la critique est la dimension politique impliquée dans l'idéologie "dominante"; l'aspect intellectuel est le lieu du type de pensée en exercice dans cette idéologie, dans l'activité politique exercée par les idéologues de l'unidimensionalité; enfin, l'analyse portant sur le lieu social vise à étaler les caractéristiques les plus marquées d'une société "victime" de la politique qui vient d'être évoquée.

### 1) Le lieu politique

Nous entendons par "politique" le caractère de ce qui a

trait à l'exercice d'un pouvoir de structuration d'un état de choses social<sup>17</sup>. De cette notion jointe à celle de l'idéologie, nous pouvons immédiatement déduire la caractéristique majeure du lieu politique de l'unidimensionalité, c'est-à-dire le totalitarisme. Restera ensuite à parcourir les éléments de l'exercice du pouvoir de domination, c'est-à-dire les formes de contrôle, pour enfin examiner la situation de la dissidence.

a) Le totalitarisme

Comme on l'a vu plus haut<sup>18</sup>, la dimension qu'est la rationalité technologique — dont le terme "unidimensionnel" dit bien la propension à l'exclusivité — tend à intégrer ce qui n'est pas en harmonie avec elle. En explicitant deux composantes essentielles à tout totalitarisme, c'est-à-dire les composantes structurale et énergétique, il devient clair que l'unidimensionalité est un totalitarisme. La première se caractérise par la priorité de la totalité par rapport aux éléments constituants, tandis que l'autre désigne le pouvoir de décision politique qui est au sommet de la hiérarchie. C'est ce dernier pouvoir qui engendre l'"exigence" dont parle Marcuse:

"La priorité et la primauté du tout sur les "membres" (parties) est une thèse fondamentale du réalisme héroïco-nationaliste. Le tout se comprend non seulement comme l'unité qui unifie les parties, une unité qui est

---

<sup>17</sup> Si cette notion différait sensiblement de celle utilisée par Marcuse, elle engendrerait une critique en porte à faux de l'oeuvre marcusienne. Mais ce n'est pas le cas: "la politique c'est la pratique dans laquelle les institutions sociales de base se développent, sont définies, sont maintenues, sont changées" (HU, p. 274).

<sup>18</sup> Cf. p. 10.

prérequise à l'accomplissement et à l'achèvement de chaque partie. L'exigence de réalisation d'une telle totalité est le premier impératif du dessein que proclame l'Etat dont la totalité fait force d'autorité [total-authoritarian state]"<sup>19</sup>.

Ce qui fait l'originalité de ce totalitarisme, c'est le dessein explicite [programmatic proclamations] qu'il met de l'avant: la rationalité technologique, ou encore l'affermissement d'un Etat totalitaire fondé sur une économie de monopoles. Marcuse note en effet que l'aspect totalitaire de la société unidimensionnelle provient du libéralisme économique: c'est que le passage du capitalisme fondé sur la libre concurrence des entrepreneurs indépendants au capitalisme des monopoles — identifiable par l'avènement des grandes unités telles les cartels et trusts — exige l'action d'un Etat puissant pour assurer la cohésion et l'efficacité d'une économie aux rouages énormes<sup>20</sup>.

Ce raffermissement de l'autorité gouvernementale — puisque c'est d'elle qu'il s'agit — a donc comme racine profonde l'impératif des économiquement puissants qui tendent "à faire leur chemin", c'est-à-dire à consolider leur puissance, d'où la dialectique s'exerçant entre le système et les entreprises privées et publiques, le premier dépendant des autres et réciproquement, selon le point de vue d'où on les considère<sup>21</sup>.

Ce qu'il y a de fâcheux, cependant, c'est que dans les

---

<sup>19</sup> Notre traduction. NE, pp. 19-20. Pour le texte original, voir l'annexe.

<sup>20</sup> NE, pp. 8, 18-19. Voir aussi FL, p. 46.

<sup>21</sup> HU, p. 60.

faits la fonction d'un système puissant déborde sa dimension purement économique pour empiéter sur toutes les dimensions que peut comporter une société. D'où la domination de la société par le système, domination imputable à l'élargissement factuel mais indu d'une compétence du système.

Sans nous attarder davantage à élaborer une généalogie du totalitarisme, nous allons maintenant décrire les aspects majeurs de la domination qui le caractérise.

#### b) Les formes de contrôle

Les facettes de la domination sont innombrables. Elles ont pourtant ceci de commun qu'elles exercent une pression sociale amenant à une intégration au système par une relative inconscience, "résultat" d'un abrutissement. De plus, ces formes de contrôle sont en principe déductibles du totalitarisme dont il vient d'être question. C'est pourquoi nous les considérerons toutes comme autant de modalités du langage d'une administration "totale".

Malgré la possibilité — de principe — de cette "déductibilité", une insistance sur l'aspect "total" de l'administration n'est pas superflue, car un totalitarisme peut être plus ou moins bien implanté dans une société. Or Marcuse affirme que l'administration dans les sociétés industrielles avancées est de fait totale, ou très près de l'être. Et ce qui la rend efficace, c'est sa mystification, la difficulté de la saisir. Pour reprendre les termes d'Othmar Spann, cité par Marcuse: la tota-

lité est telle qu'"on ne peut jamais l'agripper des mains, ni la voir d'un regard tourné vers l'extérieur. Il faut du calme et de la perspicacité pour la saisir intérieurement"<sup>22</sup>.

Ce caractère total de l'administration apparaît principalement dans le langage qu'elle utilise: il est une incitation à la conformité par rapport au système compris comme globalité organique. Cette incitation constitue ce que nous appellerons l'essence de la publicité dans une société capitaliste, publicité à laquelle on peut rattacher au moins quatre constantes: le conditionnement, l'utilisation de la technologie, la démocratisation, et l'usage de la violence. Dans la mesure où elles font de la publicité un organe efficace du système totalitaire, la création de la fausse conscience, des faux besoins, bref l'avènement de l'abrutissement, ou de l'aliénation, sont, selon Marcuse, un produit du système:

"Les contrôles sociaux y [dans la société d'abondance] font naître le besoin irrésistible de produire et de consommer le superflu, le besoin d'un travail abrutissant qui n'est plus vraiment nécessaire, le besoin des formes de loisir qui flattent et prolongent cet abrutissement, le besoin de maintenir des libertés décevantes telles que la liberté de concurrence de prix préalablement arrangés, la liberté d'une presse qui se censure elle-même, la liberté enfin de choisir entre des marques et des gadgets"<sup>23</sup>.

Dans ce contexte, le conditionnement consiste dans un envahissement de la conscience. Le système fait connaître des pro-

---

<sup>22</sup> Notre traduction. NE, p. 7 (Pour le texte original, voir l'annexe). Ce passage est une autre confirmation de notre affirmation à l'effet que Marcuse se situe dans un perspectivisme nietzschéen. Cf. p. 14.

<sup>23</sup> HU, p. 32.

duits à consommer, des attitudes à prendre, des façons de vivre, quel qu'en soit le besoin originel. En d'autres termes, des besoins sont littéralement mis sur le marché, qui viennent envahir le champ des besoins originels, des "vrais" besoins, que Marcuse identifie comme étant, dans les sociétés industrielles avancées, "la nourriture, le logement, l'habillement"<sup>24</sup>. Mais la question de savoir comment devient possible une telle modification des besoins ne peut être écartée. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre<sup>25</sup>. Pour le moment, nous nous limiterons à prendre note de ce conditionnement:

"Les produits endoctrinent et conditionnent; ils façonnent une fausse conscience insensible à ce qu'elle a de faux. Et quand ces produits avantageux deviennent accessibles à un plus grand nombre d'individus dans des classes sociales plus nombreuses, les valeurs de la publicité créent une manière de vivre. C'est une manière de vivre meilleure qu'avant et, en tant que telle, elle se défend contre tout changement qualitatif. Ainsi prennent forme la pensée et les comportements unidimensionnels"<sup>26</sup>.

L'utilisation de la technologie est la principale condition de possibilité d'un tel conditionnement. Et cela, à un double point de vue; l'envahissement de la conscience, dont il vient d'être question, a deux "causes": la variété et la quantité des produits à consommer, et la publicité organisée, qui incitent à la consommation. Nous distinguons en effet deux ty-

---

<sup>24</sup> HU, p. 31.

<sup>25</sup> Cf. p.66, notre définition de l'aliénation. En fait, de faux besoins ne sont pas créés. Certains besoins, par contre, révèlent une relative absence de besoins plus vrais.

<sup>26</sup> HU, p. 37. Voir aussi VL, p. 36.

pes de publicité: celle que nous pourrions appeler "factuelle", qui relève du seul fait qu'il y ait des produits souvent superflus par rapport aux "vrais" besoins; et celle que nous avons dite organisée, qui nécessite les mass media, c'est-à-dire la télévision, la radio, les panneaux publicitaires, etc. Dans les deux cas — production et publicité organisée —, c'est la technologie qui rend possible le conditionnement.

La démocratisation, pour sa part, est, elle aussi, liée au langage du système totalitaire caractérisé par la rationalité technologique. Bien plus, elle y est liée de façon nécessaire. C'est qu'on ne saurait concevoir une inégalité de principe quant au pouvoir de consommation que comme une limite à cette rationalité technologique. En effet, celle-ci se définit par la tendance au gain de plus en plus considérable. Il serait dès lors contradictoire que seule une minorité puisse être à la source de ce gain, le pouvoir d'achat étant cette source. Bien plus simplement: le gain est proportionnel à l'achat, et donc au nombre d'acheteurs. Si un même volume d'achat, et donc de gain, est concevable dans le cas d'une minorité d'acheteurs économiquement puissants, il n'en demeure pas moins que cette même minorité reste puissante, même dans l'autre cas, c'est-à-dire si la majorité est aussi douée d'un pouvoir d'achat. Qu'on puisse soutenir que la richesse de cette minorité serait précisément liée à l'exploitation de la majorité par la minorité n'infirmes pas notre argumentation, parce que cette hypothèse fort plausible fait ressortir le facteur déterminant quant à la différence du volume d'achat: la diversité et la multiplicité des achats com-

me facteurs de la constance de ce volume, et, à brève échéance, de la quantité et donc du volume lui-même d'achat et de gain.

De là ressort la nécessité, dans la rationalité technologique, que le plus grand nombre ait, en principe au moins — ainsi l'exige la cohérence de l'idéologie —, un pouvoir d'achat. C'est pourquoi, toujours en principe, un produit qui est accessible pour un individu doit aussi l'être pour tous: d'où la démocratisation de l'économie liée, comme le totalitarisme, à la dimension politique.

Enfin, la violence qui caractérise les formes de contrôle du système revêt deux formes: l'une, plus raffinée, consiste à empiéter sur le privé, à violer la conscience individuelle en y entant de nouveaux besoins<sup>27</sup> à la seule fin de perpétuer le totalitarisme existant, d'où l'aliénation; l'autre, plus brutale, est celle de la violence physique s'exerçant contre tout opposant irréductible au conformisme du système. C'est à ce type de violence que réfère Marcuse lorsqu'il affirme que nous sommes présentement (février 1971) dans une période de contre-révolution:

"Nous sommes au coeur de la contre-révolution organisée". "Les formes de confrontation sont déjà en train de changer. Prenez, par exemple, le cas de l'université. Les sit-in, l'occupation d'édifices, et d'autres formes de protestation vont maintenant rencontrer l'action de la loi. Les autorités vont user d'injonctions, traîner les manifestants en cour, et les condamner à la prison"<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Encore une fois, on se reportera plus loin (p. 66) pour l'examen des conditions de possibilité de ce processus.

<sup>28</sup> Notre traduction. PT, p. 66. Pour le texte original, voir l'annexe.



On peut avoir de la peine à s'imaginer qu'une telle violence soit toujours en exercice, qu'elle ne rencontre pas une opposition qui l'éliminerait tout simplement. Nous allons maintenant nous pencher sur cette question, en essayant de voir comment le système rencontre la dissidence.

### c) Le sort de la dissidence

De façon générale, au dire de Marcuse, le système établi utilise la dissidence à ses propres fins, c'est-à-dire pour le renforcement de sa propre position. En d'autres termes, la tolérance vis-à-vis des opposants devient l'une des modalités du "fonctionnement" même du système totalitaire.

Comment une tolérance vis-à-vis de l'opposition peut-elle constituer un renforcement de la position de celui qui tolère? A ce sujet, la structure des analyses marcusiennes est la suivante: le système totalitaire existant est tolérant d'une tolérance "pure", c'est-à-dire sans discrimination de ce qui est toléré. On peut alors distinguer théoriquement deux types d'opposition: celle qui de fait met en question le système établi, et celle qui s'en prend à des modalités de "fonctionnement" du système tout en appuyant ce dernier. Cette opposition conformiste, en quelque sorte, est rendue possible par la "fausse" conscience qui l'anime, par les besoins, les attitudes et les comportements imposés — on se rappellera la question de la violence, dans sa première forme — par une politique répressive, c'est-à-dire qui néglige la conscience "vraie", l'autonomie individu-

elle<sup>29</sup>.

Le résultat d'une telle tolérance est un conformisme accru imputable à une généralisation indue. Le processus amenant un tel renforcement est psychologique: puisque les deux sortes d'opposition, la "vraie" et la "fausse", peuvent être distinguées théoriquement — dans la perspective de Marcuse, le critère déterminant est la possibilité d'un changement qualitatif de l'état de choses existant — et non immédiatement, dans la pratique quotidienne, le système, en plus d'être disculpé de son totalitarisme par la fausse conscience (pour la simple raison qu'il "admet" la critique, la remise en question) est approuvé par elle.

L'illusion réside dans la croyance à l'éventualité d'un changement qualitatif sans une discrimination de la part de ceux qui tolèrent alors que ce changement n'est possible que s'il est suscité par l'opposition "vraie". Or, celle-ci est rendue inefficace, parce que confondue avec la critique de la "fausse" conscience forcément plus répandue — puisque l'état de choses politique est un totalitarisme. Aussi, ce ne sera que dans des manifestations d'opposition patente que le système se défendra ouvertement, comme cela devient le cas avec l'avènement de la "contre-révolution" désignée par Marcuse.

Au point où on en est, on peut se rendre compte que l'i-

---

<sup>29</sup> Cf. HU, pp. 18, 250. Voir notamment GTP, en particulier les pp. 42-43, 47-48.

nititative de la domination n'est plus identifiable aussi facilement qu'on aurait pu le croire: y a-t-il de fait des hommes qui élaborent à bon escient une politique de répression, ou bien cette domination n'est-elle que factuelle, ou encore, le fait d'une quasi inconscience<sup>30</sup>? Pour le moment, quoi qu'il en soit de cette question, nous allons nous pencher sur la dimension intellectuelle de ce totalitarisme unidimensionnel.

## 2) Le lieu intellectuel

Dans cette section, nous allons tenter de cerner ce que Marcuse entend par pensée unidimensionnelle. Notre démarche dé-

---

<sup>30</sup> Marcuse penche pour la première hypothèse (voir le passage cité pp. 16-17, et HU, pp. 181-182). Indépendamment des hypothèses, toutefois, la domination s'avère ressentie — sans que ce ne soit là qu'une fluctuation d'une psychologie déficiente —, et c'est ce fait qui nous stimule dans l'élaboration de nos analyses. Pour appuyer notre assertion, nous citerons un propos de M. Alphonse Riverin, président de l'Université du Québec, que nous estimons particulièrement susceptible, de par sa fonction de président d'une université populaire, de jauger un état de conscience d'un milieu nord-américain: "Comme Marx l'a démontré, a dit le conférencier, la liberté politique n'est qu'une liberté formelle destinée à servir d'alibi à ceux qui, détenant la puissance économique, sont seuls à même de l'utiliser pour consolider leur domination. En effet, pour tous ceux qui ne possèdent que leur force de travail, que leur importe qu'ils soient libres de penser, si l'expression de leur opinion les expose à un ostracisme social; qu'ils soient libres de discuter leurs conditions de travail, si leur situation économique les oblige à se plier à la loi de l'employeur; qu'ils soient libres de déposer dans l'urne leur bulletin de vote, si les moyens de propagande et les candidats eux-mêmes sont inféodés aux détenteurs du capital. En fait, la liberté n'est pas une donnée pré-existante qu'il s'agit de protéger, mais une valeur qu'il faut conquérir. Il faut bien ajouter que, dans l'état actuel des choses, on doit substituer à la notion de liberté celle de l'attente d'une libération". Extrait de "Les comités de citoyens, véritable démocratie", dans Réseau, Bulletin d'information de l'Université du Québec, vol. 2, no. 12 (du 17 février au 2 mars 1971), p. 4.

doublera, dans sa structure globale, celle de Marcuse, c'est-à-dire que l'identification dont il est ici question sera dialectique, la pensée positive étant, dans la pensée marcusienne, une négation de la pensée négative, ou encore, une négation de la pensée historique.

a) Une notion de raison

Au départ, il faut se rappeler le problème que suscitait le fait d'une pluralité d'idéologies<sup>31</sup>. Une telle pluralité faisait ressortir la nécessité de justifier ces idéologies, ce qui dans le fond devrait faire émerger le bien-fondé de l'une d'entre elles, et le caractère inadéquat ou non pertinent des autres. La pertinence de l'idéologie la mieux fondée trouvait son fondement dans un "sens pratique" mal défini, peut-être, mais autorisé par la raison.

Si un tel "sens pratique" suffit à conférer à une idéologie sa prédominance sur les autres, c'est que la raison dont on attend qu'elle sanctionne les "aspirations intéressées"<sup>32</sup> doit tenir compte du milieu de ces aspirations. Ce milieu est un contexte structuré par la nature des aspirations, par l'époque et les lieux politique et social où elles se manifestent, et enfin par les sujets de ces aspirations. En d'autres termes, la justification d'une idéologie n'est valable, dans ce contexte, qu'en rapport avec les manifestations concrètes de l'idéologie en ques-

---

<sup>31</sup> Cf. pp. 9-10.

<sup>32</sup> Voir la notion d'idéologie, p. 7.

tion. Il semble bien que Hegel, dans son souci de ne pas négliger le concret, ait été amené à intégrer dans la notion même de raison ce que nous avons appelé "sens pratique". Le résultat en aura été la notion de raison historique, dont Marcuse se fait un héritier des plus reconnaissants et des plus redevables.

Ici, il convient de se rappeler quelques éléments de la philosophie hégélienne. Pour Hegel, en effet, il n'est de vérité qu'en rapport à la totalité s'actualisant dans un mouvement dialectique. Cette dialectique consiste en une négation toujours nouvelle du négatif: la totalité — tout ce qui est — telle qu'actualisée en un moment donné constitue une abstraction, en ce sens que cette actualisation considérée dans un moment d'arrêt, pour ainsi dire, se situe entre des actualisations passées et d'autres actualisations à venir, et donc possibles. Ne sera vrai que ce qui sera considéré dans le contexte de cette totalité, et encore, de cette totalité inscrite dans une continuité d'actualisation. Considérer une multiplicité d'actualisations présuppose déjà de l'abstraction, une actualisation particulière étant une abstraction par rapport à la continuité de l'actualisation de la totalité. C'est ainsi que chacune est une négation de la précédente, qui à son tour est niée par la suivante. La vérité sera donc un processus de négation.

C'est ce que Marcuse reprend sans cesse, quand il veut récupérer le pouvoir négatif de la pensée. C'est ainsi que sa notion de raison est intégralement celle de Hegel — dans la mesure où les notions hégélienne et marxienne de raison sont identiques, abstraction faite du quod de la totalité: "La Raison

est ainsi la négation du négatif"<sup>33</sup>.

Selon Marcuse, la pensée, dans les sociétés industrielles avancées, demeure fixée à un "moment" d'actualisation, ce qu'il ne peut qualifier que de gigantesque aberration. Comme l'objet de notre étude n'est pas la notion hégélienne de raison, et comme, par ailleurs, nous avons suffisamment d'éléments pour saisir le point de départ de la critique marcusienne, nous allons tout de suite la considérer de plus près.

#### b) la pensée positive

Notre intention n'est ici que la saisie du caractère unidimensionnel de la pensée telle qu'approchée par Marcuse, c'est-à-dire, de cette pensée présente dans les milieux intellectuels dominants des sociétés industrielles avancées. Nous nous limiterons en outre à n'émettre que les considérations majeures de Marcuse, en ce qui a trait à la pensée scientifique et à la pensée philosophique.

La critique marcusienne de la pensée positive est fonction de la pensée négative, et donc de la notion de raison historique. D'une façon générale, cette pensée positive est "fausse" uniquement pour cette raison qu'elle ne peut transcender ce qui est. Contrairement à la pensée négative, elle ne considère rien en rapport à la totalité ni à l'historicité, c'est-à-dire

---

<sup>33</sup> RR, p. 44. Voir aussi, dans le même ouvrage, les quelques passages suivants: pp. 59, 72, 74, 109. Cette notion de raison historique fera l'objet d'une brève analyse critique, au dernier chapitre, p. 111.

à la continuité d'actualisation dont les possibles sont autant d'abstractions, c'est-à-dire de faussetés, la vérité d'un concept, la réalité d'un universel, étant précisément conditionnées par ce rapport.

Ce qui caractérise la pensée positive scientifique, c'est sa rationalité opérationnelle à laquelle sont étroitement liés, par voie de conséquence, la dimension anti-historique et l'empirisme radical. Cette rationalité opérationnelle consiste en ceci que les concepts scientifiques sont autant de synonymes des opérations qui les engendrent. Par exemple, le concept "longueur" signifiera l'ensemble des opérations qui mènent à la connaissance de cette dimension spatiale<sup>34</sup>.

Le caractère anti-historique de cette pensée positive devient évident si l'on confronte le concept technologique au concept ouvert sur la transcendance. Ce dernier, en effet, est le lieu d'une tension entre ce qui est et ce qui devrait être, compte tenu des conditions de possibilité des possibles exigés par ces conditions, précisément. Le concept identifié aux opérations qui l'engendrent nie ces possibles, justement, parce que l'avènement d'un possible présuppose des opérations totalement autres. Ce qui distingue ce type de négation de celui du concept ouvert sur la transcendance, c'est l'absence de finalité "entension": le concept opérationnel est univoque, il ne peut être employé que dans un sens identique à tous points de vue, tandis

---

<sup>34</sup> Cf. HU, pp. 37-38, 111.

que le concept hégélien, et par conséquent marcusien, est analogue en ce sens que les actualisations nouvelles du concept sont en continuité avec les précédentes. Par exemple, le concept de "justice" demeure identique sous un aspect formel, tandis que les actualisations de cette justice viennent pour ainsi dire le matérialiser, et par là lui donner un sens plus consistant. En bref, donc, ce dernier concept se distingue du premier par sa négation intégrante des possibles niés, c'est-à-dire constitutivement tributaire de ceux-ci; à l'opposé, la négation du concept opérationnel est exclusive des possibles non actualisés.

Toutefois, le point sur lequel porte la critique marcusienne n'est pas la technologie. Il est l'extension conférée à la technologie dans une intention de domination<sup>35</sup>. Que la technologie soit fonction de l'unidimensionalité de ses concepts est un fait sanctionné et légitimé par le développement même de cette technologie. Mais que cette unidimensionalité tende à envahir toute la culture manifeste, selon Marcuse, une intention de ceux qui utilisent la technologie à leurs propres fins, au détriment de ceux que la technologie utilise:

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

---

<sup>35</sup> Voir la note<sup>30</sup>, p. 28, et HU, p. 182.



de la nature. La Raison théorique, en restant pure et neutre, est entrée au service de la Raison pratique. Cette associati\_on leur a été bénéfique. Aujourd'hui la domination continue d'exister, elle a pris de l'ex-tension au moyen de la technologie mais surtout en tant que technologie; la technologie justifie le fait que le pouvoir politique en s'étendant absorbe toutes les sphères de la culture"<sup>36</sup>.

Cette absorption des sphères culturelles autres que la technologie est particulièrement mise en évidence par la forte tendance positiviste de la philosophie contemporaine. Considérons principalement le courant analytique, illustration par excellence de cette tendance.

La philosophie analytique est essentiellement positiviste en ceci que son objet est du domaine de ce qui est, un objet immédiatement observable, coupé de ses conditions de possibilité. Aussi, le langage ordinaire est analysé sans référence à ce qu'il pourrait révéler: "L'analyse linguistique fait abstraction de ce que le langage ordinaire révèle en parlant comme il le fait — il révèle que l'homme et la nature sont mutilés"<sup>37</sup>.

Ce positivisme, en principe justifiable au niveau de la pure technologie, devient aberrant quand il envahit la recherche théorique entendue dans un sens moins restreint. C'est ainsi que la philosophie, ou tout au moins le courant que nous considérons ici, constitue un facteur puissant d'opposition à tout mouvement négatif (au sens hégélien): la pensée se fait le dé-

---

<sup>36</sup> HU, pp. 181-182.

<sup>37</sup> HU, p. 198.

fenseur du statu quo. C'est exactement ce que signifie "la fonction thérapeutique" que la pensée positiviste se fait forte d'exercer. Cette thérapie consiste à normaliser le discours, les comportements, et les attitudes, selon la norme de l'univers établi du discours, des comportements, et des attitudes.

On comprend dès lors que Marcuse revendique un dépassement, une "négation" d'une telle pensée: ce qu'il réclame avec tant de force, c'est la possibilité, pour l'analyse philosophique, de se servir de principes conducteurs transcendant l'"immédiateté" de l'objet analysé. Faisant allusion aux analyses de Sartre et de Karl Kraus, il affirme:

"Ces analyses apportent une élucidation parce qu'elles transcendent le concret immédiat de la situation et son expression. Elles les transcendent en allant aux facteurs qui créent à la fois la situation et le comportement de ceux qui parlent (ou se taisent) dans cette situation. Ainsi l'analyse ne se limite pas à l'univers du discours ordinaire, elle va au-delà et débouche sur un univers qualitativement différent, dont les termes peuvent mettre en cause l'univers ordinaire"<sup>38</sup>.

Cette unidimensionalité envahissante, dans les sociétés industrielles avancées, nous avons vu comment elle était rendue possible dans un exercice de pouvoir politique. Nous venons de voir comment l'activité intellectuelle positiviste est en cohérence avec ce dernier. Nous allons maintenant tenter de cerner, autant que faire se peut, comment se manifestent, dans une perspective statique, les résultats de ces activités hantées par l'unidimensionalité.

---

<sup>38</sup> HU, p. 200.

### 3) Le lieu social et l'impact sur l'individu

Strictement, les analyses qui vont suivre immédiatement ne sont pas indispensables: il était impossible d'identifier les lieux politique et intellectuel sans déjà les impliquer, car l'exercice d'un pouvoir politique et l'activité intellectuelle ne peuvent être considérés — comme toute activité d'ailleurs — en faisant abstraction du terme ad quem des activités qu'ils constituent. S'il convient malgré tout d'y revenir, c'est que les chapitres qui vont suivre sont conditionnés par la relation même que Marcuse établit entre les activités susmentionnées et leurs résultats.

#### a) Caractères unidimensionnels de la société industrielle avancée

S'il est difficile, voire impossible de dissocier les caractères d'une société de ceux de l'individu, on peut toutefois y arriver d'une façon partielle: en mettant l'accent, dans le premier cas, sur l'aspect général immédiatement "observable" de ces caractères. Dans le second cas, la différence en sera une d'intensité, pour ainsi dire, en ce sens que les mêmes aspects de l'unidimensionalité seront saisis dans du vécu plus intime.

Au plan de la société, l'unidimensionalité peut, dans la critique marcusienne, être reconnue sous quatre chefs: l'institutionnalisation, une agressivité "dialectique", une conscience heureuse globale, et un statu quo aveugle.

L'institutionnalisation est forcément le fait de toute

société. Toutefois, ce qui caractérise celle de la société unidimensionnelle critiquée par Marcuse, c'est précisément le principe organisateur de ses institutions, à savoir la rationalité technologique, c'est-à-dire celle dont la finalité est un progrès continu et illimité dans la production matérielle. Des exemples s'imposent.

Nous avons vu plus haut<sup>39</sup> que la démocratisation était vraisemblablement un facteur de renforcement de la rationalité existante. Il s'ensuit que dans la mesure où une société est unidimensionnelle les institutions seront libérales, mais d'un libéralisme viabile à la condition expresse que le "jeu" de la rationalité technologique soit retifié. La plus belle illustration en est sans doute l'aspect "démocratique" de la mise en candidature à la présidence, aux Etats-Unis. A ce sujet, un journaliste français nous rapporte in propos du sénateur Edmund Muskie: "Je suis quand même content de découvrir [...] qu'un garçon pauvre peut devenir président de ce pays si, en chemin, il trouve vingt millions de dollars pour payer les frais de sa campagne..." Et l'auteur de l'article remarque: "Le ton est plus triste que sarcastique"<sup>40</sup>. Si cet exemple est devenu classique, il révèle bien cette démocratie conditionnée, qui se retrouve pratiquement partout dans les institutions d'une société industrielle avancée. L'"égalité" devant la justice sera ainsi "plus égale", selon le mot orwellien, pour ceux qui, mieux inscrits

---

<sup>39</sup> Cf. pp. 24-25.

<sup>40</sup> Souligné dans le texte. Claude Julien, "L'explosion des mythes", dans Le Monde, Paris, (sélection hebdomadaire) du jeudi 18 février au mercredi 24 février 1971, p. 2.

dans la rationalité technologique, seront mieux en mesure de s'assurer les services des magistrats les mieux qualifiés.

Comme autre exemple, nous considérerons le système judiciaire dans son ensemble. Nous laisserons de côté l'aspect "fonctionnement", qui vient d'être évoqué, pour nous attacher à une vision de la justice: il est possible de ne voir, dans le contenu de toute législation et dans la jurisprudence, qu'un facteur de renforcement de l'institutionnalisation unidimensionnelle de la société. Ce système judiciaire en serait alors l'armature légale et justificatrice<sup>41</sup>.

Dans ce contexte, une autre caractéristique d'une telle société devient manifeste: une agressivité "dialectique" — la mutualité dont elle est le lieu contribue à la constituer —, s'exerçant entre d'une part l'individu et des groupements et d'autre part la société dans son ensemble. A vrai dire, si cette agressivité est facilement identifiable lorsqu'il s'agit de tensions entre le système établi et, à titre d'exemples, une cellule marxiste, ou un groupement contestataire, elle est le plus souvent un fait bien confus, même lorsqu'elle prend un masque bien défini. Dans ce dernier cas, on reconnaîtra facilement la nature des revendications syndicales, qui, de prime abord,

---

<sup>41</sup> Il est évident qu'une telle vision n'est possible que dans une prise de conscience que nous appelons "perspectiviste" (à ce sujet, on se reportera plus haut, pp. 13-14). Selon nous, seul l'arbitraire peut "justifier" les tenants d'un perspectivisme aux yeux de ceux d'un autre perspectivisme. Toujours selon nous, c'est l'enjeu majeur — la prise de conscience collective de ce fait — du comportement de Paul Rose dans le procès qu'il subit actuellement (mars 1971).

s'inscrivent dans la rationalité technologique — augmentations salariales, vacances plus longues, protections sociales allant des congés de maladie aux fonds de pension, etc. Cependant, quoique identifiables à une échelle sociale, ces manifestations d'agressivité reposent sur un phénomène analogue, au plan de l'individu, sur lequel nous reviendrons un peu plus loin<sup>42</sup>.

Malgré ces tensions pratiquement indécélables, Marcuse soutient qu'une société unidimensionnelle telle que celle qu'il considère se reconnaît d'abord et avant tout par ce qu'il appelle la "fausse conscience" ou encore la "conscience heureuse", c'est-à-dire celle qui se complaît dans le statu quo: "On peut dire que la fausse conscience fait la synthèse des données de l'expérience dans des concepts qui renvoient aussi totalement et aussi efficacement que possible à la société donnée à travers les faits donnés"<sup>43</sup>.

Cette "conscience heureuse", parce qu'elle ne transcende pas le donné immédiat, constitue un facteur d'inertie en faveur du statu quo aveugle, factuel. On reconnaît donc là une victoire de la pensée positive sur la pensée négative, celle-ci considérant le statu quo factuel comme une abstraction, et par conséquent comme une fausseté.

Mais qu'en est-il au niveau de l'individu? Peut-on seulement concevoir une telle société sans que les individus qui la

---

<sup>42</sup> Cf. p. 41.

<sup>43</sup> HU, p. 232. Voir aussi dans le même ouvrage les quelques passages suivants: pp. 100, 103-107, 109, 211, 250, 273.

structurent par sa base partagent les mêmes caractéristiques?

b) L'individu et la standardisation

Comme on vient de l'affirmer, les individus structurent la société par la base. Cependant, Marcuse soutient la thèse que la "fausse conscience" de l'individu est un produit de la société. La standardisation, la "fausse conscience", la "conscience heureuse", deviennent autant de synonymes de l'aliénation:

"Je viens de suggérer que le concept d'aliénation devient problématique quand les individus s'identifient avec l'existence qui leur est imposée et qu'ils y trouvent réalisation et satisfaction. Cette identification n'est pas une illusion mais une réalité. Pourtant cette réalité n'est elle-même qu'un stade plus avancé de l'aliénation; elle est devenue tout à fait objective; le sujet aliéné est absorbé par son existence aliénée. Il n'y a plus qu'une dimension, elle est partout et sous toutes les formes. Les réalisations du progrès défient leur mise en cause idéologique aussi bien que leur justification; devant son tribunal, la "fausse conscience" de leur rationalité est devenue la vraie conscience"<sup>44</sup>.

Et dans un autre contexte:

"A travers toute l'histoire de la civilisation, la contrainte instinctuelle imposée par la pénurie a été accrue par des contraintes imposées par la répartition hiérarchisée de la pénurie et du travail: les intérêts de la domination ajoutent un refoulement supplémentaire à l'organisation des instincts sous le règne du principe de réalité. Le principe de plaisir [comprendons: de tous les "vrais" besoins] ne fût [sic] pas détrôné uniquement parce qu'il travaillait contre le progrès de la civilisation, mais aussi parce qu'il travaillait contre une civilisation dans laquelle le progrès assure la survivance de la domination et du labeur"<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> HU, p. 36. Voir aussi EC, p. 96.

<sup>45</sup> EC, p. 46.

Marcuse est on ne peut plus explicite: la société unidimensionnelle est aliénante pour l'individu. Dans une même veine, nous dirons que le comble de l'aliénation de l'homme est qu'il ne soit plus capable de se savoir aliéné, qu'il ne soit plus capable de distinguer les dimensions culturelle, individuelle, et personnelle de "ses" besoins.

Toutefois, aussi avancée que soit cette aliénation, elle n'est pas totale. Et l'indice en est l'agressivité désordonnée que l'individu manifeste à l'égard de la société en tant que tout, et à l'égard de structures intégrées au tout. On reconnaîtra là les critiques souvent mal formulées adressées au gouvernement en place, aux groupes sociaux influents, aux partis politiques, aux journaux engagés politiquement, aux patrons de firmes, etc. Que cette agression et ce mécontentement soit un fait plutôt récent quant à son ampleur, et lié à l'état avancé de la technologie, et plus précisément de la productivité, cela se comprend assez bien: tant que l'indispensable, dans le domaine des produits matériels, et même le luxe, ne sont pas disponibles ni relativement accessibles, l'énergie humaine peut plus facilement se consacrer à leur production sans donner naissance à un "malaise dans la société". Mais à mesure que cet indispensable et ce luxe deviennent des réalisations, ils révèlent de plus en plus leurs limites, et leur incapacité de combler les besoins. D'où cette insatisfaction à l'origine de l'agressivité désordonnée et surtout désemparée de l'individu, agressivité qui prend des configurations aussi aléatoires qu'alarmantes au niveau de toute une société<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Cf. pp. 38-39.



En d'autres termes, dans un contexte de productivité croissante, la "conscience heureuse" apparaît de moins en moins fondée, la désintégration de la personne atteint à une limite qui laisse présager un renversement historique de l'état de choses aliénant.

\*

\* \*

Jusqu'à maintenant, nous avons tenté de dégager aussi fidèlement que possible ce que la libération telle que conçue par Marcuse (et dont nous ignorons encore la nature et les modalités) se destine à nier, à transcender. Nous avons vu que cet obstacle à la libération prend la forme d'une idéologie englobante qui hante, pour ainsi dire, la société dans la plupart de ses dimensions, qu'elles soient du domaine politique, intellectuel, ou social.

Loin d'être au clair quant au fait de cette idéologie dominante, il faut reconnaître qu'il est étroitement lié à une prise de conscience que nous avons qualifié de "perspectivisme", qui, en tant que phénomène de conscience, sinon en tant que fait, n'en est pas pour autant négligeable. C'est pourquoi il devient pressant de prendre position face aux analyses de Marcuse, et de rechercher comment et jusqu'à quel point une aliénation liée à l'idéologie que constitue l'unidimensionalité peut être une réalité, et non le fait d'un état de conscience pathologique. C'est ce que nous allons maintenant chercher à éclaircir.

## CHAPITRE II

### L'ALIENATION

Ce chapitre est en quelque sorte un complément du premier, en ce sens qu'il voudrait approfondir la notion d'aliénation. A cette fin, nous allons nous éloigner sensiblement de la pensée marcusienne en nous donnant des catégories propres à dégager l'"anatomie" de l'aliénation. Nous essayerons par la même occasion de situer la position de Marcuse dans ces analyses.

Dans un premier temps, nous nous concentrerons sur la "nature" difficilement identifiable de la répression dont notre philosophe fait tant état, et les niveaux de cette dernière. S'il est ardu d'arriver à caractériser le phénomène de répression, comme aussi celui d'aliénation, c'est qu'entre autres raisons les analyses portant sur ces phénomènes doivent en quelque sorte être formulées à partir d'un point de vue qui prétend y échapper, ou tout au moins qui prétend prendre un recul suffisant pour permettre une certaine objectivité, c'est-à-dire une garantie de validité de ces analyses. Quoi qu'il en soit, les

catégories cardinales dont nous nous servons pour essayer de comprendre ce qu'est l'aliénation sont les suivantes: les notions de structure, de causalité, et de répression. L'aliénation sera considérée dans le cadre d'un conflit à multiples niveaux. Enfin, nous verrons qu'un propos dont l'objet est l'aliénation se meut dans un dilemme, et qu'il ne peut, par conséquent, échapper à toute ambiguïté.

## I) STRUCTURES ET REPRESSION

Dans l'oeuvre de Marcuse, la notion de répression est cardinale puisqu'elle est, chez ce philosophe, la "cause" de l'aliénation, et par conséquent l'obstacle dont le dépassement, et même, plus simplement, l'élimination, constitue la libération. La difficulté de saisir cette notion est qu'elle ne peut être dissociée d'autres notions — aliénation, libération — dont la signification demeure problématique. La réciproque s'avère tout aussi désarmante: ces autres notions font aussi problème, parce qu'à leur tour elles sont des fonctions de la répression. Toutes trois, en d'autres termes, constituent un réseau de signification dont chaque terme est fonction des deux autres.

### 1) La répression

Pour briser le cercle dont il vient d'être question, ou "pour mieux y entrer", selon la formule de Paul Ricoeur, essayons de cerner sommairement la signification de notions premières que Marcuse emprunte à Freud, soit celles d'Eros et de Thanatos,

pour introduire celle de structure.

a) Un point de départ

Jusqu'à maintenant, chaque fois qu'il a été question d'aliénation, on pouvait soupçonner le caractère implicite d'un terme qui, précisément parce qu'il était implicite, exigeait une explicitation. A plusieurs reprises, en effet, on pouvait se demander: "Mais qui donc est aliéné?" Quelle est la "victime" de cette aliénation? Il semble bien qu'il faille exclure la masse — quelles sont les caractéristiques des individus formant cette masse? — au moins en ce sens qu'aliénée ou non, peu lui importe puisqu'elle pourrait fort bien servir de base à une définition de l'inertie (par rapport à un changement qualitatif de la situation dans laquelle elle se trouve), ou tout au moins de l'indifférence... Il semble qu'il faille encore exclure les "opresseurs": ce sont eux, en effet qui oppriment, et donc, qui aliènent... Qui reste-t-il, sinon une classe ou un groupe d'individus en train de "se faire aliéner", ou menacés de l'être? Au fond, ce sont eux les victimes.

C'est dans ce contexte que le "ça" freudien prend tout son sens. Cet ensemble de pulsions originelles — non organisées, libres de toute contrainte — constitue, sous le signe d'Eros, ce que nous appellerons ici l'Urmensch, c'est-à-dire l'homme pas encore en contact avec la civilisation, cet homme caractérisé par l'instinct de vie, de plaisir — par la présence d'Eros. Marcuse distingue Eros et "ça": "Ce qui distingue le plaisir de la satisfaction aveugle des besoins, c'est que l'instinct re-

fuse de s'épuiser dans la satisfaction immédiate, c'est qu'il est capable de construire et d'utiliser des barrières pour rendre plus intense l'aboutissement"<sup>47</sup>.

C'est cet Urmensch, cet homme originaire, pas encore "contaminé", qui en chaque individu est le lieu de l'aliénation actuelle ou possible. Cette aliénation apparaît d'abord dans la lutte que se livrent Eros et Thanatos, c'est-à-dire l'instinct de plaisir ou de vie et l'instinct de mort. Afin de mieux savoir ce que dénotent ces deux types d'instincts et de pouvoir ainsi poursuivre notre propos, laissons Freud les caractériser:

"Nous basant sur des raisons théoriques appliquées à la biologie, nous avons admis l'existence d'un instinct de mort, ayant pour fonction de ramener tout ce qui est doué de vie organique à l'état inanimé, tandis que le but poursuivi par Eros consiste à compliquer la vie et, naturellement, à la maintenir et à la conserver, en intégrant à la substance vivante divisée et dissociée un nombre de plus en plus grand de ses particules détachées"<sup>48</sup>.

Dans ce contexte, on comprend qu'Eros ait une priorité hiérarchique sur Thanatos, ce qui ne préjuge en rien de l'issue de la lutte qu'ils se livrent. Cette priorité devient plus facilement compréhensible si on se rend compte qu'Eros est concevable seul, tandis que Thanatos ne l'est que par opposition à Eros. En effet, dans la mesure où un instinct peut être dit "un instinct de vie", il constitue une manifestation déterminée du

---

<sup>47</sup> EC, p. 197.

<sup>48</sup> Sigmund Freud, "Les deux variétés d'instincts", dans Essais de psychanalyse, trad. par S. Jankélévitch, nouvelle édition revue et mise au point par A. Hesnard, Paris, Payot (PBP, n°44), 1968, p. 211.

phénomène qu'est la vie, de sorte que connaître tous les instincts de vie serait connaître de façon exhaustive ce qu'est la vie manifestée. Mais, des questions surgissent. Nous venons tout juste de voir que Freud dit d'Eros qu'il poursuit un but, tandis que Thanatos a une fonction. Marcuse note pour sa part que "l'instinct refuse de s'épuiser dans la satisfaction immédiate", qu'"il est capable de construire et d'utiliser des barrières"<sup>49</sup>. De plus, il faut se rappeler que Thanatos et Eros sont des "classes" d'instincts "dans" le même vivant. Comment comprendre cela? Comment comprendre cette dualité du vivant qui d'une part se meut — on pourrait parler de "progrès de la vie" — et d'autre part s'érige contre ce progrès vital, qui est le sien propre?

Il faut dire que si les concepts d'Eros et de Thanatos ont pu et peuvent encore être très féconds pour la psychanalyse, ils deviennent vite désuets dans les cadres d'une réflexion dont l'objet n'est plus uniquement une thérapie d'ordre psychologique. Si Eros et Thanatos étaient réellement des pôles d'initiative distincts "dans" un même vivant, on ne saurait plus alors reconnaître ce dernier: serait-il le composé de deux vivants (Eros et Thanatos), ou bien encore ceux-ci en seraient-ils deux manifestations, sans plus?

Notre façon de comprendre les propos de Freud et de Marcuse sera la suivante: en faisant abstraction de l'utilité des deux concepts freudiens pour la psychanalyse, il faut dire qu'E-

---

<sup>49</sup> Cf. p. 46, notes 47 et 48.

ros est le vivant, tandis que Thanatos est ce même vivant, mais en tant que limité<sup>50</sup>, c'est-à-dire confronté à de l'altérité multiple, au principe de réalité. La psychanalyse actuelle définit ce dernier comme suit:

"Un des deux principes régissant selon Freud le fonctionnement mental. Il forme couple avec le principe de plaisir qu'il modifie: dans la mesure où il réussit à s'imposer comme principe régulateur, la recherche de la satisfaction ne s'effectue plus par les voies les plus courtes, mais elle emprunte des détours et ajourne son résultat en fonction des conditions imposées par le monde extérieur"<sup>51</sup>.

Celui qui est susceptible d'aliénation demeure un inconnu. Cependant, comme Marcuse, nous nous efforcerons encore, pour le moment, de mieux préciser ce qui va à l'encontre de l'individu et de son "libre épanouissement", c'est-à-dire ce qui constitue l'"essence" du "répresseur". A cette fin, nous étudierons les notions de structure et de "je".

#### b) La structure et le "je"

Nous venons de voir que Thanatos, l'instinct de mort, est un instinct qui s'oppose à Eros, l'instinct de vie. Fait à remarquer, Thanatos est un instinct, ou plus précisément un type d'instincts de l'individu, et par conséquent du sujet aliéné ou susceptible de l'être. Si nous pouvions dire que l'aliénation

---

<sup>50</sup> "Limité" tout court; un vivant ne peut être dit "brimé" ou "empêché" que proportionnellement à une incapacité de sa part: il n'y a d'obstacle réel que pour celui qui est incapable de le surmonter.

<sup>51</sup> J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 336.

apparaissait d'abord — selon Marcuse — dans la lutte que se livraient Eros et Thanatos, c'est que Thanatos n'est concevable — nous y allons de notre propre interprétation — que si Eros se confronte au principe de réalité. Nous avons de plus identifié ce dernier à une "altérité multiple", nous fondant sur la réalité des "conditions imposées par le monde extérieur" que véhicule la définition de Laplanche et Pontalis.

Toujours en vue de préciser ce qu'est l'aliénation, nous allons encore chercher à cerner de plus près ce qu'est le principe de réalité. Nous pouvons au moins dire ceci: le principe de réalité est constitué au moins par des structures.

La notion de structure que nous utiliserons est inspirée de Wittgenstein: "La façon déterminée dont les objets sont en relation dans un état de choses est la structure de l'état de choses"<sup>52</sup>. Toutefois, afin de mieux dégager cette notion, nous généraliserons: toute détermination — il ne s'agit évidemment pas de la détermination par opposition à la liberté — est une structure. Nous pourrions encore dire que tout ce qui est tel est par là structure. Cette généralisation comporte une restriction: le support de la structure, et donc l'identité de ce qui est structuré, n'est pas de l'ordre de la structure. Ce qui n'exclut pas qu'il y ait une certaine hiérarchie dans ces struc-

---

<sup>52</sup> Notre traduction (pour le texte original — allemand — et sa traduction — anglaise —, voir l'annexe). Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. par D.F. Pears et B.F. Mc Guinness, London, Routledge & Kegan Paul, et New York, The Humanities Press, (4e impression) 1969, (2.032) pp. 12-13.



tures. Ainsi on dira d'une table de bois qu'elle est faite de bois dur. "Dur" est une détermination, une structure, de "bois"; "bois" en est une de "table", et à son tour, "table" réfère à un objet structuré.

On pourra demander un exemple d'un non-structuré. Nous introduirons alors la notion de "je", précisément parce que c'est elle qui nous permettra le mieux d'approfondir celle d'aliénation. De prime abord, le "je" est le support de toutes les déterminations, de toutes les structures et à tous les niveaux, d'un individu humain. Ce "je" est-il pour autant le terme d'une déduction transcendantale? Sous un aspect, sans doute. Quand nous disons par exemple qu'un homme n'est réductible ni à ses dimensions physiques, ni à ses habitudes, ni à son tempérament, ni enfin aux traits de sa personnalité, nous disons implicitement qu'il est autre, sans préciser ce qu'il est. De plus, nous accordons "un sens" à dire que c'est "lui" que nous désignons par ces structures. Le "je" apparaît alors comme le support de celles-ci, il est en quelque sorte une condition de possibilité de toutes ces structures reconnues<sup>53</sup>. Mais il y a plus: dans une rencontre humaine, les "je" sont "expérimentés", c'est-à-dire que chacun peut dire que celui ou'il rencontre n'est pas seulement ni d'abord ce qu'il en voit, ce qu'il en entend, bref, les structures appréhendées. L'expérience dont il est question peut se décrire dans les termes suivants: celui que je rencontre a

---

<sup>53</sup> L'expression "condition de possibilité" est employée au sens kantien: le "je" est un terme qui complète un schème rendant possible la compréhension de cette attitude consistant dans la non-réduction d'un individu à ses structures.

bien telle grandeur physique, tel sexe, tel tempérament; il est d'une intelligence telle; il a vécu telles expériences qui l'ont beaucoup ou peu marqué, qui sont devenues "lui" en quelque sorte; s'il était originaire d'un autre pays, d'un autre milieu social, sans doute serait-il différent à certains points de vue, il pourrait parler une autre langue, penser différemment, avoir des comportements autres, etc. Mais, finalement, tout cela est secondaire, et relativement peu important du point de vue des termes de la relation interpersonnelle. C'est que, précisément, l'expérience de ces structures en tant que secondaires est aussi l'expérience de ce qui n'est pas secondaire, de "ce qui" ne peut être caractérisé que par son identité, c'est-à-dire par le fait éprouvé qu'il n'est pas réductible aux structures, ni aux autres "je". Dans ce contexte — celui du "je" par opposition à "structure" — "identité" signifie "unicité" pour autant que ce dernier concept n'évoque pas une multiplicité unifiée, mais bien plutôt un principe d'unification.

Il est donc concevable que le statut de ce "je" ne soit pas susceptible d'être déterminé par son rapport avec le statut de ce qui ne serait pas un "je". En d'autres termes, aussi tautologique que cela puisse paraître, le "je" est de son propre ordre, et son statut est celui d'un "je", sans plus. Peut-on tout de même dire qu'il s'agit là d'un "je" psychologique? Certainement pas, puisque ce qui est du niveau du comportement et des affects est déjà tel, et donc une structure. Est-ce un "je" ontologique, alors? Une des conditions rendant possible l'affirmative est que tout être devrait pouvoir être le terme d'une

expérience, lequel serait une simple identité. Pourrait-on dire cela de tout être? Peut-on par exemple parler du caractère secondaire (par rapport à son identité) des structures d'un cèdre, dans l'appréhension de cet arbre? Abstraction faite de la subtilité indispensable à une réponse affirmative — subtilité que nous n'avons pas —, il demeure que ce statut ontologique du "je" serait dans ce cas pour le moins extrêmement obscur, sinon tout simplement non pertinent<sup>54</sup>.

On comprendra donc que pour un "je" le principe de réalité soit tout ce qu'il peut appréhender, que cet appréhendé soit structuré ou non. Car Eros y est confronté de toute façon.

#### c) La notion de répression

Maintenant que nous avons délimité quelque peu le domaine de la répression, nous allons nous interroger sur la nature de ce phénomène. Si l'on peut dire d'emblée que la répression est l'exercice d'une opposition, il reste à préciser les termes qui y sont impliqués, le type de cette opposition, et enfin, ce qui en résulte.

Le domaine de la répression, nous venons de le voir, est celui de la structure et du "je". Il faut dire que les termes impliqués dans le processus de la répression sont aussi du même

---

<sup>54</sup> L'expérience d'un être en tant qu'il est existant n'est pas l'expérience du "je". Cette dernière en effet en est une qui est différenciée par son "objet", tandis que l'autre ne l'est pas. L'expérience d'un "je" qui serait ontologique ne serait l'expérience que de "l'existence pure" et non de l'existence d'un "je".

domaine. Nous venons de voir qu'on pouvait dire de l'homme qu'il est à la fois structure et non-structure, celle-là étant secondaire par rapport à celle-ci. Il semble bien que la répression critiquée par Marcuse ne peut se comprendre que dans le cadre que nous venons de définir. C'est donc dire que l'agent et le patient de la répression sont en tant que tels de l'ordre de la structure et/ou du "je". Une plus grande précision de ces termes est inséparable de la notion de répression elle-même.

La seule détermination que nous pouvons en expliciter serait la suivante: l'agent et le patient de la répression, quels qu'ils soient, sont d'un même niveau, c'est-à-dire que si l'opresseur est, en tant que tel, structures, l'opprimé sera aussi, en tant que tel, structures; si le premier est non-structure, le second le sera aussi. La raison en est que les termes d'une relation, en tant que tels, ne peuvent être que d'un même ordre. Cela ne signifie pas que les termes d'une relation doivent être en tous points semblables, car il faut au moins ou'il y ait pluralité de termes. De plus, cet énoncé n'exclut pas la possibilité d'une relation non-structure - structure. Mais cette relation exige, pour être explicite, que soit d'abord explicité l'ordre commun et à la structure et à la non-structure. On le voit bien, en tant que terme en relation avec une structure, une non-structure ne peut être appréhendée en tant que non-structure.

L'analogie n'en est pas pour autant exclue. Deux termes sont dits analogues dans la mesure où l'on confronte un ordre commun (à ces termes) à des ordres différents. Pour être plus clair: A et B seront dits analogues pour autant que l'on pour-

ra confronter un ordre commun (à A et à B) aux ordres respectifs non communs de A et de B, ces ordres respectifs pouvant être la négation de l'un par l'autre.

Avant d'aller plus loin, nous énoncerons notre notion de répression et son résultat, pour ensuite commencer à dégager le "fonctionnement" de ces réalités: la répression consiste essentiellement dans la mise en présence d'une "altéro-pluralité" défavorable, le résultat étant une aliénation. Cet énoncé s'éclaircira par l'explicitation de la répression à ses différents niveaux.

Pour le moment, considérons tout de même la signification communément admise du concept de répression, dans le contexte de la psychanalyse. Lalande le définit comme un refoulement volontaire. A l'article "refoulement", on peut lire:

"Terme employé par S. Freud, et devenu très usuel dans la psychologie contemporaine pour désigner le processus par lequel l'esprit, sans le savoir, écarte les idées qui lui sont pénibles ou qui lui répugnent et les repousse hors du champ de sa conscience. — S'oppose quelquefois à la répression, ce terme étant réservé à une action consciente et volontaire"<sup>55</sup>.

## 2) Les niveaux de la répression

D'après notre énoncé, la répression, en tant qu'exercice d'un agent, peut se caractériser par une modification du principe de réalité tel qu'appréhendé par un individu, en l'occuren-

---

<sup>55</sup> André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, dixième édition, 1968, p. 906.

ce le patient de la répression. Comme cette modification peut "jouer" pour l'individu ou contre lui, nous devons encore préciser la notion de répression en disant que ce phénomène est une modification se révélant être contre l'individu. C'est ce que nous entendons par "altéro-pluralité défavorable". Quant à la possibilité d'une dimension favorable de la modification du principe de réalité, nous y reviendrons au dernier chapitre<sup>56</sup>. Pour le moment, nous allons essayer de "démonter le mécanisme" de la répression.

a) Un premier niveau de la répression: les structures

Dans cette section, nous allons voir que la répression telle que conçue par Freud (d'après Lalande) n'infirmes en rien la notion que nous en proposons. La dimension volontaire sera examinée plus loin<sup>57</sup>.

Considérons d'abord le changement de structures comme un facteur de la répression à son premier niveau. Imaginons un individu, en tant qu'ensemble de structures: c'est un employé de bureau d'une quarantaine d'années. Il a plusieurs années de service, son expérience de travail lui a valu de devenir gérant d'une succursale de la firme pour laquelle il est d'un entier dévouement. Malgré son agressivité — qui rend aussi compte de l'ardeur qu'il porte au travail —, il est estimé de ses collaborateurs. Un jour, ses patrons lui soumettent l'étude d'une

---

<sup>56</sup> Cf. pp. 119-121.

<sup>57</sup> Cf. pp. 57-58.

éventuelle transaction de première importance, lui promettant une promotion si les décisions suggérées à la suite de son étude entraînent un progrès pour la firme. Débordé de travail, il s'affaire pendant deux semaines à étudier la transaction en question. Devant l'ampleur des variables à considérer, l'analyse du projet devient pour notre employé une tâche insurmontable exigeant de lui des efforts qu'il finit par trouver inutiles. Partagé entre le souci de la promotion attendue et la difficulté d'y arriver, il perd pied, ses nerfs ne résistent plus, de sorte qu'on doit lui retirer son poste. Considérant ce qui s'est passé, les patrons disent: "Malgré sa compétence, il a fait preuve d'incapacité". Et l'employé: "C'était ridicule de tant exiger de moi, et j'ai été insensé d'accepter l'étude qu'ils m'ont soumise".

Pour l'instant, retenons de cet exemple les structures, les situations, c'est-à-dire les composantes de "ce qui s'est passé", qui peuvent être dites telles ou telles. Le conflit de ces structures peut se décrire comme suit: l'employé en question étant ce qu'il est, c'est-à-dire ayant les capacités qu'il a, le tempérament qui est le sien, etc., peut assumer et assumer de fait sa situation première, celle-ci constituant, avec ses capacités telles qu'il les appréhende, "son" principe de réalité, et ce, jusqu'au moment où ce dernier devient modifié. A la situation telle qu'assumée viennent s'ajouter d'autres structures: notre homme prend une plus vive conscience de son désir de promotion; il se confronte à une exigence de travail différente, quel que soit ce qui la rend plus difficile à assumer. De

toute façon, le principe de réalité, c'est-à-dire la situation telle qu'il l'appréhende dans sa globalité, a subi une modification, de telle sorte que l'employé "ne se retrouve plus", est "dépossédé de lui-même", et, finalement, s'en trouve "aliéné".

Nous respectons ainsi la notion de répression selon laquelle ce qui constitue ce phénomène est de la pluralité autre, c'est-à-dire une pluralité de termes — que ce soit des situations ou des événements — dont l'aliéné prend conscience, une pluralité de termes auxquels l'aliéné devient présent.

La répression telle que définie par Lalonde trouve aussi son application dans notre exemple. Si l'employé estime qu'il est insensé d'avoir accepté l'étude proposée, c'est qu'il réprime, ou "refoule consciemment et volontairement" un désir de promotion: en dépit de ce désir, il constate qu'il aurait été préférable pour lui de négliger l'occasion de le satisfaire.

Avant de développer notre analyse en rapport avec l'aliénation, examinons un autre niveau de la répression.

b) Un deuxième niveau de la répression: les personnes

Pour considérer la répression au niveau des personnes, nous reprendrons notre exemple, en essayant de montrer les conditions qui la rendraient possible à cet autre niveau.

Dans l'hypothèse où l'employé se dirait la victime d'une machination, d'un événement voulu par les patrons, il lui faudrait des indices le conduisant à une telle attitude. Il pour-



rait par exemple se dire qu'une soif du gain a motivé ses supérieurs, ou encore, une volonté de domination, ou même la volonté d'un avoir matériel plus considérable en vue d'un "mieux-être", de sorte qu'ils auraient pris des dispositions à cette fin.

Supposons que ce soit le cas, que ce soit de fait ce qui s'est passé. Comment caractériser ce processus de répression?

Il faut bien dire, au départ, que les répresseurs en tant que tels sont des structures. En effet, même si on peut supposer qu'ils ne sont pas que structures, ce qui fait en sorte qu'ils deviennent des répresseurs — la volonté de gain, de pouvoir, etc., est de l'ordre des structures. De plus, la situation qu'ils aménagent en vue d'arriver à leur fin est aussi de cet ordre. On peut donc conclure que la répression attribuée aux patrons ne peut légitimement l'être que pour autant qu'ils auront été délibérément responsables d'une modification du principe de réalité tel qu'appréhendé par l'employé. Or cette modification vise à améliorer le principe de réalité tel qu'appréhendé par eux. Ce qui veut dire qu'en définitive, ce n'était pas la réaction de l'employé que les patrons visaient, mais bien une modification des structures dans lesquelles ils étaient impliqués, eux, abstraction faite de l'employé. La situation répressive dans laquelle se trouve désormais ce dernier est donc une conséquence, et non un but poursuivi délibérément.

Pourtant, même si on concède assez facilement qu'une répression délibérée aurait comme condition de possibilité la volonté de modifier le principe de réalité tel qu'appréhendé par

autrui, on tient obstinément à considérer comme des oppresseurs ceux qui changent la configuration du principe de réalité, en les rendant responsables des conséquences de ce changement. Et tout le problème est là. Pour s'en rendre compte, considérons la notion de sur-répression telle qu'utilisée par Marcuse. La composition du terme dit bien qu'elle est une fonction de la répression. Voyons donc en quoi consistent, explicitement, ces deux notions, dans leur dépendance.

Alors que Lalande définissait la répression par un refoulement volontaire, Marcuse élargit cette notion: " "Répression" et "répressif", sont employés dans le [sic] sens non-technique sic pour désigner à la fois les processus conscients et inconscients, externes et internes d'inhibition, de contrainte et de suppression"<sup>58</sup>. Quant à la "sur-répression: ce sont les restrictions rendues nécessaires par la domination sociale. Il faut la distinguer de la répression fondamentale c'est-à-dire des "modifications" des instincts qui sont nécessaires pour que la race humaine survive dans la civilisation"<sup>59</sup>.

Pour Marcuse, on le sait, cette "domination sociale" est une "domination de l'homme sur l'homme"<sup>60</sup>. Comme il n'est dit nulle part, dans l'oeuvre marcusienne, que la décision qui se trouve à l'origine de la domination est une volonté expresse

---

<sup>58</sup> EC, p. 19.

<sup>59</sup> EC, p. 42. Voir aussi, dans le même ouvrage, p. 195.

<sup>60</sup> Voir le texte cité, pp. 16-17.

de dominer l'autre, et non pas une volonté d'améliorer la situation de l'"opresseur", quitte à ce que cette amélioration entraîne ou n'entraîne pas une détérioration de la situation des "opprimés", on peut dire qu'en dernière analyse, cette domination ou cette oppression, ou, encore, cette sur-répression, est factuelle, et non délibérée<sup>61</sup>.

Faut-il conclure alors que la sur-répression est en fait identique à la répression? Cela dépend du point de vue. De celui de l'opprimé, nous soutenons l'affirmative parce que dans la mesure où celui-ci est défait opprimé, cette oppression est de l'ordre du principe de réalité, c'est-à-dire de la situation dans laquelle il se trouve. Par contre, du point de vue de l'"opresseur", sur-répression et répression diffèrent en ceci que la sur-répression suppose une décision entraînant la modification du principe de réalité, tandis que la répression est de l'ordre du fait, strictement.

Dans cette perspective, on conçoit que Marcuse considère comme aliénante cette "idéologie dominante" qu'est l'unidimensionalité: c'est qu'elle peut être dite une composante du principe de réalité. La question de l'ampleur de cette composante relève de la critique du fait.

Quant à savoir quelles sont les motivations des "oppres-

---

<sup>61</sup> Le critère d'après lequel le principe de réalité est amélioré ou détérioré sera la plus grande part de l'objet du dernier chapitre. Quant à savoir comment une amélioration du principe de réalité tel qu'appréhendé par les autres peut être délibérée, tandis qu'une détérioration ne saurait l'être, cf. p.120.

seurs" en tant que tels, nous les considérons identiques à celles de toute activité humaine ayant pour but un changement dans la configuration du principe de réalité. Nous reviendrons sur ce point important au terme de cet essai. Pour le moment, abordons la difficile question de la relation entre répression et aliénation.

## II) LA RELATION REPRESSION-ALIENATION

Dans cette deuxième partie de notre chapitre, nous allons tenter de dégager clairement le "premier temps de l'hypothèse marcusienne", c'est-à-dire la question de la causalité entre répression et aliénation.

### 1) Causalité et historicité

La relation de causalité entre la répression et l'aliénation est une conséquence de l'histoire considérée comme lieu d'une origine constitutive des besoins de l'homme, et même de l'"essence" humaine:

"Relier par ses racines le problème de l'essence à la pratique sociale restructure le concept d'essence dans sa relation à tous les autres concepts en l'orientant vers l'essence de l'homme. [...] Ce que l'homme peut être dans une situation historique donnée est déterminable si l'on considère les facteurs suivants: la mesure du contrôle des forces productives naturelles et sociales, le degré d'organisation du travail, le développement des besoins en relation avec les possibilités de leur satisfaction (spécialement la relation de ce qui est nécessaire pour la reproduction de la vie aux besoins "libres" de gratification et de bonheur, du "bon et du beau"), la disponibilité, comme matériel à s'approprier, d'une richesse de valeurs culturelles dans tous les domaines de la vie. Cette défi-

nitition de l'essence implique déjà toute la théorie de l'histoire, qui déduit la totalité des conditions de la vie du mode d'organisation sociale, et qui, en même temps, fournit les outils méthodologiques et conceptuels rendant possible la connaissance des tendances historiques effectives en un temps particulier. Sur la base de cette théorie, l'essence de l'homme se comprend par sa relation à ces tendances qui ont pour but une forme nouvelle de vie sociale, l'"Idée" de ce que la pratique doit réaliser. Considérée de cette façon, l'image de l'homme représente non seulement ce qu'on peut déjà faire de lui, aujourd'hui, ce qu'aujourd'hui il peut déjà être, "en soi", mais aussi — et c'est l'exigence polémique que la théorie soulève au moyen de ce concept d'essence — l'accomplissement réel de tout ce que l'homme désire être quand il se comprend en termes de potentialités"<sup>62</sup>.

En se rappelant ce que Marcuse entend par "pensée négative"<sup>63</sup>, on ne peut nier l'importance de l'historicité, en ce qui concerne la pensée. Cependant, cette dimension qu'est l'"appartenance" à l'histoire a comme conséquence immédiate que l'homme n'est plus considéré que dans ses structures possibles ou actuelles: "Ce que l'homme peut être dans une situation historique est déterminable". Et encore: "tout ce que l'homme désire être" est de l'ordre du quod des structures.

On s'en rend bien compte: malgré l'horizon des possibles auquel tient le dynamisme de l'histoire, l'individu n'est considéré, selon nous que par rapport à une configuration restreinte de ces possibles. Peut-on seulement parler d'une "loi", c'est-à-dire d'une constante, dans les changements de l'histoire?

---

<sup>62</sup> Notre traduction. NE, pp. 72-73 (pour le texte original, voir l'annexe). Sauf "l'essence de l'homme", les soulignés sont de nous.

<sup>63</sup> Cf. pp. 28-35, et notamment, pp. 32-33.

Ce qui nous préoccupe, ici, c'est de savoir comment Marcuse arrive à établir une relation de causalité entre différentes configurations de structures.

L'exemple étudié au début de ce chapitre peut nous servir encore, mais cette fois pour expliciter une comparaison: Les patrons tiennent lieu des oppresseurs dont il est continuellement question dans l'oeuvre de Marcuse, tandis que l'employé représente l'"aliéné" typique — pour le moment, nous appellerons "aliéné" celui qui est "perdu" dans sa situation, "dépossédé" de l'emprise<sup>64</sup> sur la situation dans laquelle il se trouve.

La démarche de Marcus\_e est la suivante: considérant un "malaise dans la civilisation", ou un "déphasage" entre la conjoncture et ceux qui la vivent, il infère que des décisions ont causé cet état de choses<sup>65</sup>.

Si on entend par "cause" toute "source" de déterminations, c'est-à-dire, outre les conditions, tout ce sans quoi les déterminations ou les structures ne seraient pas, on conçoit que cette causalité se retrouve à deux plans: celui des situations nouvelles, de la détermination des états de choses à travers l'histoire, et celui (plus restreint, celui-là) de l'aliénation —

---

<sup>64</sup> Cette emprise sur une situation est l'appréhension libérante de cette situation. Appréhension de [of] cette situation et libérante de [from] cette situation. En d'autres termes, si quelqu'un a de l'emprise sur une situation, cette dernière ne le détermine pas — détermination par opposition à liberté.

<sup>65</sup> Cf. MS, p. 254; CS, p. 302.

que nous n'avons pas encore expliquée. Pour l'instant, laissons-la encore de côté.

Il est bien certain que l'histoire témoigne de quelque causalité à l'oeuvre, puisqu'il y a de fait des changements de structures. De plus, il est indubitable que l'initiative humaine y est aussi pour quelque chose, puisqu'on admet aisément qu'une personne "fait quelque chose", "dit quelque chose", etc. Mais est-ce suffisant pour conclure à une causalité humaine qui serait la causalité intégrale d'un état de choses? Quel sens y aurait-il alors à rechercher des motifs, des facteurs déterminants, des influences, qui amènent un individu à agir de telle ou telle façon? Comment, par exemple, la psychanalyse pourrait-elle constituer une thérapeutique efficace, ou tout au moins valable dans certains cas? Quoi qu'on puisse dire de cette causalité, à ce premier plan, il semble bien que de toute façon elle demeure pour le moins problématique. Comme ce changement de structures conditionne une conjoncture à un moment précis, ce qui découlera de celles-ci sera d'autant problématique, quant à son origine. Rappelons toutefois que Marcuse tente d'attribuer certains changements de structures à une initiative délibérée. C'est ainsi, par exemple, qu'il parlera de "décisions" déterminantes, dans l'histoire. Et — fait le plus litigieux — ce sont ces structures dues à ces décisions qu'il critique.

## 2) Causalité et aliénation

Si une telle causalité demeure problématique à ce premier niveau, a fortiori le sera-t-elle à celui de l'aliénation. Pour

le moment, acceptons l'hypothèse de décisions qui "entraînent" une aliénation, et essayons de voir comment on peut s'expliquer un tel processus.

Comment une situation peut-elle être aliénante? Partir de la considération qu'une "même" conjoncture peut l'être pour un individu sans l'être nécessairement pour un autre, c'est reconnaître qu'une analyse de l'aliénation implique deux termes, au moins: la configuration de l'état de choses auquel un individu est confronté, et cet individu. De plus, on doit prendre en considération ce qui, chez ce dernier, est de l'ordre de la structure, par opposition à ce qui ne l'est pas. Nous avons donc trois termes en présence, dont l'un, le dernier, constitue un moyen terme entre d'une part la situation susceptible d'être appréhendée immédiatement par plusieurs individus — c'est ainsi, par exemple, qu'on peut dire de plusieurs individus qu'ils vivent une "même" situation: la population des années 1939-45 a vécu une guerre mondiale; des joueurs de hockey vivent un match, etc. — et d'autre part ce que nous avons déjà appelé le "je" d'un individu<sup>66</sup>. On se souviendra que ce moyen terme est l'ensemble des structures individuelles, distinctes de l'identité que constitue le "je".

Comment décrire un état d'aliénation? Pour ce faire, nous partirons de notre notion du "je", en précisant qu'il s'agit d'un "je" conscient, ce qui n'ajoute aucune détermination au "je" lui-même — détermination intrinsèque —, une conscience étant déterminée par ce dont elle est conscience.

---

<sup>66</sup> cf. pp. 50-51.



Nous définirons comme suit l'aliénation, en ajoutant que cette définition constitue l'essentiel de notre thèse: L'ALIENATION EST L'ETAT D'UN "JE" — ET DONC D'UNE CONSCIENCE — DIFFUS "DANS" SON OBJET, CET OBJET ETANT CE QUI EST APPREHENDÉ PAR CETTE CONSCIENCE.

Deux considérations découlent de cette définition. La première est un truisme: l'aliénation au sens étymologique est radicalement impossible, une conscience en tant qu''une, en tant que constituant une identité, ne peut devenir autre, c'est-à-dire ne peut se substituer à une autre conscience. En ce sens, elle est inaliénable. D'autre part, ainsi conçue, l'aliénation est essentiellement une réification du "je" conscient. Cette réification consiste à ne considérer comme étant le "je", ou le sujet, que ce "je" en tant que lié aux structures. Qu'est-ce à dire? Que le sujet empirique ou le sujet psychologique est considéré comme sujet ultime. Cette réification est donc une négation du "je". On conçoit dès lors qu'une telle aliénation puisse être vécue comme un malaise, tandis qu'une aliénation au sens étymologique eût été tout simplement factuelle, sans plus.

On se souviendra de notre exemple de l'employé dans une situation nouvelle, dite "aliénante". Selon nous, cet exemple comporte les mêmes facteurs que le processus d'"aliénation" dénoncé par Marcuse, c'est-à-dire ce processus d'"aliénation" propre aux sociétés industrielles avancées de notre époque. Or, l'employé en question se retrouvait dans une situation exigeant de lui des capacités qu'il n'avait vraisemblablement pas. Et ceci se manifestait de la façon suivante: il était partagé au point

de ne pouvoir concilier l'ambition qui l'animait et le travail à faire pour la réaliser.

Pour que l'hypothèse considérée — à savoir que des décisions "entraînent" l'aliénation — soit acceptable, il nous faut encore préciser le terme "entraînent". Si ce terme était l'expression d'une causalité, purement et simplement, comment concevoir qu'une "même" situation puisse être aliénante pour un individu, et non pour un autre? Cela nous mène à une impasse.

De plus, si l'on s'en tient aux structures propres à un individu — celui pour qui la situation est aliénante —, on ne peut non plus parler d'aliénation: il n'y a alors que confrontation factuelle de structures, avec ou sans ce que nous appellerons une "compatibilité mécanique", ce qui, de toute façon ne saurait rendre compte d'une aliénation.

Il faut donc faire intervenir un autre terme dans notre schéma, le "je", en disant que le phénomène de l'aliénation n'est ressenti comme malaise que dans la mesure où "l'état diffus" de ce "je" contre-carre la visée d'une identification de ce "je". Or un tel "état diffus" ne peut s'expliquer que par l'un des deux (ou les deux) facteurs suivants: l'inconscience et/ou la contradiction. En effet, un "je" ne peut se reconnaître comme un s'il n'est pas conscient, et la contradiction ne peut être appréhendée que par une conscience une.

Nous en arrivons ainsi à un dilemme pratiquement insurmontable, que nous énoncerons ainsi: est-il possible — et dans l'affirmative, est-il sensé? — de choisir entre ces deux atti-

tudes qui consisteraient, pour un individu, dans le choix de ne pas "évaluer son degré d'aliénation", ou bien le contraire, dans le choix de chercher à quel point il est aliéné pour ensuite tenter de se "désaliéner"? Car, qu'importe l'aliénation, si l'aliéné ne s'en rend pas compte?

Nous terminerons ce chapitre par quelques considérations préliminaires à une réflexion sur ce dilemme.

D'abord, il faut dire que s'il peut y avoir — et il y a de fait — de l'aliénation, il ne s'agit pas d'un processus d'aliénation, mais d'un état d'aliénation. Ce qu'on nomme "processus d'aliénation" est bien plutôt une prise de conscience de cet état (ce qui ne préjuge en rien, on le verra, de la possibilité d'un processus de libération).

Examinons comment un processus d'aliénation est impossible. Pour ce faire, il suffit de savoir à quelles conditions une inconscience pourrait croître. Il y en a deux: la première est que l'objet de la conscience disparaisse; l'autre, que ce soit la conscience elle-même, comme pôle d'un état de conscience ou d'un acte de conscience, qui soit dissoute.

Abordons d'abord cette deuxième condition. Il faut dire qu'il n'y a rien qui nous autorise à considérer cette dissolution comme possible. En effet, si les manifestations de conscience sont garantes du fait qu'il y ait conscience, de l'absence de telles manifestations on ne peut inférer qu'indûment l'absence de conscience. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il n'y a pas de manifesté sans "manifestant", et non pas que sans mani-

festé il n'y a rien à manifester, ou tout au moins de non manifesté.

Quant à l'élimination de l'objet de la conscience, elle est pour nous une question beaucoup plus complexe. Il faut réintroduire la notion du principe de réalité. Nous avons dit qu'il était une "altéro-pluralité", ou une altérité multiple. S'il n'était pas identifié à des structures appréhendées, c'est que nous soutenons qu'une conscience aussi peut être appréhendée. Quant à la pluralité, elle en est une de structures et de consciences unes. S'il est impossible de concevoir une dissolution de consciences unes, c'est-à-dire caractérisées par leur identité propre à chacune et distincte des structures qu'elles appréhendent, il s'en suit que la dimension du principe de réalité que constitue l'ensemble des consciences ne peut être dissoute ni réduite. Mais il semble en être autrement en ce qui concerne la pluralité des structures appréhendées par un individu.

Il est significatif en effet que Marcuse ait intitulé son principal ouvrage: L'homme unidimensionnel. Qu'est donc cette unidimensionalité, sinon l'uniformisation d'un appréhendé? De la même façon, toute structure appréhendée plus souvent que d'autres ne finit-elle pas par envahir le champ de la conscience? Il est bien clair que nous nous situons alors dans un contexte psychologique, qui n'est pas à négliger pour autant. Supposons, selon toute vraisemblance, que tel soit le cas, que l'importance que prend un objet de conscience pour un sujet lui fasse oublier d'autres objets de conscience. Ne peut-on pas affirmer alors que ce que la conscience perd en pluralité d'ob-

jets, elle le récupère par l'intensité de cet acte de conscience par lequel elle appréhende des objets dont la pluralité est restreinte? Ce qui signifie qu'en dernière analyse, l'auto-identification du "je" n'y perdrait strictement rien.

Considérons la même question, mais d'une autre façon. Supposons un état dans lequel un individu appréhende une pluralité de structures, et qu'alors son degré d'aliénation soit tel. Qu'advienne ensuite une modification dans la configuration de la situation, de telle sorte que l'individu qui y est confronté s'en considère plus aliéné. Qu'en conclure? En fait, que ce soit les mêmes éléments (ou objets de conscience), mais agencés différemment, et donc appréhendés différemment, ou encore, que d'autres éléments soient ajoutés aux premiers, le résultat peut être pénible pour l'individu en question. Mais si c'est le cas, cela ne fait que révéler une limite dans l'identification (par l'individu) de son "je". Car la pluralité appréhendée est d'ordre empirique ou psychologique. Et nous soutenons que le malaise résulte d'une incapacité de concilier plusieurs états de conscience. En effet, la capacité d'adaptation à une situation nouvelle témoigne d'une relativisation des structures au profit de l'identification du "je", qui, lui, est non-structure<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Marcuse dénonce une diminution de conscience: "La conscience et la responsabilité personnelle s'atténuent "objectivement" dans les conditions de la bureaucratisation totale, où il est très difficile d'attribuer et d'accorder de l'autonomie, et où le fonctionnement du système [apparatus] détermine — et foule aux pieds l'autonomie personnelle". Notre traduction (pour le texte original, voir l'annexe). FL, p. 50.

Toutefois, comment comprendre cette diminution autrement qu'en y voyant une sensibilisation à cette incapacité du "je"

Que dire de la causalité, dans ce contexte? Si on se rappelle notre notion de répression<sup>68</sup>, c'est-à-dire "la mise en présence d'une "altéro-pluralité" défavorable", on voit maintenant en quel sens cette mise en présence peut être défavorable (d'où l'"aliénation" qui en découle, et non l'aliénation). Il faut bien dire que la causalité en question se situe non pas au plan de l'aliénation, mais bien plutôt à celui de la mise en présence d'une configuration nouvelle de structures. En d'autres termes, si l'activité des responsables de cette modification causait une aliénation, il faudrait parler d'une "causalité conditionnelle", c'est-à-dire qu'il y aurait, de la part de l'individu aliéné, une prise de conscience, tout au plus, de son aliénation. En d'autres termes encore, une répression ne peut aliéner quelqu'un que dans la mesure où il l'est déjà, ce qui nie toute aliénation causée par la répression.

Le dilemme énoncé plus haut ne s'en trouve que plus aigu. Nous pourrions dire qu'il importerait peu qu'il y ait de l'alié-

---

de "se retrouver" dans une situation? N'est-ce pas cet état diffus du "je" que révèle l'"engloutissement" de la conscience par le fonctionnement du système? D'autres passages se rapprochent davantage de nos formulations:

"Privé de son pouvoir de négation, l'ego, s'efforçant de "trouver son identité" dans le monde hétéronome, ou bien se dépense dans nombre de maladies mentales ou émotionnelles qui en viennent au traitement psychologique, ou bien se soumet rapidement aux modes de pensée et de comportement qu'on exige, assimilant son soi [self] aux autres". Notre traduction (pour le texte original, voir l'annexe). FL, p. 51.

Et encore: "[...] s'ils ont miné le pouvoir de l'ego de se dissocier lui-même des autres, de devenir et demeurer un soi, alors les concepts freudiens évoquent non seulement un passé perdu mais aussi un futur à ressaisir". Notre traduction (pour le texte original, voir l'annexe). FL, pp. 60-61.

<sup>68</sup> Cf. p. 54.

nation si cet état demeurerait le même... Mais ce n'est pas toujours le cas, ce n'est même jamais le cas, puisque les fomenteurs de révolution ont toujours trouvé des foules pour les appuyer, puisqu'il y a toujours eu le travail intellectuel, la réflexion gratuite (c'est-à-dire non liée à une production dont le but était autre que la seule compréhension).

Faut-il conclure alors que les facteurs déterminant la prise de conscience d'une aliénation déjà là — facteurs qui créent forcément une tension, un malaise, chez l'individu comme dans la société — doivent être mal reçus? Le noeud du dilemme est là: il est souhaitable de prendre conscience d'une aliénation pourvu qu'elle puisse être dépassée. En d'autres termes, mieux vaut l'aliénation consciencialisée, si on peut s'en libérer<sup>69</sup>. C'est pourquoi Marcuse insiste tant sur la nécessité d'une libération, en essayant de voir, dans les sociétés industrielles avancées, quels seraient les conditions, les agents, les moyens d'une libération de l'individu et de la société. C'est ce sur quoi nous allons maintenant porter notre attention.

---

<sup>69</sup> Sans prétendre dissoudre ce dilemme, nous présenterons, au dernier chapitre, un enjeu de la libération. Cf. pp. 116 et suiv.

## CHAPITRE III

### LA LIBERATION I

Dans le chapitre précédent, nous avons essayé de montrer que l'aliénation n'est pas causée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas le résultat d'un processus dont on peut identifier l'origine. Le sens de l'expression "processus d'aliénation" est bien davantage le processus de consciencialisaton d'une aliénation déjà là.

Considérons maintenant ce en quoi consiste la libération, dans la pensée marcusienne. Pour ce faire, contrairement à la démarche suivie au deuxième chapitre, celle qui sera adoptée ici témoignera d'une attention particulière aux textes de Marcuse.

Deux caractéristiques de la libération marcusienne appuient les précédentes considérations selon lesquelles il y a, chez Marcuse, un lien de causalité entre répression et aliénation<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Nous jugeons utile de préciser que lorsque, dans le deuxième chapitre, nous écrivions "aliénation", il s'agissait



D'abord, les objectifs tels qu'énoncés explicitement sont de type humanitaire alors que le processus lui-même de la libération est avant tout de type politique. Faut-il en conclure que ce lien de causalité introduit une incohérence? Non point. On peut en effet concevoir qu'une modification de structures puisse être une condition nécessaire quoique non suffisante de désaliénation. Toutefois — et nous essayerons de le montrer —, il semble bien que pour Marcuse la libération politique constitue déjà une désaliénation, c'est-à-dire une libération humanisante.

Dans un premier temps, nous énoncerons quelques objectifs explicites pour ensuite en voir des implications: nous essayerons alors de décrire l'état de la société et de l'individu libérés, c'est-à-dire l'état de choses anticipé et attendu d'une révolution libératrice.

Dans un second, nous considérerons la libération elle-même en faisant ressortir sa dimension politique<sup>71</sup> comme caractéristique majeure. Toutefois, nous verrons que la révolution — puisque pour Marcuse, la libération présuppose ou est une révolution — est une réalité difficilement identifiable: s'agit-il d'une révolution de type bolchevique, ou de type intellectuel avant tout? Quelle est l'importance accordée à la violence, et

---

alors, de façon générale, d'une aliénation causée et considérée dans un sens non technique, c'est-à-dire différent de la définition que nous en avons proposée (p. 66).

<sup>71</sup> Pour le sens du terme "politique", cf. pp. 18-19.

quel est son rôle dans la révolution? Qui fera cette révolution, à quelles conditions, et comment? Voilà qui donne un aperçu des analyses qui vont suivre.

## I) LES OBJECTIFS HUMANITAIRES

Si nous pouvons dire que les objectifs de la libération marcusienne sont humanitaires, on comprendra qu'il s'agit là des objectifs ultimes. Il est bien certain — puisque le processus de libération est politique — que de façon immédiate ils sont politiques. Le tout est de savoir comment il se fait qu'une action politique est humanisante. Faut-il identifier les dimensions politique et humaine? Non, bien sûr, puisque la "domination" ou la "sur-répression" dénoncée par Marcuse est politique. Faut-il dire alors que l'humain est politique, sans pour autant que tout ce qui est politique soit humain? Avant de pousser plus loin nos investigations sur cette question, voyons d'abord comment Marcuse formule les objectifs d'une libération de l'homme.

### 1) Les énoncés explicites

Parmi ces énoncés des objectifs de la libération, celui qui semble le plus cher à Marcuse est "la pacification de l'existence", si on en juge par la fréquence de cette expression dans son oeuvre<sup>72</sup>. Une telle expression peut évoquer beaucoup de con-

---

<sup>72</sup> Voir entre autres passages: HU, pp. 41, 244, 248, 258,

tenus, plus ou moins distincts. Le plus souvent, elle est laissée sans explicitations, sinon, elle sert elle-même de "superlatif", ou constitue l'emphatic form d'une idée exprimée. A titre d'exemple: " "Pacification de l'existence", cela veut dire que les besoins, les désirs, les aspirations ne sont plus régénérés par des intérêts privés, visant à dominer et à perpétuer les formes destructives du combat de l'homme avec la nature"<sup>73</sup>.

Si cette "pacification de l'existence" semble guider la pensée de Marcuse, il convient de voir d'autres formulations du même genre, ne serait-ce que pour mieux saisir ce que recouvre cette expression. C'est ainsi, par exemple, qu'on trouvera "le libre jeu des facultés"<sup>74</sup> comme expression de la finalité de la libération, ou encore, "la paix"<sup>75</sup>, "l'existence authentiquement humaine"<sup>76</sup>, "la liberté"<sup>77</sup>, "le bonheur"<sup>78</sup>, etc. Voilà autant d'expressions par lesquelles Marcuse désigne ce qui constituerait un "changement qualitatif", dans la mesure où ces fins se réaliseraient.

On ne peut qu'approuver ces visées de la pensée marcuseien-

---

<sup>73</sup> HU, p. 41.

<sup>74</sup> Voir entre autres passages: HU, p. 244; MS, pp. 107-108, 249, 269, 323, 325; FL, p. 40.

<sup>75</sup> Voir entre autres passages: FU, p. 38; CS, p. 18.

<sup>76</sup> Voir entre autres passages: MS, p. 362; FL, p. 94; CS, pp. 50, 59; NE, p. xi.

<sup>77</sup> Voir entre autres passages: MS, pp. 269, 324; CS, p. 295.

<sup>78</sup> Voir entre autres passages: EC, p. 194; MS, p. 329; FL, p. 94; CS, pp. 18, 295; NE, p. xx.

ne. Cependant, que de fois n'a-t-on pas entendu pareil\_s énoncés qui, par la suite, s'avéraient chargés de sens bien différents! N'est-ce pas au nom de la "liberté" qu'Américains et Vietnamiens s'entre-tuent? N'est-ce pas au nom de la "paix" que des policiers matraquent et tuent des manifestants? N'est-ce pas au nom de la "pacification de l'existence" que les grandes puissances n'en finissent plus de s'armer? Enfin, n'est-ce pas au nom d'un "bonheur" futur pour tous que l'U.R.S.S. exerce une répression qui va jusqu'à l'invasion militaire des pays "amis"?

On s'en rend bien compte, ces seuls énoncés d'objectifs de la libération, hors contexte, sont aussi vides que pleins de sens, aussi souhaitables que redoutables, susceptibles d'être aussi activement approuvés que condamnés, promus que combattus. C'est pourquoi ils appellent un contexte élargi, un contexte où ils seront intégrés à une cohérence non équivoque, dans un monde forcément anticipé, pour autant que de telles fins sont absentes de la société industrielle avancée.

## 2) L'élaboration des énoncés: l'anticipation de la société libérée

Cette élaboration des objectifs explicites, nous éviterons de la constituer en parallèle, c'est-à-dire en "terme-à-terme", car un tel développement, aussi complet qu'il puisse être, ne saurait éliminer le caractère équivoque des valeurs dont il vient d'être question. On sait par exemple que les Américains comme les Soviétiques ont leurs propres visions de ces valeurs, visions qui peuvent être — et sont de fait — longuement éla-

borées, sans pour autan<sup>t</sup> que soit éliminées toute attitude, toute action interprétées par eux en "harmonie" avec ces valeurs, mais qui pourtant, dans un autre référentiel de pensée, sont en contradiction avec elles.

Nous essayerons plutôt de dégager à grands traits la configuration de l'état libéré d'une société — et par conséquent, de l'individu aussi — tel qu'anticipé par Marcuse. C'est dans ce seul contexte, croyons-nous, que les expressions énumérées prendront une signification précise — dans la mesure où la configuration dont il est question est précise elle-même.

Ce contexte élargi de la société libérée par anticipation peut se définir par l'absence de toute sur-répression. Qu'est-ce à dire, de façon positive? Que les caractéristiques générales de la société libérée sont autant de modalités du règne d'Eros. Afin d'en voir quelques implications, essayons de cerner en quoi consistent la nouvelle rationalité prônée par Marcuse, de même que la nouvelle sensibilité et la nouvelle conscience.

#### a) La nouvelle rationalité

De prime abord, cette nouvelle rationalité en est une de la satisfaction, par opposition à la rationalité technologique définie, elle, par le principe du rendement<sup>79</sup>. Dans cette perspective, Marcuse peut dire:

"Est raisonnable ce qui protège l'ordre de la satisfaction et de l'apaisement.

---

<sup>79</sup> Cf. pp. 10-11.

Dans la mesure où la lutte pour l'existence devient coopération pour le libre développement et l'accomplissement des besoins individuels, la raison répressive fait place à une nouvelle rationalité de la satisfaction dans laquelle la raison et bonheur convergent. Elle crée sa propre division du travail, ses propres priorités, sa propre hiérarchie"<sup>80</sup>.

S'il est difficile de préciser davantage cette nouvelle rationalité, c'est qu'elle se définit par antagonisme. Mais suffit-il d'éliminer ce qui est "aliénant" dans la rationalité technologique pour connaître par le fait même les caractéristiques de la rationalité de la satisfaction? Une condition pour que ce soit le cas serait que cette "aliénation" — ou du moins les aspects de cette "aliénation" — soient clairement identifiables. Or nous avons vu que le tout demeurerait fort problématique, et ce, pour deux raisons: d'une part, il ne peut y avoir de processus d'aliénation<sup>81</sup>; d'autre part, l'unidimensionalité n'est appréhendée, en tant qu'idéologie répressive, que dans un perspectivisme<sup>82</sup>. Et si un perspectivisme peut se communiquer avec une relative facilité quand il appréhende un état de choses présent, on conçoit que la possibilité de communiquer un perspectivisme dont l'objet est anticipé soit forcément davantage relative. Quoi qu'il en soit de cette question critique, reprenons quelques propos de Marcuse.

Nous pouvons dire que la principale caractéristique de cet état libéré est la satisfaction pour tous, des besoins fondamen-

---

<sup>80</sup> EC, p. 194.

<sup>81</sup> Cf. pp. 68-70.

<sup>82</sup> Cf. pp. 13-15.

taux qui, par rapport aux besoins établis, sont autant de négations:

"Les nouveaux besoins, qui seraient véritablement la "négation déterminée" des besoins établis, se définissent tout d'abord comme la négation des besoins qui supportent l'actuel système de domination ainsi que des valeurs qui les portent: par exemple, ils sont la négation du besoin de lutter pour vivre [...] ; ils sont la négation du besoin de conformité, si incroyablement fort aujourd'hui, le besoin de ne pas détonner, de ne pas faire cavalier seul; ils sont la négation d'une productivité gaspilleuse et solidaire de la destruction, la négation enfin du besoin vital de répression mensongère des instincts. Ces besoins seraient niés dans le besoin vital, biologique, de paix, qui aujourd'hui, comme vous ne le savez que trop, n'est pas le besoin vital de la majorité; dans le besoin de tranquillité, le besoin d'être seul (avec soi-même ou ceux qu'on a soi-même choisis), le besoin de disposer d'une sphère privée (ce qui, les biologistes nous le rappellent, constitue un besoin nécessaire de l'organisme), le besoin de beauté, le besoin de bonheur gratuit, "non gagné" — tout cela n'étant pas compris seulement comme besoin individuel, mais comme force de production sociale, comme besoin social agissant qui doit déterminer l'organisation et la direction imprimées aux forces de production"<sup>83</sup>.

Il faut ajouter — et Marcuse le fait — que ces besoins fondamentaux, du moins ceux qui ont trait à la production matérielle — nourriture, vêtement, logement —, ne peuvent être comblés sans travail pénible que là où cette production est suffisante, c'est-à-dire dans les sociétés industrielles avancées.

Mais cette nouvelle rationalité est inséparable d'une nouvelle sensibilité, d'une nouvelle conscience.

b) La nouvelle sensibilité et la nouvelle conscience

La nouvelle sensibilité et la nouvelle conscience sont

---

<sup>83</sup> FU, pp. 13-14.

celles qui prônent la prédominance de l'"esthétique-érotique"  
sur le principe du rendement:

" La nouvelle sensibilité est devenue une praxis: elle surgit à ce point du combat contre la violence et l'exploitation où apparaissent la revendication de types et de formes de vie nouveaux, la négation de l'ordre établi, de sa moralité et de sa culture, l'affirmation du droit qu'a l'individu de lutter contre la misère et le labeur, pour parvenir à un univers où le sensible, le ludique, le calme, le beau, deviennent des formes de l'existence et par là la Forme même de la société"<sup>84</sup>.

Le terme "esthétique-érotique" désigne bien les dimensions valorisées par la nouvelle conscience: le beau sensible en tant qu'il procure du plaisir, de la jouissance. On conçoit alors pourquoi Marcuse insiste tellement sur la fonction libératrice de l'imagination dans le domaine artistique et sur la restitution du règne d'Eros.

Selon Marcuse, l'avènement du règne d'Eros ne tient pas qu'à la libération de l'ordre répressif: il suppose aussi une transformation de la libido, "transformation qui conduirait la sexualité tenue sous la contrainte de la suprématie génitale à l'érotisation de toute la personnalité"<sup>85</sup>. Et ici, nous touchons à ce que nous avons appelé le deuxième temps de l'hypothèse marcusienne, c'est-à-dire le lien de causalité entre une transformation de structures et l'état libéré: "Cette transformation de la libido serait le résultat d'une transformation sociale qui aurait donné libre cours au jeu libre des besoins et des facul-

---

<sup>84</sup> VL, p. 53.

<sup>85</sup> EC, p. 176.



tés individuels"<sup>86</sup>.

Puisqu'elle "résulterait" d'une libération de l'ordre répressif — d'une domination étrangère — et d'une transformation sociale, cette redécouverte d'Eros impliquant ou constituant une "restructuration des instincts" entraînerait une plus grande autonomie, une plus grande spontanéité, et restituerait du même coup la dimension privée de la personne. Ainsi, par exemple, Marcuse s'insurge contre les gestes et les marques d'affection stéréotypés: les gens "n'ont que faire d'un apprentissage artificiel et mécanique de ces choses. Elles doivent surgir d'une personne comme étant les siennes propres, sans organisation"<sup>87</sup>.

Autre implication d'un état libéré: le travail cesserait d'être pénible; "érotisé", il consisterait dans le "jeu libre des facultés humaines"<sup>88</sup> et deviendrait ainsi un source de satisfaction.

On s'en rend compte, caractériser cette "société libérée" n'est pas une tâche facile. L'anticipation que présuppose une telle identification est d'autant plus difficile qu'elle est liée à une imagination qui transcende presque totalement l'état de choses établi. Selon Marcuse, en effet, nous sommes encore loin d'atteindre à une telle société. C'est pourquoi, lorsqu'il est harcelé de questions sur le "mode de vie" dans une société

---

<sup>86</sup> EC, p. 177. C'est nous qui soulignons.

<sup>87</sup> Notre traduction (pour le texte original, voir l'annexe). PT, p. 37.

<sup>88</sup> EC, p. 186.

libérés, il condamne la conjoncture existante ou réplique en des termes analogues aux suivants:

"Il existe une réponse à la question que se posent tant d'hommes de bonne volonté: Que feraient les gens dans une société libre? La réponse qui, à mon sens, va au coeur de la question, c'est une fillette noire qui l'a donnée: Pour la première fois dans notre vie, vous serons libres de penser à ce que nous ferons"<sup>89</sup>.

## II) UNE LIBERATION POLITIQUE

Si les objectifs de la libération sont humanitaires, il n'en est pas ainsi de la libération elle-même. Nous reviendrons sur cette discontinuité. Pour le moment, considérons les articulations majeures des réflexions de Marcuse sur la révolution.

### 1) Les conditions

Nous distinguerons deux types de conditions préalables à la libération: celles qu'on appellera objectives, en ce sens qu'elles appartiennent à un état de choses, à une conjoncture susceptible de transformation; et les conditions subjectives, c'est-à-dire celles qu'on peut retrouver chez les agents d'une éventuelle transformation sociale.

#### a) Les conditions objectives

Définies d'une façon générale, les conditions objectives

---

<sup>89</sup> VL, p. 169.

sont toutes des contradictions, ou des éléments de contradictions. Pour être plus précis, nous dirons que toutes sont liées d'après Marcuse, à cette gigantesque aberration que constitue la présence d'un malheur qui n'a plus sa raison d'être dans la société industrielle avancée. Cette contradiction première est la pauvreté matérielle, la misère et la peine liées au travail, et plus précisément au travail de production matérielle, alors que le potentiel de production est tel que la présence de cette misère devient incompréhensible sans une autorité politique qui maintient cet état de choses. D'où l'inférence de "décisions", dont il fut question plus haut<sup>90</sup>. D'où aussi la thèse élaborée dans La fin de l'utopie, à savoir qu'une "sur-répression" propre à promouvoir un essor industriel, c'est-à-dire une augmentation de production matérielle — comme l'a connue l'U.R.S.S.<sup>91</sup> —, n'est plus nécessaire. En d'autres termes, pour que la réalité technologique soit transcendée, il faut qu'elle se réalise d'abord. Et cette réalisation est, sé on Marcuse, le fait des sociétés industrielles avancées.

Autre condition pour qu'une libération soit possible: il faut une situation dont il peut y avoir libération. Là encore, il s'agit ici d'une condition remplie, puisqu'il y a de fait une aliénation fort répandue, liée principalement à l'unidimensionalité. Cet écart entre d'une part les "vrais besoins" de la société et des individus, et d'autre part ce qu'ils vivent de

---

<sup>90</sup> Cf. p. 63.

<sup>91</sup> MS, p. 100.

fait, dans l'idéologie de l'unidimensionalité, témoigne de l'état diffus des "je" dans l'objet de conscience qu'ils appréhendent, et donc d'une aliénation.

Enfin, la dernière grande condition, et peut-être la plus importante: il ne peut y avoir de libération sans agents pour l'assumer. Marcuse reconnaît la présence de tels agents révolutionnaires dans la manifestation d'une opposition radicale au système. Avant de chercher à les mieux identifier, voyons ce qui les caractérise.

#### b) Les conditions subjectives

En dernier ressort, ce que nous appelons ici "les conditions subjectives" de la libération sont les caractéristiques des agents révolutionnaires en tant que tels. Or celles-ci suscitent une difficulté sérieuse: elles appellent une critique analogue à celle dont l'objet était l'oppression. Voyons comment la chose se présente.

D'abord, ces caractéristiques sont les suivantes: l'insatisfaction, une liberté au moins relative, et une volonté de partager les objectifs poursuivis.

Il faut dire que sans besoin de libération, il ne peut y avoir de libération. Autre truisme: un besoin est déjà, en tant que tel, une insatisfaction. La question est la suivante: comment se fait-il qu'une insatisfaction, qui est générale, ne puisse susciter une révolution générale elle aussi? On a vu que l'explication de Marcuse était un conditionnement entraînant une

"conscience heureuse"<sup>92</sup>, et donc un manque de liberté.

Pourtant, la quête de liberté ne peut trouver son dynamisme que dans une liberté au moins relative. Il faut donc que les instigateurs de la révolution soient plus libres que la masse, qu'elle constitue une élite, de ce point de vue. La question se précise: puisque les agents de la libération sont plus libres que les non-révolutionnaires, ce sont eux qui, "objectivement", ont le moins besoin de la libération; dans ces conditions, pourquoi veulent-ils une révolution, et de quel droit vont-ils "forcer la majorité à être libre", alors que cette majorité n'a "subjectivement" que peu besoin de libération?

Cette volonté de partager un état libéré n'est-il pas, comme la "répression" capitaliste, une violation de la sphère privée? Marcuse est conscient de cette difficulté. Il soulignera à plusieurs reprises le cercle vicieux que constitue la liberté comme condition préalable à la libération<sup>93</sup>.

De plus, sa pensée est plus ou moins claire lorsqu'il s'agit de savoir qui fera la révolution, qui sera responsable de la libération. Faut-il attendre que la masse elle-même se libère ou faut-il que l'"élite" la stimule? Cette "élite", ne peut-elle pas se libérer elle-même, seule, et laisser la majorité à son propre besoin de libération, ou faut-il que cette majorité

---

<sup>92</sup> Cf. p. 39.

<sup>93</sup> Cf. entre autres passages: HU, pp. 247, 277; FU, pp. 35-36.

se libère en même temps que l'"élite", précisément, parce qu'une libération qui ne serait pas pour tous serait par là même une limite à celle d'un groupe même restreint? L'influence de l'"élite" sur la masse n'est-elle pas un endoctrinement dont elle sera elle-même la première — et peut-être la seule — bénéficiaire? Voilà autant de questions qui demeureront en suspens, même si Marcuse est clair sur un point: le changement social est "nécessaire et plus pressant que jamais. A qui est-il nécessaire? La réponse est toujours la même: il est nécessaire à la société dans son ensemble et à chacun de ses membres"<sup>94</sup>. Cependant, aucune justification d'un éventuel endoctrinement.

Cette question de l'endoctrinement — dans le processus de la libération — demeure obscur<sup>9</sup>, et même contradictoire, chez Marcuse.

"[...] comment la civilisation peut-elle [sic; lire: peut-elle] produire librement la liberté alors que l'esclavage est devenu partie intégrante de l'appareil mental? Et si elle ne peut pas, qui est en droit d'établir et d'imposer les critères objectifs?"

De Platon à Rousseau la seule réponse honnête est l'idée d'une dictature éducative exercée par ceux qui sont supposés avoir acquis la connaissance du vrai Bien. La réponse est devenue caduque depuis: la connaissance des moyens valables pour créer une existence humaine pour tous n'est pas réservée à une élite privilégiée. Les faits sont tous aussi ouverts et la conscience humaine y arriverait à coup sûr si elle n'était pas méthodiquement bloquée et détournée. La distinction entre autorité rationnelle et irrationnelle, entre répression et sur-répression peut être faite et vérifiée par les individus eux-mêmes. Qu'ils ne puissent pas faire cette distinction aujourd'hui ne signifie pas qu'ils ne peuvent pas apprendre à la faire si jamais on leur en

---

<sup>94</sup> HU, p. 19. Voir aussi CS, p. 167.

donne l'occasion"<sup>95</sup>.

Que comprendre par "si jamais on leuren donne l'occasion"? Si "on" représente "une élite", et si "donner l'occasion de faire une distinction" est l'équivalent d'"éclairer", on a toutes les chances d'obtenir une contradiction dans ce seul passage. Mais pour éviter une interprétation par trop facile et tendancieuse, laissons ce texte tel quel, et recourons plutôt à d'autres passages explicites.

"Le bonheur d'un individu est-il du ressort de celui-ci ou est-il en même temps dans une large mesure soumis aux limitations ou aux déterminations qui lui sont imposées par une collectivité? La position extrême, selon laquelle le bonheur humain serait et devrait rester une affaire propre à l'individu, est indéfendable dès qu'on y réfléchit un instant. Il y a certainement des modes et des formes du bonheur individuel qui ne peuvent être tolérées dans aucune espèce de collectivité. Il est tout à fait possible — et en réalité nous savons qu'il en est ainsi — que les hommes qui ont été les bourreaux des camps de concentration hitlériens aient trouvé leur bonheur dans cette activité. C'est l'un des nombreux cas de bonheur individuel pour lesquels nous pouvons dire sans hésiter que l'individu ne peut pas être et rester le seul juge de son bonheur. Il faut admettre un tribunal qui, réellement ou moralement, sera habilité à "définir" le bonheur individuel"<sup>96</sup>.

"Les intellectuels ont le devoir majeur de veiller à ce que les spécialistes de l'avenir diffèrent des spécialistes actuels et deviennent des spécialistes de la libération. Il existe une technique de la libération, une technologie de la libération, qui doit être apprise. C'est notre devoir de contribuer à augmenter le nombre de ces spécialistes et à renforcer leur position"<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> EC, pp. 195-196 (1955). C'est nous qui soulignons.

<sup>96</sup> CS, p. 296. C'est nous qui soulignons. Voir aussi dans le même ouvrage, pp. 300 et suiv. Conférence tenue en 1964. Attribuer l'autorité à l'histoire est reporter le problème, car se pose alors la question de savoir qui l'interprétera, cette histoire.

<sup>97</sup> FU, p. 101. Conférences et débats tenus en 1967. Sou-

Si on considère l'ordre chronologique de ces positions, on peut remarquer une "évolution" de la pensée marcusienne. Toutefois, ces passages témoignent de la même assurance, ce qui ne peut que laisser le lecteur perplexe concernant la position de Marcuse sur cette question, et plus encore, concernant la justification de sa position la plus récente<sup>98</sup>.

Quoi qu'il en soit de cette justification, il importe de savoir qui compose cette minorité éducatrice, et de façon plus générale, qui, dans la perspective marcusienne, est le mieux en mesure de promouvoir la révolution et d'en faire une réalité libératrice.

## 2) Les forces révolutionnaires

Les forces révolutionnaires, caractérisées par l'insatisfaction, une relative liberté, et une volonté de partager les objectifs qu'elles poursuivent, ne sauraient être enfermées dans une classe sociale bien précise. C'est que ces caractéristiques se retrouvent chez des individus de toutes les couches de la so-

---

ligné par Marcuse.

<sup>98</sup> Par surcroît, Marcuse vient tout embrouiller: "En dernière analyse, ce sont les individus eux-mêmes qui doivent répondre à la question sur les vrais et les faux besoins, mais seulement en dernière analyse, c'est-à-dire quand ils seront libres de donner leur propre réponse" (HU, p. 31). Nous qualifions cet extrait de "poudre jetée aux yeux". Ce passage dénote en effet une attitude autoritaire, en ce sens que l'auteur se considère capable de juger quand et d'après quels critères "ils seront libres". Nous pouvons sous-entendre: "En attendant, les individus doivent s'en remettre à une autorité".



ciété, formant ainsi une "Nouvelle Gauche", par opposition à l'"ancienne" constituée, elle, par la classe ouvrière.

C'est donc dire que la gauche marcusienne se distingue nettement de la gauche marxiste: elle est l'ensemble de tous ceux qui manifestent une opposition radicale vis-à-vis du système établi, c'est-à-dire vis-à-vis de la société unidimensionnelle. Pour préciser davantage les éléments qui la composent, on ne pourra qu'en décrire quelques-uns.

Parmi cet ensemble de révolutionnaires, Marcuse distingue deux groupes<sup>99</sup>: les sous-privilégiés et les privilégiés. Les premiers sont ces minorités "qui n'ont aucune fonction décisive dans le processus de production"<sup>100</sup> des sociétés industrielles avancées. Ce sont, aux Etats-Unis, par exemple, les Noirs, les Porto-Ricains, ou toute autre minorité. Ces sous-privilégiés constituent une réelle force subversive dans la mesure où ils sont liés à la "classe mondiale" des défavorisés<sup>101</sup>, et en particulier aux défavorisés du Tiers-Monde. Marcuse insiste souvent sur cette dimension collective et mondiale de la conscience révolutionnaire. C'est que le système capitaliste — le plus puissant au monde — ne peut trouver une force qui le tienne en échec qu'à la condition que tous les éléments susceptibles de s'y opposer se regroupent.

---

<sup>99</sup> FU, pp. 43 et suiv.

<sup>100</sup> FU, p. 43.

<sup>101</sup> Ibid.

Quant aux privilégiés, ils peuvent être subdivisés en deux catégories. D'abord, il y a ceux qui forment cette "nouvelle classe ouvrière": les techniciens, les ingénieurs, les spécialistes, les scientifiques. Si Marcuse les considère comme des révolutionnaires, ce n'est que potentiellement: ils sont les mieux intégrés au système, mais leur position-clef serait de première importance, advenant l'éventualité d'un rôle révolutionnaire assumé par eux. L'autre catégorie est celle des étudiants, qui, dans tous les pays avancés, ne cessent de manifester leur dégoût vis-à-vis d'une société basée sur le principe du rendement, et leur volonté de saper ce dernier. En fait, bien souvent, leurs manifestations ne sont que les formes les plus ouvertes d'une opposition plus englobante: celle de l'intelligentsia, en général: " "Le mouvement étudiant" — ce terme est déjà en lui-même idéologique et dérogatoire: il dissimule le fait que le mouvement est activement appuyé par de nombreux membres plus âgés de l'intelligentsia, et par d'importantes fractions de la population non étudiante"<sup>102</sup>.

Quoiqu'on ne puisse négliger l'importance que Marcuse attache aux masses du Tiers-Monde, il ressort nettement de son oeuvre que les premiers responsables d'une libération sociale sont les intellectuels. Non pas qu'ils puissent effectuer seuls cette révolution, mais ils sont le "détonateur" qui fera de la crise sociale croissante le lieu de la révolution. C'est ce qui ressort de la nature de la praxis révolutionnaire telle qu'on

---

<sup>102</sup> VL, p. 114.

peut arriver à la cerner.

### 3) La praxis révolutionnaire

En quoi consiste la praxis révolutionnaire telle que prônée par Marcuse? Comment situer l'oeuvre de ce dernier dans un schème de la praxis révolutionnaire? Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, nous tenterons d'élaborer un schème basé sur deux pôles: l'état de choses et la théorie de cet état de choses. La démarche sera la suivante: nous tenterons d'abord de cerner l'"action révolutionnaire" marcusienne pour ensuite considérer la nature des compléments qu'elle appelle afin de constituer une praxis révolutionnaire intégrale.

#### a) Une sensibilisation

L'"action révolutionnaire" de Marcuse peut être dite une oeuvre de sensibilisation. Voyons comment cette dernière est une oeuvre de théoricien, comment elle vise la collectivité, et enfin le type de violence qu'elle implique — car c'est le problème de la violence, en dernière analyse, qui donnera l'"apparence physique", si l'on peut dire, de l'impact (attendu par Marcuse) d'une oeuvre théorique sur la conscience collective.

L'oeuvre théorique de Marcuse, nous la considérerons sous deux thèmes: celui d'une réciprocité masse-intelligentsia, et celui du "moment" théorique proprement dit.

Au départ, on peut s'interroger sur la pertinence des écrits marcusiens. Quelle que soit leur valeur théorique, il est

certain que seule leur pertinence dans notre conjoncture historique peut leur assurer un succès, celui d'être reçus dans la conscience collective, celui de "catalyser", en quelque sorte, le processus historique actuel. A quelles conditions une oeuvre théorique est-elle pertinente, et quels sont les critères permettant de juger ces conditions remplies ou non? Il faut bien dire qu'une théorie de la culture — il convient de qualifier ainsi l'oeuvre de Marcuse — ne peut avoir un impact sans être une théorie de la culture, des dynamismes passés et présents d'une société donnée. En d'autres termes, la cohérence recherchée dans la théorie de Marcuse en est une qui prétend — à tort ou à raison? — à la compréhension des faits, d'abord, et, finalement et surtout, à la subversion de ces faits. Pour le moment, limitons-nous à la première de ces visées. Dans ce contexte, on pourra dire que, même s'il y avait une multiplicité de conditions à remplir pour qu'une théorie soit pertinente, il est primordial que celle-ci corresponde, soit présente aux faits de conscience vécus dans la culture considérée. Quant aux critères permettant de savoir si cette condition est remplie, il y a au moins la réaction massive à l'oeuvre de Marcuse. Ainsi, par exemple, il est significatif que des foules d'étudiants se soient réclamés de Marcuse dans leurs manifestations les plus fracassantes<sup>103</sup>. Qu'on ne puisse conclure à la pertinence de toute l'oeuvre de Marcuse uniquement à partir d'un tel fait, cela va de soi. Mais on peut dire sans risque d'erreur que, dans cette oeuvre, il y a des éléments théoriques qui formulent bien

---

<sup>103</sup> PT, p. 38; La Nef, pp. 175-176.

les aspirations, les dynamismes que vit une partie de la société. C'est cette réciprocité — c'est-à-dire: la thématization de faits de conscience collective rencontrant une sanction, une reconnaissance, de la part de la collectivité, réaction "entérinant" en quelque sorte le bien-fondé de cette thématization — finalement, qui sert de critère effectif pour juger de la pertinence d'une oeuvre théorique telle que celle de Marcuse. Si ce critère de la pertinence revêt une telle importance, c'est que la pertinence elle-même témoigne du fait que l'élaboration d'une théorie est avant tout une oeuvre de la raison, et non d'une imagination toute farfelue.

Essayons maintenant de dégager les grandes articulations du "moment" théorique de la praxis révolutionnaire marcusienne. De prime abord, il faut dire qu'elles sont des applications particulières de l'exercice subversif de la pensée négative, dont il fut question dans le premier chapitre. C'est dans ce cadre en effet qu'on peut comprendre le rôle de la théorie dans une action révolutionnaire: élaborée par la raison négative, cette théorie, en présentant une multiplicité de possibles actuels, et dans l'histoire passée et future, relativise la conjoncture historique présente et par là la rend davantage susceptible d'une modification, voire d'un changement radical, d'une subversion.

On a vu<sup>104</sup> que la pensée de Marcuse s'était modifiée sur le point suivant: dans Eros et civilisation, il semblait que le changement qualitatif dépendait de tous et de chacun, alors que

---

<sup>104</sup> Cf. pp. 87-89.

par la suite — à partir des années 60 —, ce changement devient la responsabilité d'une élite intellectuelle. Dans ces conditions, on comprend l'importance attachée — par Marcuse — à la théorie critique. Et c'est cette dernière qui constitue le guide du sens de la libération. A ce point de vue, elle est un rationalisme, en ce sens que c'est la cohérence théorique constituée qui discrimine les expériences à rechercher, les "essais de structures politiques".

"On considère qu'étant donné sa structure, le monde est accessible à la raison, qu'il doit en appeler à elle et être soumise à ses lois. C'est ainsi que la philosophie est un idéalisme; elle subordonne l'être à la pensée. Mais cette affirmation qui a transformé la philosophie en philosophie de la raison et en idéalisme en marque aussi la naissance en tant que philosophie critique. Si le monde existant était lié par nature à 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. La raison était posée comme instance critique"<sup>105</sup>.

C'est dans une même veine que Marcuse affirme que "tout effort pour modifier le système exige une direction théorique [requires theoretical leadership]"<sup>106</sup>. Mais finalement, que fait, que change une oeuvre théorique? Celle de Marcuse, en tout cas, tend à libérer l'imagination en redéfinissant les besoins et les valeurs: en bref, cette libération de l'imagination est étroitement liée à une relativisation des besoins et des valeurs actuels. C'est le rôle que joue la théorie critique puisqu'elle situe l'état de choses présent dans un processus historique con-

---

<sup>105</sup> CS, p. 151.

<sup>106</sup> Notre traduction. (pour le texte original, voir l'annexe). FL, p. 92.

stitutif des caractéristiques de ces besoins et de ces valeurs. De plus, la fonction de l'imagination est précisément — selon Marcuse — une transcendance de l'état de choses existant:

"L'imaginaire joue un rôle extrêmement important dans la structure mentale: il lie les couches les plus profondes de l'inconscient aux produits supérieurs de la conscience (à l'art), le rêve à la réalité; il garde les archétypes de l'espèce, les idées éternelles mais refoulées de la mémoire individuelle et collective, les images taboues de la liberté"<sup>107</sup>.

Et encore: "Nous rappelons le rôle constitutif attribué à l'imaginaire (imagination) dans le jeu et la jouissance: l'imagination conserve les objectifs des processus mentaux, qui sont demeurés libres à l'égard du principe de réalité répressif"<sup>108</sup>. Cette imagination n'est donc "irrationnelle" que si elle est opposée à la pensée positive. On ne peut toutefois pas l'opposer à la raison négative puisqu'elle en est, en quelque sorte, une dimension. Sans être rationnelle pour autant, l'imagination s'avère être un prérequis à la rationalité négative. Nous reviendrons sur cette question.

Au point où nous en sommes, il convient d'essayer de cerner l'aspect plus concret de cette libération marcusienne. A cette fin, examinons quelque peu le problème de la violence dans cette révolution.

Quand Marcuse se fait reprocher la violence de la révolution prônée par la raison subversive, il objecte qu'il s'agit

---

<sup>107</sup> EC, p. 128.

<sup>108</sup> EC, p. 170. C'est nous qui soulignons.

d'une contre-violence à l'égard du système établi<sup>109</sup>. Toutefois, la pensée marcusienne est très controversée à ce sujet: d'une part la violence du système appelle une opposition violente, d'autre part, la fin de la libération exclut la violence comme moyen d'accès à cette fin. D'où le problème éthique que pose la révolution. Marcuse articule sa réflexion autour de deux principes: celui du "droit de résistance" et celui de la cohérence des moyens avec les fins poursuivies.

Le "droit de résistance" est cette instance supérieure qui autorise la civil disobedience:

"L'idée qu'il existe un droit supérieur au droit positif est aussi vieille que cette civilisation [occidentale] elle-même. Ce conflit entre deux Droits, toute opposition qui dépasse la sphère privée le rencontre. L'ordre établi détient le monopole légal de la force et il a le droit positif, l'obligation même d'user de cette violence pour se défendre. En s'y opposant, on reconnaît et on exerce un droit plus élevé. On témoigne que le devoir de résister est le moteur du développement historique de la liberté, le droit et le devoir de la désobéissance civile étant exercé comme force potentiellement légitime et libératrice. Sans ce droit de résistance, sans l'intervention d'un droit plus élevé contre le droit existant, nous en serions aujourd'hui encore au niveau de la barbarie primitive"<sup>110</sup>.

Cet appel à une "loi naturelle", à un droit universel, est un argument en faveur de la violence comme moyen de libération. A cet argument fondé sur le principe d'une instance supérieure s'oppose un autre principe: celui de la présence de la fin dans les moyens utilisés<sup>111</sup>. La question se pose de savoir si l'em-

<sup>109</sup> Voir entre autres passages: FU, p. 69; VL, p. 142; CS, pp. 301, 312-313.

<sup>110</sup> FU, p. 49. Voir aussi, dans le même ouvrage, p. 75.

<sup>111</sup> CS, pp. 303, 309-310.



ploi de la violence est ou n'est pas en contradiction avec la fin recherchée — l'"existence pacifiée". De prime abord, cela ne fait aucun doute, il y a contradiction. Cependant — et c'est là que se trouve toute la controverse —, il y a, au dire de Marcuse, des situations où la recherche d'une "existence pacifiée" implique nécessairement l'emploi de la violence précisément parce que l'existence actuelle subit déjà une violence. D'où les critères historiques<sup>112</sup> déterminant le caractère rationnel (ou irrationnel, selon le cas) de l'utilisation de la violence. Supposons une conjoncture où de fait la violence est "justifiée". Il est inévitable qu'il y ait des victimes qui ne profiteront pas de la révolution: comment maintenir alors une justification "historique" de la praxis sans par le fait même désigner un "homme universel", forcément abstrait, comme bénéficiaire de cette révolution? Que signifie alors la subtile distinction entre "violence justifiée" et "violence dégradée"<sup>113</sup>?

Si la tentative de cerner une configuration satisfaisante de la révolution prônée par Marcuse s'avère vouée à une impasse, c'est que cette libération est encore attendue. Toutefois, si on essaie de caractériser la dimension subversive de l'oeuvre marcusienne, finalement, on ne peut que la considérer comme une incitation à un changement de l'état de choses par une sensibilisation aux contradictions sociales. On comprend dès lors l'importance que revêt, dans cette oeuvre de Marcuse, la "nou-

---

<sup>112</sup> CS, p. 302.

<sup>113</sup> FU, p. 69.

velle sensibilité" et la solidarité: si tous étaient conscients des "aliénantes contradictions", comment les structures sociales et politiques qui les supportent pourraient-elles résister aux impératifs d'une telle conscience collective?

Dans ces conditions, peut-on encore considérer Marcuse comme un révolutionnaire? Ou doit-on voir dans son oeuvre un "moment" de la praxis révolutionnaire? Examinons quelque peu cette question.

#### b) L'intervalle théorie-praxis

Faut-il situer théorie et praxis l'une par rapport à l'autre, ou l'une et l'autre sont-elles des dimensions d'une même activité? La première alternative, d'après sa formulation, ne peut qu'alimenter une réflexion circulaire. C'est pourquoi nous nous limiterons à la seconde.

Etant donné la généralité des termes en présence — "théorie" et "praxis" —, une seule activité peut les intégrer comme autant de "moments": l'activité de la raison. Sans adopter la terminologie kantienne — "raison pure théorique" et "raison pratique" —, il demeure possible de distinguer théorie et praxis dans un schème analogue, mais avec cette différence considérable que la dernière — praxis — n'a pas son fondement dans un "impératif catégorique" dont on ignore la connivence avec la "raison pure théorique" (Il ne s'agit pas ici d'amorcer "une critique des Critiques de Kant": les considérations qui vont suivre seraient forcément simplistes si telle était leur fin).

"Activité de la raison"... Mais qu'entend-on par "raison"? En donner une définition n'est pas chose facile, car cette activité définissante est déjà une activité de la raison. Ce que nous allons en dire est bien davantage la visée d'une notion qu'une définition proprement dite: nous entendons par "raison" la conscience en tant que pôle actif de mise en cohérence. Dans ce cadre, théorie et praxis sont intimement liées quoique distinctes: la théorie est la cohérence "idéelle" et constituée, tandis que la praxis, pour autant qu'elle est rationnelle, est la modification d'un état de choses en tant que cette modification est la visée d'une appréhension cohérente de cet état de choses. Nous soutenons par là que l'enjeu immédiat d'une praxis est la compréhension. Nous tenterons plus loin, dans le prochain chapitre, de définir l'enjeu d'une praxis irrationnelle ou "a-rationnelle".

Considérée dans ce contexte, l'oeuvre de Marcuse ne peut à elle seule constituer une praxis intégrale: la théorie de l'état de choses qui est la sienne n'est pas encore une modification de cet état de choses. Toutefois, elle peut être dite une composante d'une telle praxis, dans la mesure où sa "vision" est une sensibilisation et par là une incitation à modifier la réalité appréhendée. C'est la distance entre la théorie "idéelle" constituée et l'état de choses susceptible d'être appréhendé "dans" ou "par" cette théorie que nous appelons l'"intervalle théorie-praxis". La "mesure" de cet intervalle est la "mesure" des compléments qui feraient de l'oeuvre marcusienne une praxis intégrale. Marcuse lui-même est d'ailleurs conscient de cette

question d'intervalle lorsqu'il parle de l'unité de la théorie et de la pratique:

"Il s'agit d'acquérir la connaissance des possibilités historiques de l'existence actuelle: tout en saisissant ses origines, il convient de jalonner l'aire de ses changements. La philosophie doit examiner, d'après l'analyse exacte de l'existence contemporaine, laquelle de ces possibilités garantit un "mode d'existence vrai". Elle a pour tâche de scruter exactement tout mouvement de l'existence: de favoriser celui qui représente un mouvement vers la vérité, d'empêcher celui qui conduit vers des modes d'existence périmés.

Ainsi peut se réaliser le plus noble voeu de toute activité philosophique: l'unité de la théorie et de la pratique" 114.

Si importante que soit "l'analyse exacte de l'existence contemporaine", elle demeure insuffisante, et cela pour deux raisons: d'abord, la thématization marcusienne est sujette à autant d'interprétations qu'il y a d'individus, et elle ne peut contribuer à une libération que dans la mesure où un individu ou un groupe la fait sienne, et encore, dans la mesure où la théorie de Marcuse reçoit un contenu vivant de la part des individus. En d'autres termes, la libération résulte des compléments de l'oeuvre théorique. De plus, l'analyse est toujours analyse de ..., et, en tant que telle, n'offre pas de perspective de transcendance de l'analysé, ne peut constituer une libération, toute déterminée qu'elle est par l'analysé. C'est pourquoi une tentative de libération qui vise uniquement une modification de structures pour elle-même est vouée à l'échec.

Mais Marcuse est-il de ceux qui cherchent à modifier l'é-

---

114 PR, p. 141.

tat de choses social, sans plus? N'espère-t-il pas qu'une "désaliénation" en sera la conséquence? Sans doute. Mais c'est précisément ce qui est difficile à comprendre... Ce "deuxième temps de l'hypothèse marcusienne", la libération-conséquence d'un changement de structures — structures de l'état de choses social — demeure vaine tant que l'accent de la théorie marcusienne n'est pas déplacé des structures elles-mêmes vers le sujet confronté à ces structures... N'est-ce pas ce sujet qui est susceptible de libération? Et pourtant, les écrits de Marcuse, manifestement, laissent attendre des structures sociales et politiques idéales, comme si c'était elles qui revendiquaient la libération... Cette attention prêtée trop unilatéralement aux structures est explicite, dans la définition de la révolution qui nous est livrée:

"[...] je voudrais dire ce que j'entends par "révolution": 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. Cette définition exclut les coups d'Etat militaires, les révolutions de palais et les contre-révolutions "préventives" (comme le fascisme et le national-socialisme), parce qu'ils ne modifient pas les structures sociales fondamentales"<sup>115</sup>.

Et pourtant, "révolution" et "libération" sont pratiquement des synonymes, dans les écrits marcusiens.

En opposant "objectifs humanitaires" et "libération politique", nous avons voulu mettre en lumière une discontinuité entre le politique, qui est un domaine de structures, et l'humain, considéré comme non structuré. Pour tenter de récupérer la con-

---

<sup>115</sup> CS, p. 296. C'est nous qui soulignons.

tinuité, nous allons maintenant déplacer vers le sujet l'accent de la réflexion sur la libération.

## CHAPITRE IV

### LA LIBERATION II

Si la réflexion marcusienne sur la libération s'avère insuffisante, c'est, croyons-nous, qu'elle met trop fortement l'accent sur la dimension "objective" du processus cognitif, négligeant par là son aspect subjectif. L'"objectivité", dans ce contexte, apparaît être la propriété fondamentale de ce à quoi se confronte l'homme en tant que sujet. Ce qui de prime abord semble un truisme devient fort controversé dans l'oeuvre de Marcuse, où le sujet est divisé en être actif et en être passif, le premier étant l'agent historique — "cause" de l'état de choses social et politique actuel —, le second, la victime de cet état de choses. Or l'agent historique et la victime sont distincts, et même différents, séparés qu'ils sont par le temps. Cette description, qui frôle la caricature, rend toutefois compte d'une nécessité historique: le retard des structures sociales et politiques par rapport à l'actualité des besoins de celui qui vit dans ces structures. Une question se pose alors: que fera le sujet dans une situation qui n'est forcément jamais idéale? Ten-

dre à l'améliorer? Sans doute. Mais si par hypothèse ce changement n'est sensible qu'à des intervalles d'un siècle ou d'un demi-siècle, n'est-ce pas condamner d'avance toutes les générations successives?

Le projet marcusien, s'il se dessinait exclusivement dans ce contexte de structures, serait digne de Sisyphe. Et dans ce cas, Marcuse se devrait d'anticiper une configuration idéale précise — et non de contredire tout simplement la conjoncture présente —, ce qui serait au départ une impasse inutile. Si l'oeuvre de ce philosophe conserve un sens, une pertinence et une importance qui font de lui un "catalyseur" du processus culturel, c'est que le pôle subjectif de l'appréhension des structures sociales et politiques, quoique implicite (ou mieux, laissé en suspens) est supposé. C'est pourquoi, dans ce chapitre, nous tenterons d'esquisser à notre tour une théorie de la libération, en privilégiant le pôle subjectif dans la dialectique sujet-structures.

#### 1) Le sujet et l'appréhension "passive" des structures

Comment comprendre l'influence "néfaste" des structures sur l'individu, sinon dans le cadre de l'aliénation? Et puisque cette influence provient des structures, il est à prévoir que la libération de cette aliénation se fera sussi par rapport aux mêmes structures. Mais avant de pousser plus loin ces considérations, rappelons-nous quelques éléments des analyses précédentes.



## a) Quelques rappels

En tout premier lieu, l'idéologie de l'unidimensionalité est la cohérence dans laquelle les faits sociaux et politiques, et, de façon plus générale, les faits culturels, sont appréhendés en fonction du principe du rendement. Cette idéologie, comme toute idéologie, tend d'elle-même à s'universaliser. Or, remarque Marcuse, elle constitue une aberration parce qu'elle fait fi des "vrais" besoins de la société et des individus. De plus, comme la répression et la sur-répression se confondent quant au résultat — mais non quant à l'origine —, il convient de partir du sujet pour étudier la libération. Dans les deux cas, en effet, l'individu appréhende un principe de réalité (une altérité multiple), par rapport auquel il se trouve étranger. C'est que, dans ces appréhensions disparates, le sujet lui aussi s'avère disparate. Cette disparité du sujet, on s'en souvient, est celle d'un sujet considéré dans ses différents états psychologiques. La réification dont il fut alors question pouvait se définir par l'absence d'un pôle unifiant. On pouvait donc parler de "l'état diffus" d'un "je", d'une conscience, "dans" l'objet de conscience<sup>116</sup>, bref, de l'aliénation. Cette réification est elle-même l'aliénation parce qu'elle est l'objectivation indue du sujet — objectivation, parce que le sujet est considéré comme une ou des structures; indue, parce que ce sujet en tant que conscience une est susceptible d'appréhender divers objets (de conscience) dans une cohérence, la cohérence propre à

---

<sup>116</sup> Cf. p. 66.

cette conscience —, l'état dans lequel le sujet est dépossédé, dans l'appréhension du principe de réalité, de son emprise sur celui-ci.

b) La répression comme condition de la libération

Dans ces conditions, la répression, "la mise en présence d'une "à téro-pluralité" défavorable"<sup>117</sup>, est en fait une condition de libération du sujet. En effet, elle révèle au sujet le degré de son emprise sur le principe de réalité qu'il appréhende. Si la "mise en présence" dont il est ici question peut être dite "défavorable", c'est en considération du malaise psychologique suscité par le besoin devenu plus pressant de "transcender" une diversité qui, auparavant, était moins contraignante. Dans une autre perspective, cependant, elle suscite une réaction dont le "feed-back" profite au sujet, et donc, à ce titre, lui est favorable. Cette répression-condition de libération s'éclaircira par la suite, alors que nous tenterons d'explicitier le processus même de la libération.

2) Le sujet et la relativisation délibérée des structures

Nous venons de voir, à la fin du troisième chapitre, comment la "praxis révolutionnaire" de Marcuse était théorique, comment elle appelait des compléments en vue d'une subversion de l'état de choses social. Si son oeuvre est libératrice, c'est

---

<sup>117</sup> cf. p. 54.

d'abord grâce à ce que nous appellerons ici le "feed-back" de la théorisation. C'est donc dire que le premier bénéficiaire de cette libération est l'auteur de cette oeuvre. De façon plus générale: l'oeuvre de raison constitue une libération pour celui qui l'accomplit. C'est ce que nous allons maintenant essayer de montrer.

a) L'activité de la raison comme moyen d'identification du "je"

L'activité rationnelle vise la cohérence. Cohérence de quoi? D'états, d'actes de conscience, c'est-à-dire de tout ce qui est susceptible d'appréhension: états, actes, attitudes, etc. La notion de raison déjà énoncée — la conscience en tant que pôle actif de mise en cohérence — suggère beaucoup: en plus de la comprehensio (comprehendere, prendre ensemble) et de la ratio (rapport), elle suggère l'organisation, et non plus seulement un rapport d'évaluation entre divers objets de conscience appréhendés ensemble, ou confrontés tout simplement. C'est pourquoi l'appréhension apparaît comme conditionnée par l'activité rationnelle. En d'autres termes, l'appréhension d'une diversité devient possible proportionnellement à l'organisation de l'appréhendé, et donc à l'unité de ce dernier, ce qui est inconcevable sans l'unité de la conscience.

Dans ce contexte, on conçoit aisément que la contradiction soit en quelque sorte un scandale pour la conscience. C'est que, devant la contradiction, le sujet ne parvient pas à subsister en tant qu'un. L'appréhension de deux objets de conscien-

ce irréductibles et irréconciliables apparaît comme réelle, c'est-à-dire comme contradictoire "en soi", indépendamment de l'activité de la conscience "appréhendante". Considérer la contradiction comme une construction du sujet exclurait l'authenticité du besoin d'unité. Faut-il alors recourir à l'autorité d'une raison universelle, d'une raison "objective" par opposition aux raisons particulières? La "raison universelle" — celle qui appréhenderait l'"ordre objectif" — ne peut rendre compte d'une raison particulière que par la constatation que cette dernière est limitée par rapport à elle. Pour sa part, la raison particulière s'explique la notion de "raison universelle" par l'accord de raisons particulières, par la "parenté" de cohérences individuelles. De plus l'unité de la conscience individuelle suffit à rendre compte du besoin d'unité dans l'appréhension des objets de conscience. La contradiction, sans être à proprement parler une construction du sujet, résulte plutôt de la prise de conscience que les appréhensions sont unes, et qu'elles appellent une unité qui les subsume, précisément parce que leur ensemble est appréhendé — par une conscience une — comme une multiplicité disparate. Le besoin de compréhension apparaît alors comme la recherche d'une unité englobante, d'une unité qui subsume des appréhensions "unitaires", c'est-à-dire des unités plus restreintes. Mais cette rationalisation est-elle nécessairement une déformation de la réalité, une réduction accommodante de ce qui est appréhendé? En d'autres termes, la recherche d'unité est-elle une simplification réductrice? Ce serait le cas si la raison n'était que théorique. En effet, il est toujours possible, croyons-nous, d'élaborer des schèmes qui intègrent artificiellement des

contradictions. La difficulté, cependant, est qu'une telle théorisation trahit l'expérience. C'est pourquoi la recherche d'unité est inséparable, bien souvent, d'une modification de l'état de choses appréhendé, modification qui constitue l'oeuvre pratique de la raison.

Dans ce contexte, une question surgit qui se fait pressante: quelle sera la norme de la modification de l'état de choses? La cohérence théorique constituée? Nous aurions alors l'expression du rationalisme pur. La réticence vis-à-vis de ce rationalisme s'explique du fait qu'il exclut toute expérience nouvelle. En d'autres termes, il fait fi de la sensibilité, par exemple, comme élément normatif d'un choix d'expériences. Et pourtant, cette cohérence constituée, le savoir, joue un rôle dans l'exercice de la raison pratique. Quel est-il, et comment l'évaluer par rapport à l'experiencing, c'est-à-dire par rapport au dépassement de ce savoir considéré comme norme? De plus, on sait que Marcuse considère la "raison historique" comme norme de l'agir. Qu'en est-il au juste?

D'abord il faut dire que ni la cohérence constituée ni l'experiencing ne peuvent fournir individuellement une norme satisfaisante de l'agir. La première, parce qu'elle exclut toute nouveauté, tout élargissement des expériences déjà vécues; le second, parce qu'il exclut tout sens — dire que "le sens d'un agir peut être celui de n'en avoir point" est une formule aberrante. Il faut donc concevoir une dialectique, une inter-influence, en ce sens que et la cohérence constituée et l'experiencing constituent une norme. Qu'est-ce à dire? Qu'en dernière analyse

la norme de l'agir n'est pas absolue, qu'elle comporte une zone d'incertitude qu'aucune cohérence ne peut dissiper. C'est dans ce contexte que la "raison historique" revêt une signification: cette raison est encore la conscience en tant que pôle actif de mise en cohérence, mais avec cette particularité que la pluralité appréhendée est temporelle, et non "dans l'espace" d'abord. Ainsi, lorsque Marcuse affirme que l'éthique de la révolution est fondée sur des critères historiques, il sanctionne la nécessité — l'"inévitabilité" — d'un agir, sans pour autant lui donner un sens précis, identifiable sans équivoque. De toute façon, qu'il y ait des normes ou pas, il y aura quand même une histoire... Seule la "raison", dans l'expression "raison historique" indique l'exigence ou la recherche d'une cohérence qui allie la théorie et la praxis.

La cohérence constituée, ou le savoir, non remis en question, a cependant une fonction, celle de l'utilité. La technologie en est un exemple éloquent: le technicien ou l'ingénieur n'ont pas, en tant que tels, à remettre en question le savoir scientifique acquis; ils l'utilisent parce qu'il est efficace de l'utiliser, parce qu'en l'utilisant, ce à quoi il est appliqué "fonctionne". Ainsi en est-il de tout savoir acquis: il offre la possibilité d'une économie de temps et d'énergie, mais en tant que tel il ne saurait se transcender de lui-même. De plus, la seule question d'économie est déjà toute pleine d'une interrogation qui met en question le savoir acquis: l'économie pour faire quoi? En d'autres termes, pourquoi le savoir? Si l'application d'un savoir peut expliquer l'enjeu de ce dernier par son

utilité, la question de l'enjeu du savoir non appliqué, du savoir pur, demeure ouverte.

Pour trouver une réponse à cette interrogation, il convient de négliger le résultat "objectif" de la recherche théorique — le savoir — pour centrer notre attention sur le résultat "subjectif" d'une telle activité. Quand nous parlons du "feed-back" de l'activité rationnelle, nous signifions par là l'influence sur le sujet de la rationalisation qu'il effectue. Comme ce qui est mis en cohérence présuppose une objectivation, le sujet ne peut être inscrit dans cette cohérence. Nous dirons donc que la rationalisation a pour effet — quant au sujet — de lui faire prendre du recul par rapport aux structures rationalisées, et, en ce sens, de le libérer des structures ainsi relativisées. Le processus de libération serait donc la quête du "je", simple identité, c'est-à-dire la recherche d'un terme ultime par rapport auquel tout autre terme objectivable devient relatif. Cela apparaît clairement quand on considère qu'en dernière analyse la conscience réfléchissante est elle-même irréfléchie<sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> Ce que Sartre a très bien remarqué: "Toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchie et il faut un acte nouveau et du troisième degré pour la poser. Il n'y a d'ailleurs pas ici de renvoi à l'infini puisqu'une conscience n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être consciente d'elle-même. Simplement elle ne se pose pas à elle-même comme son objet" (La transcendance de l'Ego, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 29).

"La conscience de soi n'est pas couple. Il faut, si nous voulons éviter la régression à l'infini, qu'elle soit rapport immédiat et non cogitif [sic; lire "cognitif"] de soi à soi" (L'être et le néant, p. 19).

Enfin: "Cette conscience (de) soi, nous ne devons pas la

Mais dans la question de l'identification, n'y a-t-il pas d'autres éléments à considérer?

b) L'imagination et l'identification du "je"

Au départ, nous pouvons dire que la rationalisation n'est certes pas le seul moyen d'identification du "je", précisément parce qu'en tant que raison, la conscience n'offre pas la possibilité de transcender la cohérence déjà constituée. Puisqu'un tel dépassement est de fait possible — ne serait-ce pour la simple raison qu'il y a des cohérences, et donc un dépassement par rapport à cet état antérieur où il n'y en avait pas —, il faut considérer la conscience sous un autre rapport, celui de l'imagination. La notion que nous en donnerons sera la suivante: l'imagination est la conscience en tant que sensibilité transformatrice. C'est dire que sous un premier aspect, elle est réceptrice de données, elle est appréhension. Sous un autre — et c'est là ce qui la caractérise en propre —, elle est cet-

---

considérer comme une nouvelle conscience, mais comme le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose" (Ibid., p. 20).

Comment concevoir une conscience "de" soi sans un dédoublement de cette conscience? Qu'il soit question du "seul mode d'existence [...] possible", d'une non-régression à l'infini, n'explique pas comment la conscience s'appréhende elle-même. C'est pourquoi il faut préciser que la conscience s'appréhende en appréhendant son objet (les structures) comme non-soi, c'est-à-dire comme autre, et comme hiérarchiquement "inférieur" — parce que cet objet n'est pas conscience. Cette appréhension de soi n'est pas une "appréhension récurrente", car l'objet de la conscience, en tant qu'objet, est déjà appréhendé comme non-conscience. Strictement, donc, l'appréhension de soi est la différence non-conscience—conscience interne à cette appréhension.



te capacité d'actualiser idéellement ou réellement, et d'une façon nouvelle, l'appréhendé. C'est donc dire que dans ces conditions, la raison est une modalité de l'imagination active, que d'autre part l'imagination réceptrice ou appréhendante est un pré-requis de la rationalité.

Dans ce contexte, l'activité artistique apparaît comme un facteur non négligeable d'identification du "je". Si l'on considère, en effet, que l'artiste ne peut être créateur sans une sensibilisation identifiante du "je", c'est que l'intensité d'un état de conscience est éprouvée par quelqu'un, que cette intensité est d'autant plus grande qu'elle n'est pas atténuée par l'état diffus de ce "je". La production artistique apparaît alors comme un état de conscience reçu et assumé activement, dans la mesure où le "je" lui donne une forme que n'avait pas cet état de conscience.

C'est donc dire que l'oeuvre d'art est l'expression nouvelle d'une sensibilisation. La question de savoir si une telle oeuvre doit être belle — parce qu'artistique — perd son sens: à titre d'exemple, la musique "underground" n'a pas à être belle pour constituer une forme d'art authentique. Nous soutenons par là que même la génération éprise de cet art "underground" hésiterait à lui attribuer de la beauté. Les considérations seront plutôt du genre: "c'est cool"; "c'est vrai"; "c'est terrible"; "je m'y retrouve"; etc. La caractéristique de l'authenticité d'une oeuvre d'art devient alors l'intensité de l'état de conscience qu'elle véhicule, ou qu'elle suscite, que cet état de conscience en soit un de beauté, de laideur, voire de terreur.

Maintenant, en quel sens peut-on dire que l'imagination réceptrice est un pré-requis de la rationalité?

c) L'imagination et la raison dans la réciprocité de leurs fonctions

La mise en cohérence est libératrice d'abord quand son champ est l'ensemble des états et actes de conscience. L'exercice de la rationalité visant une cohérence purement formelle est aussi libératrice, dans la mesure où ce formalisme, quoique non immédiatement lié aux états et actes de conscience, est considéré comme susceptible d'un tel lien. De plus, il faut dire que même une recherche de cohérence purement formelle implique déjà une activité consciente. Quoi qu'il en soit, l'imagination réceptrice — même si "sensibilité" avait la même signification que "imagination réceptrice", cette dernière expression contient en elle-même une relation plus étroite avec l'imagination active — fournit le contenu "matériel" de la cohérence effectuée par la raison. En ce sens, elle est un pré-requis de la rationalité. Cependant, comme la raison vise toujours une cohérence dont les états de conscience soient au niveau de celui dont l'intensité est la plus grande — autrement elle serait réductrice —, il est inévitable que la raison, en présence d'un état de conscience plus intense que tout état subsumé par la cohérence déjà constituée, exige que soit acquise une cohérence à ce niveau d'intensité. En ce sens, on peut dire que la raison "appelle" des expériences spécifiques dont l'intensité consciencielle soit l'intensité maximale déjà vécue — ou plus grande encore. Mais, s'il peut arriver que ces expériences recherchées soient spéci-

fiqûs, le moyen de les vivre n'est pas de ce fait donné. C'est pourquoi ce que nous avons appelé précédemment l'experiencing peut comporter quelque rationalité — c'est-à-dire une certaine harmonie par rapport à la cohérence déjà établie — quant à l'attente de l'expérience nouvelle, sans pour autant que les moyens de viser cette expérience ni même l'expérience elle-même, dans sa "concrétude", relèvent de la cohérence constituée. Ces moyens seraient irrationnels dans la mesure où ils seraient en contradiction avec cette dernière, et "a-rationnels", dans la mesure où celui qui les met en oeuvre serait incapable de voir leur harmonie ou leur contradiction par rapport à elle.

Dans ce contexte de la rationalité liée à l'imagination (dans l'exercice de la raison théorique et pratique) et à l'experiencing (dans l'exercice de la raison pratique), la recherche de la cohérence, de l'identification du "je", apparaît délibérée pour autant que la cohérence est recherchée pour elle-même. De ce fait, les structures mises en cohérence sont d'autant relativisées par le pôle actif de cette mise en cohérence, et par rapport à lui. Mais, à quoi cette identification du "je" rime-t-elle?

### 3) L'enjeu de l'identification du "je"

L'enjeu de l'identification du "je" ne peut être qu'arbitraire et axiologique.

## a) Un enjeu arbitraire

Si l'on accepte la notion de raison selon laquelle elle est la conscience en tant que pôle actif de mise en cohérence, on ne peut éviter l'arbitraire d'une cohérence par rapport à une autre. En effet, la seule possibilité d'écarter cet arbitraire serait de faire intervenir dans notre contexte une raison universelle, c'est-à-dire capable de constituer — et constituant de fait — une cohérence qui subsume tout ce qui est susceptible d'être intégré à quelque cohérence. Or, qui peut s'attribuer une telle raison? Y eût-il un être, ou deux, ou une multitude, qui puissent jouir d'une telle raison — abstraction faite des considérations qu'appellerait l'existence d'une telle multitude — la question demeurerait exactement la même pour ceux qui ne jouiraient pas de cette raison universelle. Et comme l'auteur de ce texte se classe dans la dernière catégorie, il entendra désormais par "raison universelle" l'accord entre plusieurs raisons de la même "classe", ou encore — ce qui est la même chose — la dimension commune à plusieurs cohérences en voie d'élaboration. Le recours à la notion de raison universelle devient alors inefficace si l'on veut s'en servir pour saper l'arbitraire des cohérences les unes vis-à-vis des autres, car elle leur est postérieure. Cette notion de raison universelle apparaît comme le fruit d'un "arrangement entre eux" de tous les êtres à rationalité limitée.

Mais il y a plus. Parmi ces êtres raisonnables, ceux qui revendiqueraient l'autorité d'une raison universelle transcen-

dante qu'ils auraient découverte, eux, ne pourraient pas, non plus, surmonter l'arbitraire dont il est ici question. Même dans ce cas, en effet, l'autorité attribuable à la raison universelle ne serait connaissable qu'en tant qu'elle serait appréhendée par eux. Et comme les consciences qui l'appréhenderaient seraient encore, en tant que pôles actifs de mise en cohérence, limitées, un tel recours à une raison universelle demeurerait impuissant quant à la possibilité de ruiner le caractère arbitraire des cohérences les unes vis-à-vis des autres.

#### b) Un enjeu axiologique

Le caractère arbitraire de l'enjeu ici considéré peut être précisé encore: il est axiologique. Nous entendrons par "valeur" tout ce en vertu de quoi un individu se détermine à tel agir. La conscience rationnelle, en tant que norme, est elle-même valeur, puisque seule une valeur peut être norme de valeurs. En d'autres termes, la raison-norme suppose déjà une valorisation de la raison.

Essayons de donner un exemple où la norme axiologique ne serait pas une valeur. Imaginons un ouvrier dont le travail à l'usine est abrutissant. Comme il ne peut, en pratique, se trouver un emploi plus valorisant, il consent à "vendre" ses ressources, ses capacités physiques, psychologiques, et autres, c'est-à-dire à les échanger — au moins jusque dans une "certaine" mesure — contre l'argent nécessaire à sa subsistance et à celle des siens. En fin de semaine, il aime consacrer quelques heures de ses loisirs à jouer au golf. Il va même jusqu'à affir-

mer qu'il préfère de beaucoup le golf à son travail. Pourtant, il le reconnaît bien, il passe beaucoup plus de temps à son travail qu'au golf, et cela, dit-il, au nom de la raison: il ne peut se permettre de jouer au golf au point de négliger ses sources de revenus, qui, en fin de compte, assurent la subsistance de sa famille. Faut-il dire alors que cet ouvrier vit une contradiction? En un sens, oui, parce que sa situation n'est pas idéale: il ne peut concilier subsistance et golf comme il le désirerait. Mais étant donné les circonstances, la rationalité exercée par cet ouvrier peut se dégager de la façon suivante: la subsistance des siens est une valeur qui l'emporte sur le golf considéré comme valeur. Le travail à l'usine considéré pour lui-même constitue une valeur négligeable par rapport au golf. Mais, en tant que valeur-moyen de subsistance, le travail à l'usine l'emporte sur ce dernier. D'où la cohérence de l'ouvrier, cohérence non idéale, certes, mais cohérence tout de même. Cet exemple montre bien que dans le domaine de l'axiologie, la raison normative est l'aspect formel d'une configuration de valeurs. C'est dire qu'en dernière analyse, c'est une valeur qui "agit" comme norme, valeur qui est alors la "matière" de la rationalité normative.

L'arbitraire, dans le contexte de l'axiologie, entraîne-t-il nécessairement un "état de guerre" entre individus, ou encore, est-ce qu'il justifie ce mot de Plaute illustré par Hobbes: "homo homini lupus"? Si cette question est la formulation d'une crainte, celle-ci s'avère sans fondement, parce qu'exclue par la recherche de cohérence. En effet, si quelqu'un recherche la

cohérence de ses propres états de conscience, comment pourrait-il se faire qu'un manque de cohérence chez les autres ne soit pas chez lui aussi l'objet d'une appréhension non intégrable à sa propre cohérence? Une recherche de cohérence ne peut avoir comme objectif l'incohérence — ce serait une contradiction qui toucherait au ridicule —, qu'elle se situe chez celui qui recherche la cohérence ou chez autrui.

Par contre, il est concevable qu'un individu, vis-à-vis d'un autre, ait une attitude inverse, celle qui consisterait à présenter une situation d'une grande intensité consciencielle et susceptible d'être intégrée facilement par cet autre, dans sa propre cohérence. A une condition, cependant: pour qu'il n'y ait pas hasard, mais bien plutôt un acte délibéré, le premier de ces individus doit connaître "le domaine d'intensité consciencielle" de l'autre, c'est-à-dire son domaine de valeurs, sa situation vis-à-vis de sa cohérence — la situation de l'autre vis-à-vis de sa (à l'autre) cohérence. Et dans ce cas, on peut parler de contribution à la libération de l'autre. Bien plus, on peut parler de contribution volontaire à une telle fin. Tandis que "l'homo homini lupus", l'"à-qui-mieux-mieux", ne peut être qu'involontaire ou inconscient, parce que l'incohérence suscitée chez autrui est en même temps une incohérence chez soi, à moins que la première — l'incohérence suscitée chez autrui — ne vise explicitement et à bon escient à faire réagir cet autre pour qu'il transcende lui-même sa propre incohérence. Dans ces conditions, cependant, il s'agit encore d'une recherche de cohérence, et il ne convient plus d'évoquer le mot célèbre de Plau-

te. Dire que l'attitude visant à "déranger" l'autre dans ses convictions contredit l'arbitraire des deux cohérences en présence — l'une ne s'attaque-t-elle pas à l'autre? — ne peut constituer un argument valable: il n'est pas dit que la cohérence recherchée chez l'autre doive être la même que celle de celui qui contribue à cette recherche. On aurait alors un réductionnisme d'états de conscience, puisque deux consciences ne sont pas réductibles l'une à l'autre. Or ce réductionnisme, on l'a suffisamment montré, est exclu au départ.

A ce point de notre exposé, nommons-le, cet "enjeu axiologique". En bref, il est la relation consciencielle, c'est-à-dire la relation de deux "je". Il ne s'agit pas ici de présence de deux cohérences — il n'est pas question de nier que cette dernière puisse contribuer à l'établissement d'une relation entre "je" —, mais bien plutôt de cette présence de deux identités en tant que distinctes des structures qu'elles appréhendent ou offrent à l'appréhension.

Il est visible qu'en désignant un tel enjeu, nous nous prévalons de l'arbitraire dont il fut question. Mais, en plus d'être arbitraire au même titre que toute autre valeur, cet enjeu lié à la théorie de la libération telle que nous la concevons constitue aussi, à notre point de vue, un schème explicatif satisfaisant de l'activité théorique et pratique.

De plus, cet enjeu n'a pas à être justifié, ou légalisé, ou fondé de quelque façon: il suffit, tout arbitraire qu'il est vis-à-vis des autres cohérences, et même vis-à-vis du sujet qui



fait sien cet enjeu<sup>119</sup>. Qu'on puisse objecter que c'est là une réflexion "subjective" (?), qu'elle est par conséquent "moins valable" (???) qu'une réflexion "objective" (?), on peut bien le concéder, si cela peut avoir quelque répercussion bénéfique dans la recherche de la libération... Mais il faudrait du même coup dire ce qui manque à cette subjectivité pour atteindre à l'objectivité. Il faudrait dire aussi en quoi l'objectivité est préférable à la subjectivité... Si l'on revendique l'objectivité à la seule fin d'assurer la permanence ou la "solidité" de ce que dénote le discours, ne peut-on pas situer celle-ci indifféremment ou bien du côté subjectif ou bien du côté "objectif", pourvu que permanence et "solidité" n'en perdent rien? Quel est donc l'enjeu du conflit subjectivité-objectivité?

#### 4) L'impasse de la rationalité

Que l'enjeu de l'identification du "je" — la relation entre les "je" — soit suffisant par lui-même, il n'en demeure pas moins qu'il est peut-être l'impasse la plus difficile à assumer: c'est qu'il n'y a rien qui autorise un individu à attendre, à exiger en droit, que cette relation entre consciences s'établisse. En d'autres termes, l'enjeu est suffisant à la condition expresse d'être atteint. Lorsqu'il ne l'est pas, l'arbi-

---

<sup>119</sup> Cet arbitraire relatif (par rapport aux autres cohérences, et donc par rapport aux autres consciences) cesse d'être arbitraire pour celui qui y voit l'expression ultime de ses expériences. Si cette personne exige de comprendre comment il se fait qu'un enjeu puisse être suffisant, alors la compréhension devient une condition de ce caractère suffisant. Cette exigence, en effet, est de l'ordre de l'expérience.

traire dont il fut question devient une calamité. Cette impasse pourrait se formuler de la façon suivante: s'il importe, pour un sujet, de s'identifier par quelque moyen que ce soit, c'est en vue d'une relation entre "je". Mais ce qui peut être délibéré et assuré de succès — dans la mesure où les moyens d'identification sont utilisés, c'est-à-dire, avant tout, la rationalisation au plan théorique et pratique — ne peut garantir ce pour quoi l'identification du "je" est importante, cette dernière étant une condition nécessaire mais non suffisante d'une libération intégrale. En d'autres termes, la libération des structures n'est pas encore la libération de la solitude, et ce ne peut l'être, en droit, sans que s'instaure la contradiction d'un arbitraire contraignant un autre arbitraire, c'est-à-dire sans qu'une personne exige sans égard de quelqu'un d'autre qu'il soit le terme d'une relation les impliquant tous les deux.

Peut-on tout de même entrevoir quelques perspectives de dépassement de l'arbitraire? Il semble bien. D'abord, la confrontation des cohérences peut sans doute contribuer à augmenter la probabilité d'une rencontre de deux personnes; mais il reste aussi fort possible que cette confrontation ne reste qu'un facteur d'identification pour les deux individus, sans pour autant qu'il y ait relation consciencielle, c'est-à-dire relation de deux "je".

Dans une même veine, nous pourrions dire que la familiarisation de deux individus offre aussi des possibilités de rencontre. Quoique plus générale que la première, cette perspective de dépassement de l'arbitraire demeure, elle aussi, livrée

aux aléas d'un futur incertain.

Pourtant, la confrontation de cohérences et la familiarisation offrent peut-être aux personnes la meilleure possibilité de rencontre, si on les considère cette fois sous l'aspect d'un "faire-ensemble". Là encore il faut voir dans ce "faire" un facteur d'identification. Mais que des individus participent à une oeuvre commune peut faire en sorte que cette même oeuvre contribue à l'identification de leurs "je" respectifs, et de ce fait — le caractère commun de ce à partir de quoi chacun s'identifie lui-même —, "rapproche" ces "je". Peut-être...

L'aspect négatif — au sens non péjoratif — de cette impasse est que celle-ci exclut tout endiguement des cohérences (qui serait forcément arbitraire), que cette réduction soit un dogmatisme, un endoctrinement, ou une "répression". Sous son aspect positif, cette même impasse s'avère une condition nécessaire de toute libération intégrale.

## CONCLUSION

Si l'on définit l'état libéré comme étant cet état dans lequel quelqu'un a la conscience d'être unique, d'être dans un état jugé par lui comme satisfaisant pour lui-même [by itself and for himself] , il est bien certain qu'on ne saurait le rechercher uniquement dans une modification des structures. Car, que ces dernières soient organisées ou non en fonction d'une idéologie — l'unidimensionalité, ou toute autre —, il demeure qu'en dernière analyse l'aliénation et la libération sont le fait de celui qui vit "dans" ces structures. Faut-il dire alors que la libération n'est qu'intérieure?

Dans le contexte de la libération, la distinction intérieur-extérieur ne peut qu'introduire la confusion: elle se prête à tellement de **considérations** différentes, en effet, qu'elle finit par perdre son utilité explicative. Par exemple, on considérera généralement comme "intérieurs" tous les états de conscience, tandis que les structures sociales et politiques seront dites "extérieures". Mais, s'il est possible que certaines de ces structures prennent un sens nouveau sans être modifiées elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles soient appréhendées de façons différentes, il est certain par contre que toute structure ne

peut être appréhendée dans un perspectivisme qui rendrait inutile la modification de cette structure. Considérer celle-ci comme "objective" n'est encore d'aucun recours, car il importe peu de savoir si un perspectivisme est "subjectif" ou "objectif"; ce qui importe, c'est qu'il y ait dans ce perspectivisme des éléments qui font en sorte qu'une libération devienne nécessaire, pour ne pas dire urgente. Dans ces conditions, il n'est plus possible de savoir si l'oeuvre de la raison pratique — la modification d'une structure entraînant une modification dans l'appréhension de cette structure — est intérieure ou extérieure, objective ou subjective.

Cependant, quoique se voulant "objective", l'oeuvre de Marcuse constitue un apport d'envergure dans la conjoncture historique actuelle. L'assumption du "fait" que l'unidimensionnalité soit l'idéologie dominante, et l'hypothèse de la causalité entre d'une part la "domination" et l'"aliénation", et d'autre part entre la libération politique — la révolution — et la libération de l'individu, remettent en question tant de mythes et tant d'idées reçues qu'il devient crucial de repenser à neuf la culture ambiante, de chercher à identifier à nouveau les valeurs qui mènent notre histoire. La théorie critique de Marcuse apparaît ainsi comme un expédient intellectuel servant de guide, et même d'élément normatif à l'évolution — en tout cas, à la modification — des structures sociales.

Pour importante et nécessaire que soit la révolution marcusienne, une réflexion davantage axée sur le sujet fait ressortir la dimension secondaire — en importance — de cette ré-

volution, parce que limitée presque exclusivement aux structures. De plus, on peut regretter que Marcuse n'ait pas tenté d'anticiper de façon plus précise l'état libéré de l'individu et de la société. Cette anticipation aurait peut-être permis de voir que la simple négation des structures actuelles n'est pas encore la libération elle-même. Une des raisons qui sollicitent une réflexion en ce sens est que la "civilisation des loisirs" — expression qui n'est pas de Marcuse, strictement — devenue réalité serait peut-être la pire situation aliénante: il y a tout lieu de croire qu'une telle civilisation se re-transformerait en "civilisation du travail", mais cette fois avec la conscience de la fonction libératrice du travail libre, pleinement assumé — ce qui n'exclut pas qu'il y ait des types et des conditions de travail qui sont présentement aliénants, qui ne peuvent être assumés<sup>120</sup>. Ce qui n'est plus secondaire du tout, c'est la situation du sujet dans le milieu de structures. A cet égard, Marcuse manifeste une sensibilité qui n'est pas de tous les penseurs de notre temps. On remarque en effet, dès ses premiers écrits, le souci de changements sociaux. Or ces derniers, chez Marcuse, visent la libération de l'individu et de la société. Ce que nous pouvons considérer comme insuffisant, c'est l'accent mis trop exclusivement sur le problème des structures, indépendamment de l'attitude du sujet vis-à-vis de celles-ci. La nouvelle conscience, la nouvelle sensibilité, et la solidarité telles que décrites par Marcuse offrent toutefois des perspec-

---

<sup>120</sup> Cette réflexion est une généralisation d'une observation: plus le temps de loisir est considérable, plus il tend à être organisé en fonction d'un sens.

tives d'un "changement qualitatif" pour le mieux, dans notre société industrielle, à la condition que ces nouvelles dimensions ne visent pas un changement structural pour lui-même.

En considérant la libération d'abord du point de vue du sujet, nous avons vu comment elle était assurée d'un succès partiel, proportionnel à l'oeuvre de la raison. Mais en dernière analyse, cette raison est livrée à l'impasse de l'arbitraire, de sorte qu'une libération intégrale — la rencontre des "je" — devient aléatoire, car l'exigence d'une telle libération s'avère contradictoire: cette libération ne peut être exigée sans que soit niée par le fait même l'authenticité du besoin de libération. La pérennité de cette contradiction ne saurait suffire à la rendre plus acceptable.

"L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui. Ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures, les ensembles signifiants qu'étudient les sciences humaines. Ce qu'il fait, c'est l'histoire elle-même, le dépassement réel de ces structures dans une praxis totalisatrice"<sup>121</sup>.

Quoique cette réflexion de Sartre nous semble extrêmement juste, que pouvons-nous en tirer?

---

<sup>121</sup> Jean-Paul Sartre, L'Arc, no. 30, p. 93.

## ANNEXE

Pp. 13-14, note<sup>12</sup>:

"Again positivism, which halts at phenomena — "There are only facts" — I would say: No, facts is precisely what there is not, only interpretations. We cannot establish any fact "in itself": perhaps it is folly to want to do such a thing.

"Everything is subjective," you say; but even this is interpretation. The "subject" is not something given, it is something added and invented and projected behind what there is. — Finally, is it necessary to posit an interpreter behind the interpretation? Even this is invention, hypothesis.

In so far as the word "knowledge" has any meaning, the world is knowable; but it is interpretable otherwise, it has no meaning behind it, but countless meanings. — "Perspectivism."

It is our needs that interpret the world; our drives and their For and Against. Every drive is a kind of lust to rule; each one has its perspective that it would like to compel all the other drives to accept as a norm".

P. 14, note<sup>14</sup>:

"But the given facts still have to be described correctly. Does Marcuse do this?".

Pp. 19-20, note<sup>19</sup>:

"The priority and primacy of the whole over its "members" (parts) is a basic thesis of heroic-folkish realism. The whole is understood not only as a sum or abstract totality, but as the unity that unifies the parts, a unity which is the precondition for the fulfillment and completion of each part. The demand for the realization of such a totality occupies the first place in the programmatic proclamations of the total-authoritarian state".



P. 22, note<sup>22</sup>:

"never be grasped by hands, nor seen with outer eyes. Composure and depth of spirit are necessary in order to behold it with the inner eye".

P. 25, note<sup>28</sup>:

"We are now in the midst of the organized counterrevolution." "The forms of confrontation are already changing. Take, for example, the case of the university. The sit-in, the occupation of buildings, and other forms of protest will now be met with legal action. The authorities will get injunctions, take the demonstrators to court, and sentence them to jail".

P. 49, note<sup>52</sup>:

"Die Art und Weise, wie die Gegenstände im Sachverhalt zusammenhängen, ist die Struktur des Sachverhaltes".

"The determinate way in which objects are connected in a state of affairs is the structure of the state of affairs".

Pp. 61-62, note<sup>62</sup>:

"Connecting at its roots the problem of essence to social practice restructures the concept of essence in its relation to all other concepts by orienting it toward the essence of man. [...] What man can be in a given historical situation is determinable with regard to the following factors: the measure of control of natural and social productive forces, the level of the organization of labor, the development of needs in relation to possibilities for their fulfillment (especially the relation of what is necessary for the reproduction of life to the "free" needs for gratification and happiness, for the "good and the beautiful"), the availability, as material to be appropriated, of a wealth of cultural values in all areas of life. This definition of essence already implies the whole theory of history that deduces the totality of the conditions of life from the mode of social organization and that at the same time provides the methodological and conceptual tools making possible knowledge of the historical tendencies effective at a particular time. On the basis of this theory the essence of man is understood in connection with those tendencies which have as their goal a new form of social life as the "Idea" of that which practice must realize. Considered this way, the image of man represents not only what can already be made of man today, what "in itself" can already be today, but also — and this is the polemical demand theory raises by means of this concept of essence — the real fulfillment of everything that man desires to be when he understands himself in terms of his potentialities".

P. 70, note<sup>67</sup>:

"Conscience and personal responsibility decline "objectively" under conditions of total bureaucratization, where it is most difficult to attribute and to allocate autonomy, and where the functioning of the apparatus determines — and overrides — personal autonomy".

P. 71, note<sup>67</sup> (suite):

"Deprived of its power of negation, the ego, striving to "find identity" in the heteronomous world, either spends itself in the numerous mental and emotional diseases which come to psychological treatment, or the ego submits quickly to the required modes of thought and behavior, assimilating its self to the others".

P. 71, note<sup>67</sup> (suite):

"[...] if they have undermined the power of the ego to dissociate itself from the others, to become and remain a self, then the Freudian concepts invoke not only a past left behind but also a future to be recaptured".

P. 82, note<sup>87</sup>:

"are not going to be helped by learning these things in a contrived and mechanical way. Such things have to come out of a person, as his or her own, without organization".

P. 95, note<sup>106</sup>:

"every effort to change the system requires theoretical leadership".

## BIBLIOGRAPHIE

### I) OEUVRES DE HERBERT MARCUSE

- 1) Culture et société, traduit de l'allemand par Gérard Billy, Daniel Bresson, et Jean-Baptiste Grasset, Paris, Les éditions de Minuit, 1970, 387 p.
- 2) "La tolérance répressive" dans Herbert Marcuse, Barrington Moore Jr. et Robert Paul Wolff, Critique de la tolérance pure, traduit par Liliane Roskopf et Luc Weibel, Paris, Les Editions John Didier, 1969, pp. 11-55.
- 3) Eros et civilisation, traduit de l'anglais par Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Paris, Les éditions de Minuit, coll. Arguments, 1968, 239 p.
- 4) La fin de l'utopie, traduit de l'allemand par Liliane Roskopf et Luc Weibel, Paris, éditions du Seuil, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, éditeurs, coll. Combats, 1968, 140 p.
- 5) Five Lectures, traduit de l'allemand par Jeremy J. Shapiro et Sherry M. Weber, Boston, Beacon Press, 1970, 109 p.
- 6) L'homme unidimensionnel, traduit de l'anglais par Monique Wittig, Paris, Les éditions de Minuit, coll. Arguments, 1968, 281 p.
- 7) Le marxisme soviétique, traduit de l'anglais par Bernard Cazés, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1963, 376 p.
- 8) Negations, traduit de l'allemand par Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1969, 290 p.
- 9) Philosophie et révolution, traduit de l'allemand par Cornelius Heim, Paris, Denoël/Gonthier, coll. Médiations, 1969, 156 p.

- 10) Herbert Marcuse, Sam Keen et John Raser, "A Conversation with Herbert Marcuse" dans Psychology Today, Del Mar (Californie), vol. 4, n° 9 (fév. 1971), pp. 35-36.
- 11) Raison et révolution, introduction par Robert Castel, traduit de l'anglais par Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Paris, Les éditions de Minuit, 1968, 472 p.
- 12) Vers la libération, traduit de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset, Paris, Denoël/Gonthier, coll. Médiations, 1969, 169 p.

## II) ETUDES SUR MARCUSE

- 1) Ambacher, Michel, Marcuse et la civilisation américaine, Paris, Aubier-Montaigne, coll. R.E.S. (recherches économiques et sociales), 1969, 134 p.
- 2) Chirpaz, François, "Aliénation et utopie", dans Esprit, Paris, n° 377, janv. 1969, pp. 74-88.
- 3) Clair, André, "Une philosophie de la nature", dans Esprit, ibid., pp. 51-73.
- 4) MacIntyre, Alasdair, Marcuse, London, Wm Collins & Co. Ltd, Frank Kermode, éditeur, 1970, 95 p.
- 5) Masset, Pierre, La pensée de Herbert Marcuse, Toulouse, Edouard Privat, éditeur, 1969, 190 p.
- 6) Nicolas, André, Marcuse, Paris, Seghers, coll. Philosophes de tous les temps, 1970, 187 p.
- 7) Palmier, Jean-Michel, Sur Marcuse, Paris, Union générale d'éditions, coll. Le monde en 10/18, 1968, 184 p.
- 8) Perroux, François, François Perroux interroge Herbert Marcuse... qui répond, Paris, Aubier-Montaigne, coll. Tiers-Monde et développement, 1969, 211 p.
- 9) En collaboration, "Marcuse est inconnu", La Nef, Paris, n° 36 (janv.-mars 1969), 190 p.

## III) DIVERS

- 1) Freud, Sigmund, Cinq leçons sur la psychanalyse, suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, traduit par Yves Le Lay et S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1969, 157 p.
- 2) Sartre, Jean-Paul, L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1943, pp. 9-34.