

Généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukàcs et Marcuse

François Lavoie

Cet article a pour prétention, à travers une étude généalogique du concept d'aliénation chez Marx, Lukàcs et Marcuse, de dégager le sens profond de l'œuvre de ces trois auteurs. L'analyse de l'aliénation est fondée dans Les Manuscrits de 1844 de Marx et développée dans Le Capital. Prolongeant ce dernier, Lukàcs cerne le phénomène de la réification comme expression phénoménale de l'aliénation. Ce qui permet par la suite à Marcuse de se servir de ce cadre d'analyse pour procéder à une critique idéologique du capitalisme avancé et de ses modes de rationalisation.

* * *

Après l'effondrement du bloc communiste il y a plus de dix ans et le triomphe sans partage, depuis ce temps, de la pensée néo-libérale, on peut s'interroger sur la pertinence de procéder à une généalogie de l'aliénation. En effet, il semble que toute thématique s'articulant à partir de présupposés à caractère critique (entre autres celle de la réification et de la rationalité instrumentale) semble rejetée et abandonnée à la poubelle de l'Histoire au même titre que tout ce qui peut rappeler l'existence du « communisme ». Nous nous inscrivons en faux contre cette idéologie dominante et affirmons que, à bien des points de vue, le monde contemporain comporte de troublantes similitudes avec le portrait sociologique et critique que dressait Herbert Marcuse en 1964 de l'avènement d'une « société unidimensionnelle » (Marcuse, 1968). Ce qui peut paraître comme une catégorie philosophique dépassée est, selon nous, un concept central sur le plan de la théorie de la connaissance, au même titre qu'elle l'était au XIX^e siècle.

C'est dans ce sens qu'une généalogie du concept d'aliénation s'amorce par l'étude des *Manuscrits de 1844* de Marx. Par la suite, c'est Lukàcs et sa conception de la réification que nous retrouvons dans *Histoire et conscience de classes*, en lien avec les analyses de Marx du *Capital*, qui retient notre attention. Par la suite, Marcuse dans sa critique épistémologique du positivisme qui se retrouve dans *Raison et révolution*, ainsi que dans son analyse de la société « unidimensionnelle » constituera l'aboutissement de cette généalogie de l'aliénation.

1. Les fondements de l'aliénation chez Marx

Avant d'approfondir la nature et la signification du concept d'aliénation chez Marx, quelques mots d'abord sur la méthode de l'auteur. Marx sera amené par une méthode de la « réduction des aliénations », selon les termes de Calvez (Calvez, 1970), à passer successivement de l'étude de l'aliénation religieuse, à l'aliénation philosophique, pour en arriver à l'aliénation politique. Cette réduction culminera dans un travail colossal de plus de trente ans ayant pour objet la critique de l'aliénation économique. Ceci constitue pour nous le fil conducteur de l'ensemble de l'œuvre de cet « Aristote moderne », pour reprendre les célèbres termes d'Erich Fromm (Fromm, 1977).

L'acte fondateur de la critique marxienne de l'aliénation économique et de son expression théorique positive dans l'économie politique classique est, sans contredit, l'analyse se trouvant dans les *Manuscrits de 1844*. Nous allons procéder à l'étude de ces écrits qui fournissent, d'une part, une explication de l'aliénation en général et, d'autre part, de l'aliénation économique en particulier. De plus, ces écrits constituent, comme nous allons le voir, la base de la conceptualisation de la réification que nous retrouverons, plus tard, développée dans *Le Capital*. Comme Kolakowski l'affirme si justement : « Ce processus, décrit plus tard par les marxistes comme une forme de " réification " représente simplement pour Marx un phénomène réel de la production capitaliste et sur ce point la règle directrice du *Capital* reproduit exactement l'idée des *Manuscrits de 1844*. » (Kolakowski, 1978 ; 166) Il est évident que le concept d'aliénation se retrouve également dans d'autres ouvrages antérieurs et ultérieurs de Marx ; mais c'est dans ce livre publié cinquante ans après la mort de son auteur que l'on retrouve la pensée la plus limpide eu égard à cette notion.

Ces manuscrits se caractérisent par une philosophie humaniste et communiste. Celle-ci préconise la désaliénation de l'homme et – spécialement en ce qui concerne l'activité sociale et politique –, l'abolition de la propriété privée. Marx dénonce dans ce livre l'aliénation économique du genre humain. Mais qu'est-ce qui a amené Marx à l'économie politique? C'est qu'elle est, selon lui, le discours positif de cette réalité aliénante de l'homme ainsi que de la misère ouvrière. Se ralliant à la cause du prolétariat, Marx sent l'exigence de connaître les causes exactes de la déshumanisation de la classe ouvrière, causes qu'il va d'abord chercher à dégager en examinant de manière critique les principales thèses des économistes classiques. Comment aborde-t-il l'économie politique? En humaniste, à travers cette question fondamentale qu'il adresse à son époque et à la science qui en exprime l'esprit : qu'as-tu fait de l'homme? C'est par une analyse du chapitre concernant le travail aliéné que va se préciser la critique marxienne de l'économie politique.

Il faut mentionner dans un premier temps que l'ouvrage se compose en partie de notes sur l'économie politique et d'une critique que l'auteur adresse, sur la base d'une conception critique de l'aliénation, aux économistes qui l'ont précédé et qui ont tout simplement occulté certains rapports sociaux fondamentaux concomitants du développement du capitalisme. D'autre part, il fait une critique acerbe de Hegel à la fin des manuscrits en dégageant sa propre méthode immanente à l'opposé de l'idéalisme absolu du maître de Berlin.

D'une manière générale, Marx, en 1844, accepte les prémisses de l'économie politique : le fait de la propriété privée, la séparation entre le profit, le salaire et la rente, la division du travail, l'importance de la concurrence ainsi que la notion de la valeur d'échange ; toutes ces notions qui ont été analysées avant lui et qu'il ne critique guère. D'autre part, il remarque que l'ouvrier est ravalé au rang de marchandise et qu'il est soumis lui-même à l'offre et à la demande. Également, Marx note que plus l'ouvrier produit, plus sa misère est grande. D'une manière centrale, le salaire est déterminé par la lutte ouverte entre travailleurs. Dans la section « Capital », il prend en considération le fait que le résultat nécessaire de la concurrence est l'accumulation du capital et que celle-ci engendre une concentration dans un petit nombre de mains. Il considère, d'autre part, que le capital est du travail amassé et que fondamentalement le but du capitaliste est de réaliser des profits. Marx analyse ce qui sera

central dans le corpus du *Capital*, soit l'identification de la puissance des choses, c'est-à-dire le fait que les hommes ne sont rien, que le produit est tout et que le capital domine à terme le capitalisme. Il observe également que la distinction entre les profits du capital et la rente foncière s'amenuise.

Il amorce la critique de l'économie politique en considérant que celle-ci part d'une série de faits et qu'elle les accepte comme des lois de la nature ou du hasard. Il n'y a dans l'économie politique aucune explication sur la raison d'être de ces faits. Plus fondamentalement selon Marx, l'économie politique élabore des lois mais elle ne les comprend pas. Elle ne montre pas comment ses lois résultent de l'essence de ces faits. L'économie politique ne comprend pas non plus l'enchaînement des faits qu'elle observe. Marx se propose de comprendre l'enchaînement essentiel des faits économiques, jugeant particulièrement qu'il faut considérer qu'un fait en engendre un autre, par essence, et qu'il est nécessaire de procéder de manière génétique pour l'analyse de la réalité économique. Cette base sera le travail aliéné. Marx démontre que le fait fondamental de la société capitaliste est celui de la déshumanisation de l'ouvrier et que ce fait engendre tous les autres. Une parenthèse s'impose ici sur la méthode de Marx : il procède d'une façon abstraite en établissant des liens nécessaires entre le concept et le fait, passant de l'essence de la chose à son expression phénoménale ; il démontre, en étudiant le concept exprimant ce fait et par le rapprochement avec d'autres concepts, qu'il peut analyser d'autres phénomènes en lien avec le concept initial. En partant de l'analyse du concept du travail aliéné exprimant abstraitement la déshumanisation de l'être humain, il en arrive au concept de la propriété privée exprimant la séparation des travailleurs d'avec les moyens de production.

En ce qui concerne le travail aliéné il présente deux types d'analyse, l'une étant générale et l'autre détaillée. Du point de vue de la première, d'abord, Marx considère qu'il existe deux moments en ce qui concerne le travail aliéné : d'une part, une phase d'objectivation du travail et de l'ouvrier par rapport à son travail, ce qui est une condition fondamentale et indépassable de l'activité productive comme telle, et, d'autre part, considérant le stade historique actuel, une phase d'aliénation du produit du travail du salarié, ce qui entraîne une mortification du travailleur dans son essence. Logiquement, l'abolition de l'aliénation n'est pas l'abolition du travail par essence. Ceci renvoie fondamentalement à une critique

adressée à Hegel : l'objectivation est une activité consubstantielle à l'activité humaine alors que l'aliénation dépend de circonstances historiques impliquant une situation d'exploitation et de domination de l'homme par l'homme. Donc on observe la saisie chez Hegel du travail comme étant une activité essentielle chez l'être humain mais qui, contrairement à Marx, ne sera qu'un moment du déploiement de l'Esprit absolu. Pour Marx, le travail s'avère une activité consubstantielle au devenir de l'essence humaine dans le sens qu'il projette les potentialités de l'être humain.

L'analyse détaillée du concept du travail aliéné renvoie d'une manière centrale à quatre dimensions reflétant l'étrangeté à autrui. Dans un premier temps, l'ouvrier est étranger au produit de son travail, c'est-à-dire à ce qu'il réalise dans l'acte de production. Les objets produits lui échappent, ce qui renvoie à une forme concrète d'aliénation, que l'on doit distinguer de l'objectivation comme faisant partie de l'essence de l'être humain.

En considérant cette forme d'aliénation du travail on se rend compte, si l'on suit Marx, que si les objets de production sont aliénés, c'est que l'activité productive est elle-même aliénée. L'économie politique ne considère que l'activité économique avec son produit, c'est-à-dire en termes de valeur d'échange. Toutefois le travail est une activité de l'essence de l'homme, fondamentalement une objectivation de la personnalité de l'homme qui s'y identifie, s'y épanouit et se manifeste à autrui. C'est une activité spécifique qui devrait lui permettre de manifester son « Être » alors qu'en fait elle ne vise dans le contexte historique où elle est pratiquée qu'à combler des besoins immédiats. C'est pourquoi l'ouvrier envisage le travail simplement comme un moyen de survie, ce qui constitue une corruption de son essence selon Marx dans les *Manuscrits de 1844*. La conséquence de cette aliénation spécifique, c'est qu'il se sent hors de lui-même, puisque le travail est forcé et n'est qu'un moyen de satisfaire un autre besoin. Le fruit de son travail appartient à un autre, il est confiné à ses besoins immédiats.

Comme le mentionne Jean-Yves Calvez dans *La pensée de Karl Marx* :

« À l'aliénation dans le produit et dans l'acte du travail, Marx ajoute ces deux autres caractères importants du travail aliéné : aliénation de l'homme par rapport à la nature et de l'homme par

rapport à l'autre homme. L'aliénation de l'homme par rapport à son produit implique l'aliénation par rapport à la nature. C'est sur la nature que s'exerçait le travail ; l'homme s'objectivait en elle ; il produisait en quelque sorte la nature ou plutôt la reproduisait à travers chaque produit particulier de son activité. Mais, lorsque son produit lui est enlevé, c'est la nature tout entière qui cesse d'être sienne. » (Calvez, 1970 : 141)

L'essence de l'homme, c'est la totalité de l'universalité objective et subjective comme étant objectivation de l'activité laborieuse de l'être humain. Le travail est fondamentalement cette activité en tant que concrétisation subjective. Il est identifiable ontologiquement à un façonnement de la nature en tant qu'œuvre. C'est la conception de son être générique impliquant son propre corps, la nature et son essence spirituelle, ce qui implique en conséquence son intelligence ainsi que sa volonté libre. Donc, si le travailleur est aliéné par son activité de travail et par le produit de son travail, il considère son propre corps, la nature et son essence spirituelle comme étant aliénés, ce qui aboutit à une étrangeté de l'homme par rapport à lui-même et autrui. Ainsi, si une chose ne lui appartient pas, elle appartient forcément à autrui. Le rapport de l'homme à lui-même ne dépend que de son rapport à l'autre et si le rapport de l'homme à la nature l'a fait apparaître comme une chose étrangère dont il dépend, c'est parce qu'il dépend lui-même d'autrui. Ce qui suppose fondamentalement, selon Marx, le passage du concept de travail aliéné à celui de la propriété privée ; c'est ainsi que le rapport dialectique entre l'étrangeté de l'être humain et la non-possession fonde, contrairement aux dires des économistes classiques, la base de l'économie politique. L'étude du travail aliéné culmine dans *Le Capital*, où Marx jettera les bases d'une étude de la réification, de la « chosification » de l'homme dans le système capitaliste. Nulle part ailleurs cette étude a-t-elle été aussi mieux reprise et poussée que dans l'œuvre majeure de Georg Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, et c'est à l'analyse de l'argument mené dans cet ouvrage que nous allons maintenant nous attarder.

2. Lukàcs et la réification

Pour Lukàcs comme pour Marx, toute question renvoie à l'énigme de la marchandise. Celle-ci constitue le problème fondamental et structural du capitalisme ainsi que de toutes ses manifestations particulières. Cette énigme est comme le canevas de toutes les formes d'objectivité ainsi que

de toutes les manifestations subjectives du capitalisme. La filiation théorique entre Marx et Lukàcs apparaît ici clairement:

« L'essence de la structure marchande a déjà été souvent soulignée ; elle repose sur le fait qu'un rapport, une relation, entre personnes prend le caractère d'une chose et, de cette façon, d'une " objectivité illusoire " qui, par son système de lois propre, rigoureux, entièrement clos et rationnel en apparence, dissimule toute trace de son essence fondamentale : la relation entre hommes. » (Lukàcs, 1960 : 110)

Toute l'analyse de la réification, du moins en sa base philosophico-économique, présuppose la compréhension des *Manuscrits de 1844*, les travaux préparatoires au *Capital* ainsi que ce dernier, en particulier le chapitre sur la marchandise et ceux portant sur la plus-value relative (Marx, 1977). Au cœur de cette analyse se trouve la théorie de la valeur. Tendanciellement la valeur constitue la forme immanente et abstraite de tout rapport humain dans la société capitaliste. Tout ce qui est produit pour le marché (la marchandise) possède une utilité donc une valeur d'usage. De plus, ce produit ou ce service acquiert sur le marché une valeur d'échange proportionnelle à la quantité de temps de travail en moyenne socialement nécessaire qui y est inclus. Ce qui s'exprime par son prix. La force de travail de l'ouvrier, rétribué par un salaire, s'achète par le capitaliste à un prix déterminé (sa valeur d'échange) qui diffère de la valeur supérieure des marchandises produites. Cette différence entre l'utilisation de la force de travail (sa valeur d'usage) et son achat, exprimée par le salaire, est au fondement de la plus-value, de son accumulation différenciée entre capital constant et capital variable et fondamentalement de la contradiction du mode de production capitaliste.

Considérant cela admis, Lukàcs soutient cette exigence d'une compréhension philosophico-économique en affirmant qu'il est nécessaire de cerner le fétichisme de la marchandise comme forme d'objectivité incontournable du capitalisme et de faire le rapprochement entre ce fétichisme et les formes de l'activité subjective de l'être humain qui lui sont rattachées ; ceci est la seule façon de percer les bases idéologiques du capitalisme à son déclin. Pour Lukàcs, la forme marchandise est une forme pénétrant tendanciellement la totalité des rapports sociaux en les transformant de l'intérieur selon sa logique immanente, au détriment d'un lien entre des processus indépendants

encore commandés par la production de la valeur d'usage. La réification, en tant que telle, est un phénomène propre au capitalisme moderne, en ce sens que le double présupposé de ce mode de production doit être effectif: soit, d'une part, la généralisation du salariat et, d'autre part, l'utilisation nécessaire de la force de travail comme activité productrice de plus-value. Contrairement aux époques antérieures où étaient visibles les rapports de domination et d'exploitation, ceux-ci sous le capitalisme sont cachés dans le procès de travail.

Maintenant, en ayant fait ce « déblayage » conceptuel nécessaire, il serait important de donner la définition de Marx de la réification:

« Le caractère mystérieux de la forme marchande consiste donc simplement en ce qu'elle renvoie aux hommes les caractères sociaux de leur propre travail, en les présentant comme des caractères objectifs des produits mêmes du travail, comme des propriétés sociales naturelles de ces choses, et par conséquent, de la même manière, le rapport social des producteurs à l'ensemble du travail, comme rapport social extérieur à eux, rapports entre objets. Par ce quiproquo les produits du travail deviennent des marchandises, des choses suprasensibles bien que sensibles ou des choses sociales... Ce n'est que le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui revêt ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport de choses. » (Lukàcs, 1960 : 113)

Il est évident que cette réification s'exprime dans des rapports de production spécifiques ainsi que dans des formes particulières de forces productives. Ainsi, l'on observe sur le plan historique une rationalisation toujours plus grande, de même qu'une suppression graduelle des caractéristiques qualitatives, humaines et idiosyncrasiques de l'ouvrier. On observe donc une dislocation du rapport entre le prolétaire et son ouvrage en tant que totalité, et une réduction de son activité productive à une fonction spécifique qui se répète mécaniquement. C'est dans ce sens qu'on peut affirmer que l'on assiste, avec le développement du mode de production capitaliste, à une objectivation du temps de travail comme étant le fondement de la loi de la valeur. On observe en lien avec ce processus que les fonctions psychologiques sont morcelées, dans la mesure où cette rationalisation est basée sur le seul calcul. Comme le mentionne Lukàcs : « La rationalisation doit donc, d'une part, rompre avec la production organique de produits entiers, basée sur la liaison

traditionnelle d'expériences concrètes de travail: la rationalisation est impensable sans la spécialisation. » (Lukàcs, 1960 : 116) Ceci détruit la nécessité vitale des opérations particulières s'intégrant les unes aux autres et reliées dans l'unité du produit final. L'ouvrier est intégré dans un processus mécanisé qu'il retrouve en face de lui, ce processus est très bien rodé et fonctionne indépendamment de lui; il doit se soumettre à sa cadence. Comme on peut s'en douter : « toutes les conditions économiques et sociales de la naissance du capitalisme moderne, agissent en ce sens: remplacer par des relations rationnellement réifiées les relations originelles qui dévoilaient davantage les rapports humains » (Lukàcs, 1960 : 119). C'est dans ce sens que l'atomisation n'est qu'apparence trompeuse: elle est le reflet faussé de la forme marchandise constituant une unité.

Ainsi par la reproduction élargie du capital, ce dernier soumet de plus en plus l'ensemble des rapports sociaux à la dynamique d'un rapport marchand. Ceci induit la rationalisation du procès de travail tel qu'il a été analysé par Marx dans *Le Capital* et repris, entre autres, sur une base plus contemporaine, par Braverman (Braverman, 1976) dans sa thèse de la déqualification du travail dans le cadre managérial de l'organisation scientifique du travail du travail (OST), parallèle à l'instauration du fordisme. Il va de soi que la réification détermine fondamentalement la conscience des êtres humains. De plus, il est essentiel que les formes de pensée réifiantes soient séparées de l'infrastructure pour que l'accumulation se poursuive sans entrave. Pour donner un exemple, Lukàcs se rapporte au capital financier où, en apparence, l'argent se multiplie par lui-même. Ainsi la source de l'intérêt et du profit n'est pas reconnaissable; elle est l'aboutissement de la séparation des travailleurs des moyens de production. La réification occulte le partage de la plus-value entre profit industriel, profit commercial et intérêt.

En outre, Lukàcs se réfère à Weber pour caractériser les conséquences de la réification pour l'ensemble des systèmes sociaux. C'est ainsi qu'il traite de la bureaucratie :

« [elle] implique une adaptation de mode de vie et du travail et, parallèlement aussi, de la conscience, aux présuppositions économiques et sociales générales de l'économie capitaliste, tout comme nous l'avons constaté pour l'ouvrier dans l'entreprise particulière. La rationalisation formelle du Droit, de l'État, de l'administration, etc., implique, objectivement et réellement, une

semblable décomposition de toutes les fonctions sociales en leurs éléments, une semblable recherche de lois rationnelles et formelles régissant ces systèmes partiels séparés avec exactitude les uns des autres, et implique, par suite, subjectivement, dans la conscience, des répercussions semblables dues à la séparation du travail et des capacités et besoins individuels de celui qui l'accomplit, implique donc une semblable division du travail, rationnelle et inhumaine, tout comme nous l'avons trouvée dans l'entreprise, quant à la technique et au machinisme » (Lukàcs, 1960 : 127).

Nous sommes ici en présence d'une intensification inédite de la spécialisation qui détruit l'essence humaine, en ce sens que dans la division du travail la réalisation du plein potentiel de l'homme est compromise par la réduction de son activité à des actes décomposés et séparés les uns des autres.

Mais que produit cette division technique du travail dans l'ensemble des systèmes sociaux ? Une parcellarisation des différentes institutions sociales. Ainsi, il semble évident que tout le système capitaliste s'appuie sur cette dialectique entre une nécessité objective dépendante de lois incontournables sur le plan des entités de base et une irrationalité de la totalité. Plus concrètement, les entreprises, les institutions politiques et idéologiques sont soumises à des lois semblables aux lois de la nature, et, d'autre part, le marché dans son ensemble régit d'une manière irrationnelle l'activité économique et par extension l'ensemble de la vie sociale. Cette supposée loi est le résultat inconscient de l'activité égoïste des capitalistes qui sont dans un rapport d'indépendance les uns par rapport aux autres, c'est-à-dire : « [...] une loi des " contingences " réagissant les uns sur les autres et non celle d'une organisation réellement rationnelle » (Lukàcs, 1960 : 132). De plus, ce processus traversant la société capitaliste doit commander l'ensemble des individus impliqués (en particulier les capitalistes ainsi que les travailleurs) et ne jamais être reconnu comme tel, ce qui mettrait en cause le système. Ceci est la conséquence de la propriété privée.

C'est ainsi que la spécialisation inhibe et rend, en apparence, superflue toute conception de la totalité et que la science qui suit cette tendance aliénante en se cantonnant dans l'immédiateté a perdu cette conception de la totalité. Ainsi, plus une science est développée, plus ses

outils méthodologiques sont précis, plus elle néglige les aspects généraux, ontologiques, la concernant en les rejetant du champ de la théorisation qu'elle s'est construite. Comme le mentionne Lukàcs : « [...] une modification radicale du point de vue est impossible sur le terrain de la société bourgeoise » (Lukàcs, 1960 : 140).

On retrouve donc chez Lukàcs une conception dialectique de la totalité qui rejoint celle que l'on retrouve chez Hegel. Ainsi, cet auteur est venu rafraîchir les conceptions de la théorie critique telles qu'on les retrouvait à l'époque de la domination du léninisme en se basant sur les écrits publiés de Marx et en anticipant — ce qui est tout à fait exceptionnel — les écrits de jeunesse de Marx qui ne seront publiés que dans les années 1930.

C'est ainsi que vient se poser le cadre d'analyse marcusienne qui prolonge fondamentalement celui de Lukàcs. La critique de la pensée parcellaire et justificatrice ; le totalitarisme induit par la technique; tout ceci s'appuie sur les analyses du penseur hongrois que nous venons d'aborder.

3. Marcuse, critique du positivisme et du totalitarisme

3.1 La critique de l'esprit positif

Chez Marcuse, la conception marxienne de l'aliénation est implicitement au cœur de l'analyse, dans la mesure où elle s'inspire de cette catégorie philosophique pour opérer une critique radicale du caractère idéologique et apologétique de la pensée positiviste. Par la suite, par l'étude du développement historique de la rationalité instrumentale, on verra en quoi Marcuse s'inspire d'une théorie impliquant la conception marxienne de l'aliénation pour analyser la société contemporaine.

Pour situer correctement la pensée de Marcuse, il est nécessaire de procéder à une conceptualisation de la théorie critique telle qu'on la retrouve dans *Raison et Révolution* (1968), surtout en ce qui concerne son opposition au scientisme. Il est reconnu de tous que la paternité du positivisme revient à Auguste Comte qui aurait conçu un projet d'objectivation cognitive de la société sur les mêmes bases que les sciences de la nature. À quoi correspond, sur le plan épistémologique, ce

projet de naturalisation des normes et des règles sociales ? Marcuse situe selon nous l'enjeu avec une lucidité édifiante :

« Comte résume le contraste entre la théorie philosophique et la théorie positiviste de la manière suivante : la sociologie positive aura affaire aux faits au lieu des illusions transcendantes, au savoir utile au lieu de la contemplation oisive, à la certitude au lieu du doute et de la destruction. La nouvelle sociologie devra donc toujours s'attacher aux données de l'ordre social existant et, tout en admettant la nécessité de réformes et d'améliorations, elle exclura toute tentative pour renverser ou nier cet ordre. Les maîtres-concepts de la nouvelle sociologie sont ainsi au service des intérêts de l'ordre établi ; leur fonction est apologétique et justificatrice. » (Marcuse, 1968 : 389)

Ainsi, la principale rupture de Comte, nous fait remarquer Marcuse, est celle produite par rapport aux exigences éthiques de la philosophie se référant aux finalités de l'existence humaine, par opposition au positivisme qui, sous la prétention d'ignorer cet ordre de choses, s'en tient résolument aux faits. Sous cette visée de s'en tenir aux faits se cache l'exigence d'en rester prisonnier, puisque c'est la possibilité d'outrepasser les faits pour parvenir à l'imagination qui est, en réalité, niée par le positivisme. De plus, le savoir selon cette perspective doit être instrumental, c'est-à-dire qu'il doit servir aux finalités incontestées de la société sans que personne ne puisse les récuser. C'est dans ce cadre que s'inscrit la certitude, à l'opposé de la pensée négative qui pourrait rejeter l'ordre social existant.

Abordons brièvement les présupposés d'ordre sociopolitique inhérents à ce point de vue. Citons encore l'auteur pour préciser notre argumentation :

« Comte déclare explicitement que la dénomination de " positif " qu'il attache à sa philosophie suppose que l'on apprenne aux hommes à adopter une attitude positive à l'égard de l'état de choses existant. La philosophie positive, dit-il, a pour mission d'affirmer l'ordre établi contre ceux qui prétendent vouloir le " nier ". » (Marcuse, 1968 : 376)

Le positivisme doit être apprécié, selon nous, comme étant un projet réussi d'objectivation des déterminations de la société, sur les bases des

sciences de la nature. Il a impliqué, lors de son élaboration au XIX^e siècle, une acceptation des fondements de la société bourgeoise, dans le contexte révolutionnaire ayant prévalu précisément après la Révolution française. D'une part, on assiste à la victoire de la pensée critique et séculaire des Lumières sur les valeurs spirituelles et de la philosophie politique de droit divin, victoire dont il faut donner crédit à la bourgeoisie ; d'autre part, par ses idéologues les plus clairvoyants, la bourgeoisie, consciente du danger de cette pensée critique, favorise la transmutation de celle-ci en une pensée organisatrice — donc positive — caractérisant comme non modifiables les bases constitutives de la société. Ainsi, les cadres conceptuels critiques ayant servi victorieusement à l'affirmation de la société bourgeoise sont devenus intolérables pour les intérêts de cette bourgeoisie ; c'est ce contexte historique qui a déterminé la nécessité d'une science de la société (la sociologie), dont les lois devraient être aussi incontestables que celles de la physique ou de la biologie. Il nous semble que l'ensemble de l'œuvre de Comte peut être saisi en se référant à ce contexte de révolution industrielle et politique. Il implique sur le plan des idéologies une acceptation ainsi qu'une diffusion du libéralisme économique et politique dont le positivisme sur le plan épistémologique est le pendant.

Il faut bien se rendre compte que l'enjeu sur le plan intellectuel est la négation de la pensée dialectique ou son refus qui mène directement à la pensée positive. Laissons Marcuse s'exprimer sur ce point :

« Cette tendance acquiert en philosophie sociale et politique une importance particulière. Hegel avait vu dans la société et dans l'État une œuvre historique de l'homme, et il les envisageait du point de vue de la liberté ; la philosophie positive étudie au contraire les réalités sociales sur le modèle de la nature et du point de vue de la nécessité objective. Il faut préserver l'indépendance des faits empiriques et faire servir le raisonnement à l'acceptation du donné. » (Marcuse, 1968 : 375)

Donc, par le caractère dialectique de la pensée développée par Hegel et Marx, puis repris par Marcuse, nous nous retrouvons dans un cadre paradigmatique à l'opposé du positivisme conceptualisé par Comte et déployé par la suite par toute une lignée de sociologues, dont Émile Durkheim et Talcott Parsons. Ainsi nous pouvons, d'une manière générale, mentionner cette caractéristique que l'opposition entre le

paradigme critique et le scientisme se pose par l'acceptation de l'existence de contradictions et, d'autre part, par le fait que la connaissance est le produit d'une interaction dialectique entre un sujet connaissant et un objet à connaître. En ce qui concerne le scientisme, on est, à l'instar du modèle cartésien, dans une indépendance de l'objet par rapport au sujet et, par ce fait, on peut le connaître objectivement comme un phénomène naturel sur la base des mathématiques. C'est sur cette base que se jouent le divorce entre la dialectique et le positivisme (ou le scientisme) ainsi que les implications sociopolitiques de cette rupture. Le fait de prévoir ou de cerner objectivement un phénomène social implique, selon nous, le fait qu'il soit impossible de le transformer qualitativement. Inversement, le fait d'affirmer qu'il est le produit de l'activité humaine dans un processus qui peut, comme dans le cas de la société capitaliste avancée, se présenter comme aliéné, implique néanmoins qu'il est possible de le modifier substantiellement.

Nous allons situer davantage la portée de la théorie critique telle que nous la retrouvons dans l'ouvrage très connu de Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*. Ainsi nous avons brièvement esquissé, il faut le reconnaître, les bases épistémologiques de sa théorie critique, soit l'opposition qu'il établit entre l'approche scientiste du social et la perspective dialectique. Nous allons resituer ces considérations générales dans le cadre d'une critique historique de la société contemporaine.

Ainsi comme il le mentionne lui-même :

« Une théorie critique de la société contemporaine doit rechercher les causes de ces développements et examiner leurs alternatives historiques. Il lui faut analyser la manière dont la société utilise (ou n'utilise pas, ou utilise avec excès) ses possibilités pour améliorer la condition humaine. Mais quels sont les critères pour telle critique ? [...] Dès le départ toute théorie critique de la société doit aborder le problème de l'objectivité historique. C'est un problème qui apparaît clairement aux deux niveaux où l'analyse implique des jugements de valeur : 1- Elle implique que la vie humaine est digne d'être vécue ou plus exactement qu'elle peut l'être et qu'elle doit être rendue telle. Ce jugement est la base de tout effort intellectuel ; il constitue l'a priori de toute théorie sociale et la refuser (ce qui serait parfaitement logique) impliquerait le refus de la théorie elle-même. 2- Elle implique que pour une

société donnée, il existe des possibilités spécifiques pour améliorer la vie humaine et des voies et des moyens spécifiques pour réaliser ces possibilités » (Marcuse, 1968 ; 16-17).

Nous devons repreciser, à la lumière de ce qui vient d'être cité, la question des jugements de valeurs. Marcuse indique qu'il est inévitable pour une véritable critique de la société de se prononcer normativement sur les bases de l'ordre social dans lequel nous vivons. Le fait de nier cette possibilité implique objectivement l'acceptation d'une manière ou d'une autre des fondements de celui-ci. D'autre part, c'est la prise en charge d'un postulat fondamentalement humaniste remontant dans la longue lignée de la pensée allemande depuis Ludwig Feuerbach impliquant que l'être humain est par essence un être de liberté et qu'il est néanmoins aliéné par des structures sociales déterminant une dépossession de ses véritables attributs humains. C'est dans le cadre d'une prise en charge de ces contradictions par le travail théorique, dans un contexte social autorisant le dépassement dialectique de celles-ci, que s'inscrit, selon nous, l'essence même de toute théorie critique.

Mais plus précisément, quelle est la méthode utilisable pour permettre un tel changement social ? Marcuse nous donne une piste de réflexion à ce sujet :

« Pour répondre à ces questions, il faut procéder à une série d'abstractions initiales. C'est de l'organisation et de l'utilisation actuelles des ressources de la société que la théorie critique doit abstraire les possibilités d'un développement optimal pour les déterminer et les définir. En procédant ainsi la théorie critique n'accepte pas l'univers donné des faits comme un contexte définitif. La structure même de la théorie sociale, c'est une analyse " transcendant " des faits en les éclairant par leurs virtualités, les développements qui leur sont refusés. Elle s'oppose à toute métaphysique pour le caractère rigoureusement historique sous lequel la transcendance est envisagée [...] » (Marcuse, 1968 ; 17).

Ce passage de l'ouvrage étudié dégage, tout en la réinterprétant, une caractéristique fondamentale de la pensée critique présente dans l'œuvre de Marx. C'est le fait que pour analyser d'une manière dialectique une situation donnée, il est impérieux de partir d'une réflexion préliminaire

— nécessairement abstraite — de la société, dans le cadre de l'utilisation de concepts généraux qui englobent la réalité étudiée et, par la suite, on confronte la réalité empirique, ce qui induit une synthèse cognitive permettant de comprendre la situation dans laquelle on se retrouve. C'est ici qu'intervient le fondement de la dialectique marxienne : fondamentalement, c'est la réalité sociale qui doit être appréhendée avec toutes ses déterminations et ce n'est que sur cette base que peut se produire une action consciente de transformation qualitative de la société. Ainsi la pratique réfléchie de la transformation de la société n'est pas une pure utopie idéaliste mais s'appuie sur des déterminations sociales réelles qui caractérisent la totalité sociétale visée par cette transformation. C'est dans ce cadre que s'exprime Marcuse : « De même l'analyse des institutions établies doit formuler une tendance actuelle et n'envisager leur transformation que si elle correspond à un besoin réel de la population. » (Marcuse, 1968 ; 17-18)

Conceptuellement parlant, cette activité révolutionnaire dans un contexte social précis doit être mise en relation avec les fameuses *Thèses sur Feuerbach* de Marx et Engels incluses dans l'ouvrage qui fonde en quelque sorte la conception immanente de l'histoire de ces auteurs, soit *L'idéologie allemande*. Ainsi, la thèse XI se lit de la manière suivante : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer. » (Marx, 1982 ; 54) De plus, la vérité ne se confirme que dans le cadre de l'activité pratique de l'être humain déployée dans un contexte révolutionnaire. C'est au concept de « praxis » que nous faisons référence ici.

Nous devons préciser que nous sommes conscient des critiques que Marcuse a formulées contre Marx, entre autres sur la question du sujet historique représenté par le prolétariat telle que nous les retrouvons dans l'ouvrage précité. Nous pouvons affirmer qu'il y a eu une évolution de la pensée de l'auteur sur le sujet. Ainsi dans l'ouvrage *Raison et Révolution* l'auteur s'en tient à un exposé de la dialectique comme fondement de la critique sociale dans le cadre d'un exposé de la philosophie de Hegel et de Marx. De plus, dans l'explication de la pensée immanentiste de ce dernier, il prend nettement position pour Marx contre Hegel. Cependant comme on prend plaisir à le noter dans l'ouvrage *L'homme unidimensionnel*, Marcuse ne croit plus à la possibilité d'une révolution prolétarienne. Cependant par la mise en relation que nous avons faite avec les deux ouvrages d'une époque différente (1940 pour *Raison et*

Révolution, 1964 pour *L'homme unidimensionnel*), il est indéniable que l'auteur se sert de l'analyse marxienne pour appréhender la société. De plus, sa recherche d'un autre sujet historique pour permettre de changer radicalement la société nous renforce dans notre préention à identifier Marcuse comme un théoricien critique radical, non dogmatique, dont la lecture des œuvres s'avère indispensable à quiconque veut comprendre les tendances de fond traversant la société capitaliste avancée, entre autres le phénomène de l'aliénation.

3.2 La critique du totalitarisme de la société unidimensionnelle

Après avoir identifié la pensée de Marcuse dans le prolongement de celle de Marx et de Lukàcs, nous cernerons comment Marcuse apprécie la société capitaliste avancée. Tout ceci s'élabore autour de l'analyse de la rationalité instrumentale que nous définirons comme une rationalité de moyens qui en arrivent à prendre l'importance d'une fin en soi. Dialectiquement c'est uniquement par le développement phénoménal de la réification qu'un tel moyen a pu devenir une fin; ceci étant la manifestation et en même temps l'illustration de l'ensemble des contradictions sociales. Il est évident que cette pensée constitue, pour une part importante, une innovation significative découlant des transformations de la société capitaliste elle-même. Elle s'appuie sur l'analyse wébérienne et sur sa reprise par Lukàcs. La principale modification survenue depuis le XIX^e siècle est la domination par la technique qui, d'un moyen pouvant être au service de l'être humain, le domine d'une manière qualitativement différente et dans tous les aspects de son existence. Or, c'est par cet aspect central de la pensée marcusienne que nous allons étudier la société contemporaine.

Comment donc Marcuse décrit-il la société contemporaine ? Entre autres de cette manière :

« Et pourtant cette société dans son ensemble est irrationnelle. Sa productivité détruit le libre développement des besoins et des facultés humaines [...] L'originalité de notre société réside dans l'utilisation de la technologie, plutôt que dans la terreur, pour obtenir la cohésion des forces sociales dans un mouvement double, un fonctionnalisme écrasant et une amélioration croissante du standard de vie » (Marcuse, 1968 ; 16).

Ainsi la société capitaliste, par l'utilisation optimale de la technique pour permettre une amélioration croissante de la productivité, a posé l'abolition virtuelle de la rareté des marchandises pour l'ensemble de la société. De plus, en intégrant la classe ouvrière en tant que principale forme de négativité à cette société, dans le cycle de la consommation de masse dans ce qui est convenu d'appeler l'État social ou le *Welfare State*, cette intégration de la principale force négatrice de la société capitaliste a permis la survivance de cet ordre social ainsi que la disparition progressive de tout foyer d'opposition véritablement important dans cette société.

Ainsi, pour Marcuse, c'est l'amélioration croissante de la productivité qui a dévoyé le processus de désaliénation de l'être humain qui aurait pu permettre à celui-ci de disposer de l'ensemble de ses virtualités, ce qui lui est refusé dans la société où domine la réification. Ce moyen est d'autant plus insidieux que, sous la prétention d'améliorer l'existence humaine, il est un moyen de contrôle permettant la préservation des intérêts essentiels de la classe possédante. On doit noter, à la suite de Marcuse, que la société n'a plus besoin de coercition ouverte, du moins autant qu'elle en a eu besoin jadis, pour préserver ses intérêts ; la socialisation d'une manière générale pourvoit à cette fonction de la façon la plus insidieuse possible.

Nous allons préciser ce que l'auteur entend par les formes de contrôle caractérisant la société actuelle :

« Dans cette société l'appareil de production tend à devenir totalitaire dans ce sens qu'il détermine, en même temps que les activités, les attitudes et les aptitudes qu'impliquent la vie sociale, les aspirations et les besoins individuels. Ainsi il n'y a plus d'opposition entre la vie privée et la vie publique, entre les besoins sociaux et individuels. La technologie permet d'instituer des formes de contrôle et de cohésion sociale, à la fois nouvelles, plus efficaces et plus agréables. » (Marcuse, 1968 ; 21)

Particulièrement, il faut noter ici que la société façonne des besoins entre autres par l'intermédiaire de l'ensemble des moyens de publicité. Elle stimule artificiellement une demande de produits qui, ultimement, peuvent être considérés comme aliénant pour l'individu, dans la mesure où cette société de consommation éloigne toujours un peu plus l'être humain de la satisfaction de ses vrais besoins.

Également, l'ensemble des attitudes et des comportements est régenté d'une manière unilatérale par l'ensemble des moyens de propagande que possède l'ordre établi pour mouler l'individu dans un cadre établi. Que l'on pense aux moyens de communication complètement aseptisés qui fabriquent un discours sur le social et sur le politique qui ne fait qu'entretenir le *statu quo*. Ainsi, dans ce monde supposément civilisé, la consommation est établie selon les besoins de l'appareil productif et de ceux qui en sont les propriétaires ou les gestionnaires.

En partant de cette adéquation obligée entre production et consommation, nous pouvons affirmer à la suite de Marcuse que l'ensemble de la société est imprégnée de cette domination des moyens productifs qui, *a priori*, pourraient permettre une désaliénation progressive de l'individu mais qui, par la survivance des rapports de production capitaliste, sont devenus des moyens aliénants pouvant conduire l'ensemble de l'humanité à l'autodestruction par un holocauste nucléaire (du moins à l'époque où le livre a été rédigé). Comment peut-on parler d'une neutralité de la technique comme on peut le lire dans les écrits d'Habermas ? Fondamentalement, l'ensemble du système productif que l'être humain a constitué ainsi que l'ensemble des institutions fondant l'ordre social existant sont, comme le mentionne Marcuse, immoraux sur le plan éthique, dans la mesure où ils conduisent l'être humain, en l'aliénant toujours davantage, à sa propre destruction.

Nous pouvons affirmer que la domination par la technique entraîne une forme de pensée unidimensionnelle qui, sur le plan académique, est celle du savoir positif caractérisé par le modèle du savoir mathématique. Ainsi ce type de savoir prétend logiquement et empiriquement à une connaissance certaine dont l'objectivité ne fait aucun doute. C'est dans ce contexte d'une société capitaliste avancée que s'inscrivent ces formes de pensée scientiste spécifiant l'organisation techno-bureaucratique de la société. Ce type de savoir, qui est identifié au savoir scientifique, découle directement du paradigme positiviste d'explication du social. En objectivant les déterminations de la société sur la base de la certitude mathématique, nous retrouvons l'antique visée du positivisme telle que spécifiée par Auguste Comte. Ce dernier proposait d'organiser la société selon le modèle des sciences exactes sans tenir compte d'un fait capital : c'est de la vie et de l'accomplissement des être humains qu'il s'agit. Nous pouvons affirmer à juste titre que cette rationalité instrumentale

implique un choix éthique sans que la majorité des individus en aient conscience. Nous devons préciser que cette rationalité est une forme accentuée de la réification, produit de la maturation et même du « pourrissement » des contradictions de base de la société capitaliste.

Malgré le pessimisme qui anime Marcuse, il affirme dans l'introduction de son célèbre ouvrage :

« L'homme unidimensionnel oscillera entre deux hypothèses contradictoires : 1) Ou bien la société industrielle avancée est capable d'empêcher une transformation qualitative de la société dans un avenir immédiat. 2) Ou bien il existe des forces et des tendances capables de passer outre et faire éclater la société. » (Marcuse, 1968 ; 21)

Selon ce qui vient d'être mentionné, il est logique que, pour l'auteur, la première hypothèse soit la plus probable.

Nous allons considérer quelques éléments inclinant dans le sens de la première hypothèse. D'abord, si l'on considère particulièrement la politique partisane américaine, il est notoire d'observer le fait que les partis politiques qui sont en opposition pour l'obtention du pouvoir politique se ressemblent énormément et que les points de divergences sont tout à fait mineurs. Même les partis qui prétendent représenter le mouvement ouvrier sont d'accord avec les partis « traditionnels », libéraux ou conservateurs, en ce qui concerne la préservation de l'ordre social. Comment, selon l'auteur, peut-on songer un instant qu'ils puissent redevenir des partis révolutionnaires ? D'autre part, la pensée organisatrice servant de ciment à cette société façonne comme nous l'avons déjà indiqué l'ensemble des comportements et des pensées. Elle discrédite complètement toute pensée la moindrement critique remettant en question le modèle dominant de la science et de l'organisation de l'ordre social.

Une troisième raison inclinant en faveur de la première hypothèse et qui complète la première raison évoquée est l'intégration du prolétariat dans les années 1930 dans le cadre de la mise en place du rapport salarial fordiste et de la politique monétaire keynésienne. C'est le compromis instauré à partir des années 1930, autorisant la reconnaissance institutionnelle du prolétariat et de ses organisations ainsi que de la promesse de pouvoir participer à la consommation par des hausses

salariales régulières en lien avec les gains de productivité en échange de reconnaître comme inviolables les rapports de production capitaliste, qui a déterminé cette intégration. En opposition à cette première hypothèse, il y a la possibilité pour ainsi dire de révolutionner la société. Mais selon la perspective marcusienne, il importe de se poser une question cruciale: quelle force sociale pourrait le faire ? C'est pour ce penseur révolutionnaire cherchant pour ainsi dire un nouveau sujet historique que peut se comprendre l'appui accordé par Marcuse aux étudiants américains et allemands, ainsi qu'aux Noirs. Mais il ne fait aucun doute, à la lecture de l'ouvrage étudié, qu'il pose cette perspective historique en la présentant comme une possibilité mais avec une probabilité de réalisation très mince.

Conclusion

Après une telle généalogie, peut-on considérer le concept d'aliénation comme étant fondé sur le plan sociologique? Marx souligne que l'activité laborieuse est source de dépossession chez l'être humain parce que le travail et les moyens de production appartiennent à une minorité. On peut souligner que ses analyses ont été, entre autres, reprises par des sociologues qui considèrent que de nombreuses pathologies mentales originent de cette aliénation. Lukàcs quant à lui démontre, en s'appuyant sur Marx, qu'il existe une contradiction fondamentale entre la reproduction élargie du capital broyant tout sur son passage et les formes de rationalisation du capitalisme avancé qui, en toute logique, font perdre cette conscience de la totalité. C'est en direction de ces deux pôles qu'intervient la critique marcusienne. D'une part on assiste à une critique vitriolique de Marcuse envers le positivisme qui est démasqué comme étant l'idéologie du capitalisme. D'autre part, c'est ce totalitarisme induit par la technique qui est caractérisé comme étant la forme d'aliénation fondamentale du capitalisme avancé.

Ainsi, par des enjeux comme, d'une part, la mondialisation impliquant la précarisation du travail et le démantèlement des systèmes de protection sociale hérités du *Welfare State* et, d'autre part, la pensée scientifique et empirico-analytique qui règne en maître particulièrement en sociologie, on peut poser avec une pertinence certaine que l'analyse de l'aliénation demeure plus que jamais le noyau d'une pensée critique tout à fait actuelle.

Mais nous entendons certains nous dire que même pour un théoricien de la stature d'Habermas (Habermas, 1976) la critique de la rationalité instrumentale et, à terme, de l'aliénation, n'est plus pertinente et qu'il faut abandonner ce qui était l'axe central des travaux de l'École de Francfort. Nous pouvons proposer cette interprétation : Habermas a abandonné cette problématique en tentant un retour à Kant, ce qui l'a amené en définitive dans le giron de la sociologie compréhensive. Toute sa théorisation de l'agir communicationnel n'est en définitive qu'une appropriation de cette séparation kantienne entre le savoir théorique et la pratique (qui inclut la technique). C'est cette coupure qui l'empêche de considérer la pertinence d'une pensée dialectique et d'être en mesure de cerner la rationalité instrumentale au travers des catégories de la pensée critique.

François Lavoie
Candidat au doctorat en sociologie
Université Laval

* * *

Bibliographie

- BRAVERMAN, Harry (1976), *Travail et capitalisme monopoliste : la dégradation du travail au XX^e siècle*, Paris, Maspéro.
- CALVEZ, Jean-Yves (1970), *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil.
- FROMM, Erich (1977), *La conception de l'homme chez Marx*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- HABERMAS, Jurgen, (1976), *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1978), *L'esprit révolutionnaire*, Bruxelles, Éditions Complexes.
- LUKACS, Georg, (1960), *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit.

MARCUSE, Herbert (1968), *L'homme unidimensionnel*, Paris, Édition de Minuit.

MARCUSE, Herbert (1968), *Raison et révolution*, Paris, Éditions de minuit.

MARX, Karl (1977), *Le Capital : Livre premier*, Paris, Éditions sociales.

MARX, Karl (1972), *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales.

MARX, Karl (1982), *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales.