

Sir Eduardo Paolozzi, *Head*, 1977.

La phénoménologie de Marcuse

Lire le chapitre VI de *L'Homme unidimensionnel*

Andrew Feenberg

Dans un essai critiquant mes vues sur la relation qu'entretenait Marcuse avec la phénoménologie, John Abromeit prétend que la dette de Marcuse à l'égard de Heidegger et de Husserl se résume à l'idée que science et technologie modernes ne sont pas neutres mais d'emblée orientées vers la domination de la nature (1). Abromeit pense qu'en allant au-delà, j'exagère l'importance de la phénoménologie pour Marcuse. Plutôt que de répondre point par point à cette attaque, je proposerai une analyse du texte-clé de l'interprétation duquel nous débattons : le chapitre six de *L'Homme unidimensionnel*, où Marcuse fait référence aussi bien à Husserl qu'à Heidegger. Un examen attentif de l'argumentaire de Marcuse dans ce texte démontre toute l'importance de ses emprunts à la phénoménologie. Si je ne m'oppose pas à Abromeit lorsqu'il affirme que l'intérêt intellectuel le plus fondamental de Marcuse allait au marxisme, je mets toutefois en évidence l'appropriation par Marcuse du concept phénoménologique d'expérience, appropriation qui ne fut pas sans incidences sur sa théorie politique.

Le chapitre six de *L'Homme unidimensionnel* présente une remarquable synthèse de concepts issus de la phénoménologie et du marxisme. Marcuse fait fond sur quatre sources principales : le concept lukácsien de réification, le concept heideggérien de technologie, les derniers termes du débat husserlien entre science et monde vécu, et la théorie développée par

(1) John Abromeit, « Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism ? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology », in *Constellations*, volume 17, n° 1, mars 2010. La cible d'Abromeit est Andrew Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, London, Routledge, 2005. Pour d'autres critiques, menées depuis des points de vue heideggérien et constructiviste, et pour les réponses que j'y apporte, voir <http://www.sfu.ca/~andrewf/symposiahm.htm>.

Horkheimer et Adorno selon laquelle l'expérience, sous le capitalisme, subit un appauvrissement. Il s'agit pour Marcuse d'expliquer le lien entre la science, la technologie et le capitalisme comme système de domination. Le chapitre commence par élucider le lien entre science et technologie, avant d'en venir à leur rôle politique sous le capitalisme.

Au sein du marxisme, c'est Lukács qui, le premier, dans *Histoire et conscience de classe*, formula cette problématique en remarquant combien les modes de pensée scientifiques modernes et l'expérience du quotidien étaient congruents sous le capitalisme : « Il s'agit seulement de comprendre clairement que d'une part toutes les relations humaines (comme objets de l'activité sociale) prennent de plus en plus les formes d'objectivité des éléments abstraits des concepts formés par les sciences de la nature, des substrats abstraits des lois de la nature et que, d'autre part, le sujet de cette "activité" adopte toujours plus, également, une attitude de pur observateur de ces processus artificiellement abstraits, d'expérimentateur, etc. » (2).

Lukács décrit ici la réification de l'expérience, par laquelle cette dernière perd ses qualités humaines et en vient à ressembler au genre de « faits » que les sciences naturelles prennent pour objet. La « forme d'objectivité » à laquelle il fait allusion dans ce passage est la version néokantienne des conditions « a priori » de l'expérience dont parlait Kant. Lukács modifie cette notion kantienne pour les besoins de sa description marxiste d'une réification qui, selon lui, découle de la structure de la marchandise plutôt que de celle de la conscience.

En introduisant la notion de conditions préalables à l'expérience, Kant cherchait à rendre compte du pouvoir que possède l'esprit de façonner et construire le monde objectif. Il soutenait, par exemple, que nous n'aurions jamais pu bâtir notre expérience de l'espace en procédant par abstraction à partir d'expériences spatiales particulières, puisque nous n'aurions eu aucun moyen de situer celles-ci les unes par rapport aux autres « dans l'espace ». L'expérience spatiale présuppose que l'esprit possède une forme pure de l'espace, précédant et rendant possibles les expériences spatiales particulières. Cette forme pure est antérieure à l'expérience, d'où le terme d'« a priori ». Kant qualifie de « transcendantale » cette manière de rendre compte de l'expérience par le biais de ses conditions préalables.

La notion d'expérience structurée *a priori* suit un long cheminement historique qui passe par Hegel, puis Nietzsche, puis finalement l'anthropologie et la sociologie, qui la ramènent sur terre à travers le concept de culture. Les conditions de l'expérience ne résident plus dans l'esprit mais dans la société. Suivant les travaux marxistes, elles naissent de pratiques liées

(2) Georg Lukács, « La réification et la conscience du prolétariat », in *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960, p. 166.

au mode de production (3). Sous une forme vague et naturalisée, le concept kantien a rejoint le sens commun, bien que le terme d'« a priori » demeure relégué au jargon des philosophes. Nous sommes tous conscients du fait que nous avons tendance à voir ce que nous nous attendions à voir, et que ces attentes découlent de conditions sociales et psychologiques données. Sous cette forme, l'idée des conditions *a priori* de l'expérience devient sans grand intérêt mais en même temps – et c'est heureux – tout à fait familière.

Cette idée, Marcuse s'attache à en restaurer toute la force lorsqu'il analyse la relation entre science et technologie. L'histoire de la rationalité culmine avec la science moderne. Cette forme de rationalité supprime toutes les versions antérieures, dans lesquelles la raison était confrontée à un monde de choses substantielles, chacune dotée d'une signification et d'une fin englobant et ordonnant les éléments qui la composent. Aujourd'hui, nous ne croyons plus à ces substances téléologiques ; on nous présente à la place, par la voix de la raison scientifique, des explications mécanistes sur une nature d'où la finalité est absente. Les objets de l'expérience sont découpés en composants mesurables et les relations entre ces composants expliquées en termes de causalité : nous sommes face à une sorte de machine naturelle.

Ce nouveau concept de raison est l'*a priori* de la science, la condition préalable de son mode d'expérience et d'appréhension du monde. Nous sommes loin de la description psychologique habituelle de la science comme produit de la curiosité envers le monde. Certes, la curiosité motive aussi les scientifiques, mais il est clair qu'on peut la satisfaire de multiples façons, au moyen d'explications très diverses. La science moderne fonde sur l'expérience cet espoir préalable bien particulier : que toute chose puisse être appréhendée comme un fait, et son fonctionnement par conséquent révélé.

Quelle est la structure de ce nouvel *a priori* ? Elle repose essentiellement sur deux aspects : la quantification et l'instrumentalisation. La science n'interroge pas l'expérience dans son immédiateté mais commence par transformer en quantité tout ce à quoi elle est confrontée. Cette propension la conduit à éliminer du monde toute espèce de fin, les quantités n'ayant rien de commun avec les valeurs. On voit là le fondement de la neutralité axiologique de la science, de son indifférence au bien et au beau dans l'intérêt du vrai. Toutefois, les valeurs existent et réclament une certaine place dans l'univers. Il y a donc, en corrélation avec la réalité quantifiée de la science, un monde intérieur où tout ce qui a trait aux valeurs trouve refuge ; un monde intérieur de sentiments subjectifs qui est banni du monde objectif dont traite la science.

(3) Ce cheminement historique est examiné dans Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology*, Londres, Athlone Press, 1981, chap. 1.

Désormais débarrassé de tout aspect axiologique, ce monde objectif se désintègre et se voit soumis à un contrôle instrumental sans frein. Dans le cadre de la recherche scientifique, cet instrumentalisme reste assez ingénu. La science acquiert des connaissances en manipulant ses objets à travers l'expérimentation. La quantification subie au préalable par ces objets permet de tirer de ces manipulations des conclusions précises. Mais l'ingénuité de la science disparaît, dès lors que les possibilités de contrôle instrumental offertes par l'*a priori* scientifique sont exploitées, sur une échelle beaucoup plus large, par la technologie. Ici se situe le lien intime entre science et technologie. Il révèle la nature intrinsèquement technologique de la science, que dissimule le secret des laboratoires. Comme le note Marcuse, « la science de la nature qui conçoit la nature comme un ensemble d'instruments potentiels, la matière du contrôle et de l'organisation se développe, guidée par l'*a priori* technologique » (4).

Pour étayer son point de vue, Marcuse cite plusieurs extraits des écrits de Heidegger sur la science et la technologie, où celui-ci explique que « l'essence de la technique » – l'*a priori* de Marcuse – constitue le fondement du machinisme : « L'homme moderne considère la totalité de l'Être comme une matière première pour la production et il soumet la totalité du monde au domaine et à l'ordre de la production [...] L'utilisation du machinisme et la production de machines n'est pas la technique elle-même, mais simplement un instrument adéquat pour la réalisation de l'essence de la technique dans sa matière première objective » (5).

Ainsi l'unité de la science et de la technologie réside-t-elle dans le fait que la réalité quantifiable de la science est une réalité que l'on peut instrumentaliser au service de la société. Ce qui pour la science constitue un objet mesurable à soumettre à l'expérimentation et à élucider, constitue pour la société une matière première. Dans les deux cas, le concept *a priori* de l'objet précède et rend possible son appropriation par la théorie et la pratique rationnelles. Le lien entre science, technologie et société se situe dans la forme d'expérience structurée *a priori* qu'elles ont en commun.

Nous arrivons alors à la clé de voûte du chapitre. À partir de là, Marcuse s'attache à développer l'idée que la rationalité technologique découle des pratiques du capitalisme. Il cite Horkheimer et Adorno qui font ce rapprochement au sujet de la transformation capitaliste du travail : « En vertu de la rationalisation des modes de travail, les qualités ont été éliminées

(4) Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. Monique Wittig, Paris, Minuit, 1968, p. 176 [N.d.T. : C'est à chaque fois Marcuse qui souligne. Le chapitre six s'intitule « De la pensée négative à la pensée positive : la rationalité technologique et la logique de la domination », pp. 167-192].

(5) *Ibidem*, p. 177.

du monde quotidien de l'expérience » (6). Marcuse cherche dès lors à montrer sur quoi repose ce parallélisme.

Il fait valoir que la structure de la raison scientifique moderne est ajustée aux exigences d'un « univers de contrôle productif qui se renouvelle par lui-même » (7). Ce ne sont pas tant les objectifs de la science ni telle ou telle théorie particulière qui sont ainsi déterminés, mais plutôt la structure même de la rationalité scientifique. « L'univers scientifique [...] au niveau où la science appréhende la nature comme une matière quantifiable [...] serait l'horizon d'une pratique sociale concrète qui serait *préservée* dans le développement du projet scientifique » (8). Comment en est-on arrivé là ? Marcuse rejette l'explication causale pour se tourner vers l'analyse phénoménologique husserlienne de la relation entre science et monde vécu de l'expérience quotidienne.

D'après Husserl, la forme *a priori* qui constitue l'essence de l'entreprise scientifique, ainsi que les concepts et les méthodes de celle-ci, loin d'être les créations autonomes de la raison pure qu'ils paraissent être, trouvent leur source dans le monde vécu. Ce concept de « monde vécu » renvoie à l'expérience de tous les jours qui, pour Husserl, consiste non pas en ces fameuses données sensorielles de l'empirisme, mais en un système de significations immédiatement disponibles à la conscience et mises en œuvre dans la pratique ordinaire. Heidegger utilise un concept analogue, qu'il désigne simplement par « monde ». Aux yeux de ces deux penseurs phénoménologistes, la théorie dérive en dernière analyse d'une réalité correspondante dans le monde vécu. Tel est bien le cas avec la science.

Marcuse conçoit le monde vécu comme « une manière spécifique de "voir" le monde », qui opère « à l'intérieur d'un contexte pratique, orienté » (9). Sous le capitalisme, ce contexte s'identifie au projet de dominer la nature. « Les qualités individuelles qui ne sont pas quantifiables sont un obstacle si l'on veut organiser les hommes et les choses en fonction de l'énergie quantitative que l'on doit extraire d'eux. Mais ce projet spécifique, socio-historique, et la conscience qui a formé ce projet, sont le sujet *caché* de la science galiléenne » (10). Le sujet en question n'est autre que la bourgeoisie ou, suivant une autre lecture de Marx, le capital lui-même.

Le concept de « projet » que Marcuse introduit ici provient de Sartre (11), qui emploie le terme pour souligner que le sujet est libre de choi-

(6) Cité in *ibid.*, p. 180 [N.d.T. : Cf. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 52].

(7) *Ibid.*, p. 181.

(8) *Ibid.*, p. 183.

(9) *Ibid.*, p. 187.

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.*, p. 22.

sir son chemin dans la vie. Un projet n'est pas un plan d'action particulier ; il s'appuie sur ce que Heidegger a appelé la « projection » d'un monde, c'est-à-dire un agencement de l'expérience en fonction d'une certaine manière d'être au monde. Les plans particuliers ne deviennent envisageables que dans le cadre de ce genre de projet-projection. Chez Sartre et Heidegger, ces termes recouvrent des catégories métaphysiques de l'existence individuelle, mais Marcuse les historicise et en fait des catégories civilisationnelles renvoyant à la liberté, dont jouissent les sociétés dans leur ensemble, de changer leur monde.

Marcuse en conclut que la congruence entre science, technologie et société au niveau de la forme d'expérience s'enracine au bout du compte dans les exigences sociales du capitalisme et du monde qu'il projette. En l'état, la science et la technologie ne peuvent transcender ce monde. Elles se révèlent au contraire, de par leur structure même, destinées à le reproduire. Elles sont donc par essence conservatrices, non parce qu'elles relèveraient de l'idéologie au sens courant du terme, ni parce qu'elles échoueraient à comprendre la nature – en fait, elles sont à cet égard infiniment plus efficaces que les formes antérieures de rationalité – mais parce qu'elles sont intrinsèquement ajustées pour servir un ordre social qui voit en l'être la matière première de la domination. Ainsi, « la technologie est devenue le grand véhicule de la *réification* » (12).

C'est pourquoi le capitalisme est davantage qu'un système économique ; c'est un *monde* au sens phénoménologique. Et ce monde est un projet historique, c'est-à-dire qu'il n'est qu'un monde possible parmi ceux qui ont vu le jour au cours de l'histoire. Ses aspects apparaissent clairement dans leur spécificité unique lorsqu'on le met en parallèle avec un autre monde, celui de l'Antiquité grecque, dont Marcuse traite au chapitre cinq afin de poser le cadre de son analyse de la science au chapitre six.

La forme *a priori* du monde grec est énoncée dans les écrits d'Aristote. Pour les Grecs, les choses ne sont pas des unités fonctionnelles attendant qu'on les transforme et qu'on les recombine ; elles sont des « substances ». En tant que telles, elles sont davantage que la somme de leurs parties assemblées à la façon des éléments d'une machine. Elles possèdent un noyau qui leur permet de conserver leur cohérence à travers le changement. Ce noyau soutenant leur être combine *logos* et *eros*. Les choses exhibent à la fois une structure rationnelle et une orientation vers une fin « désirée », leur *telos*. La notion qui permet de rendre compte de leur noyau est « l'essence », le centre dynamique de l'être de la chose, qui la conduit vers la perfection. « Être » et « devoir-être » s'harmonisent alors à travers la notion de potentialité. En tant que potentialité, la valeur appartient au monde

(12) *Ibid.*, pp. 191-192.

objectif des choses au lieu d'être réduite à un fantasme intérieur comme dans la projection moderne de l'être.

Sur le plan pratique, cette conception se concrétise dans la *tekhne*, la connaissance associée dans la Grèce antique à la production artisanale et à la création artistique. De même que les objets naturels, les artefacts possèdent une essence objective ; toutefois, contrairement aux objets naturels, ils ne peuvent concrétiser cette essence en vertu d'une dynamique interne ; il leur faut l'intervention de l'artisan. La *tekhne* intègre donc les fins aussi bien que les moyens, la cause finale aussi bien que la matière, la forme et l'habileté du fabricant.

Marcuse ne prône pas un retour au monde grec. Ce ne serait ni possible ni souhaitable. La catastrophe des Lumières telle qu'il la conçoit ne peut être dépassée qu'à travers l'émergence d'une rationalité autre, basée sur un autre mode moderne de « voir » dans le monde vécu. Mais cela implique que le capitalisme ne serait qu'une des formes possibles de société moderne. Les derniers chapitres de *L'Homme unidimensionnel*, et plus encore *Vers la libération* (13), esquissent un autre monde possible dans un cadre moderne. Le capitalisme et cet autre monde possible réclament tous deux la destruction de cette forme naturalisée de téléologie dont le monde grec offre la meilleure illustration. À la place, ils projettent l'être dans une forme historique, l'un comme objet de domination, l'autre en visant la satisfaction des besoins humains.

Le développement de cette thèse s'annonçait déjà dans une sorte de résumé de *L'Homme unidimensionnel* que Marcuse rédigea lorsqu'il enseignait en France à la fin des années 1950. Là encore, il est fait abondamment référence à Heidegger, mais pas au Heidegger critique de la technologie. Marcuse remonte au contraire à *Être et temps* dans sa quête d'une technologie conçue comme intrinsèquement orientée vers les besoins humains : « Certes, une machine, un instrument technique, peuvent être considérés comme neutres, comme pure matière. Mais la machine, l'instrument, n'existent jamais en dehors d'un ensemble, d'une totalité technologique ; ils n'existent que comme éléments d'une "technicité" ; et la technicité est un "état du monde", un mode d'existence de l'homme et de la nature. Heidegger a souligné que le "projet" du monde comme instrumentalité précède (et doit précéder) la technique en tant qu'ensemble d'instruments. Il faut que l'homme conçoive la réalité comme technicité avant de pouvoir agir sur elle comme technicien. Cependant, cette connaissance "transcendantale" a une base matérielle, elle se trouve dans les besoins et dans l'incapacité de la société à les satisfaire et à les développer. Je veux insister sur le fait que l'abolition de l'anxiété, la pacification de la vie et la jouissance font partie essentiellement des besoins vitaux eux-mêmes. Dès son origine, le projet

(13) Herbert Marcuse, *Vers la libération. Au-delà de l'Homme unidimensionnel*, trad. Jean-Baptiste Grasset, Paris, Denoël/Gonthier, 1969.

technicien contient les exigences de ces besoins [...]. Si l'on tient compte de ce caractère existentiel de la technicité, on peut parler d'une *cause finale technologique* et du refoulement de cette cause finale par le développement social de la technique » (14).

C'est là un curieux passage. Il traduit l'analyse transcendantale de la mondéité chez Heidegger en termes de système d'instrumentalités reposant sur une généralisation du concept de *care* dans le cadre du concept historiquement spécifique de technicité entendue comme système de technologie moderne. Le *care* définit dès lors une orientation vers les besoins humains qui est intrinsèque à l'action instrumentale en tant que telle (et donc également à la technologie moderne) mais qui, d'après Marcuse, est mise en échec par le capitalisme. Ainsi, ce que Heidegger concevait comme une ontologie de l'action instrumentale réunissant l'être humain et le monde dans la poursuite d'une possible fin non spécifiée, devient une explication normative de l'incapacité de la technologie à réaliser sa propre fin plutôt bien définie ! Marcuse oppose deux *a priori* technologiques ; l'un, tronqué, vise exclusivement la domination, tandis que le second offre une solution de rechange permettant d'atteindre le *telos* de la technologie à travers la création d'une société harmonieuse et réconciliée avec la nature. La technologie n'est pas neutre mais plutôt ambivalente : elle peut servir deux voies développementales différentes.

Ces quelques lignes résument le virage effectué par Marcuse au début des années 1930 lorsqu'il passe de Heidegger au marxisme, *via* Hegel et les *Manuscrits de 1844* de Marx. Dans ces *Manuscrits*, Marx décrit l'unité ontologique de l'homme et de la nature en termes de besoin et de travail. Traduit en termes heideggériens, cela équivaldrait à l'être-au-monde en tant que condition ontologique concrétisée dans l'action instrumentale quotidienne. Mais la notion marxienne possède un caractère normatif que celle de Heidegger n'a pas. L'assouvissement de riches et complexes besoins humains par la mise en œuvre des capacités et des forces de l'homme dans le travail contraste avec l'appauvrissement et l'aliénation régnant dans le capitalisme. Chez Heidegger, il y a certes une « cause finale technologique », mais elle est laissée totalement dans le vague et rapportée au monde contingent du *Dasein*. Si Marcuse s'attacha bizarrement à mettre en parallèle ces deux notions en dépit de ce qui les sépare, c'est sans doute parce que le concept de projet transcendantal lui était nécessaire pour fonder l'opposition entre capitalisme et socialisme dans une théorie historicisée des conditions préalables à l'expérience.

Le monde progressiste qu'imagine Marcuse s'appuierait sur un mode d'expérience, de « voir », autre que celui qui prévaut actuellement. « Le saut qui permettrait de passer de la rationalité de la domination au

(14) Herbert Marcuse, « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle », in *Arguments*, n° 18, Paris, Minuit, 1960, p. 57, souligné par Marcuse.

royaume de la liberté réclame une transcendance concrète dépassant cette rationalité ; il réclame une nouvelle façon de voir, d'entendre, de sentir, de toucher les choses, un nouveau mode d'expérience en accord avec les besoins d'hommes et de femmes qui peuvent et doivent lutter pour une société libre » (15). Marcuse développe cette idée dans *Vers la libération* avec sa théorie de la « nouvelle sensibilité », qui envisage un monde vécu guidé par l'esthétique et tourné vers les besoins plutôt que vers la domination. Il ferait appel à la technologie mais selon d'autres modalités, dans le respect des potentialités de ses objets, humains ou naturels.

L'idée de potentialité, dans cette acception, nous ramène à l'essentialisme aristotélicien, mais vu à travers le prisme de Hegel et de sa conception historique de l'être. Ainsi, selon Marcuse, les potentialités ne sont nullement des attributs métaphysiques ; elles émergent au contraire des luttes réelles menées par les hommes, de leur aptitude à imaginer et projeter un avenir meilleur et de leur prise en compte des capacités à améliorer la vie propres aux processus naturels. Elles sont un principe dynamique tourné vers l'avenir plutôt qu'une « essence » au sens aristotélicien, c'est-à-dire cela même que la chose fut toujours déjà. Toutefois, rien dans l'œuvre de Marcuse ne nous révèle clairement en quoi ce monde projeté échapperait à la critique de la quantification et de l'instrumentalisation développée avec tant de brio au chapitre six de *L'Homme unidimensionnel*.

Avec cette analyse quasi phénoménologique de la technologie, Marcuse croise celle que Horkheimer et Adorno avaient développée dans *La Dialectique de la raison* en deux points principaux : la critique de la quantification et le *telos* de la technologie. Sur chacun de ces points, le raisonnement transcendantal de Marcuse clarifie la révision francfortoise du marxisme sans toutefois en résoudre toutes les difficultés.

D'après *La Dialectique de la raison*, la quantification universelle dénature la puissance – bien réelle – du penser. « Le penser réduit à un appareil mathématique implique la consécration du monde comme sa propre mesure » (16). L'évacuation des essences par suite de la réduction des choses à leurs aspects mesurables laisse le penser incapable de critiquer le monde (en prendre la « mesure »). La science se rend ainsi complice du système de domination qui prévaut sous le capitalisme. Comme nous l'avons vu avec l'extrait de *La Dialectique de la raison* cité par Marcuse, cette complicité n'implique pas seulement de fournir au capital les machines dont il a besoin ; elle corrompt en outre l'expérience elle-même par l'intermédiaire des pratiques quantifiantes que le capitalisme met en place dans la vie quotidienne. Travail abstrait et fétichisme de la marchandise deviennent les pierres de touche

(15) Herbert Marcuse, « Beyond One-Dimensional Man », in *Herbert Marcuse. Towards a Critical Theory of Society*, London and New York, Routledge, 2001, pp. 117-118.

(16) Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, *op. cit.*, p. 43.

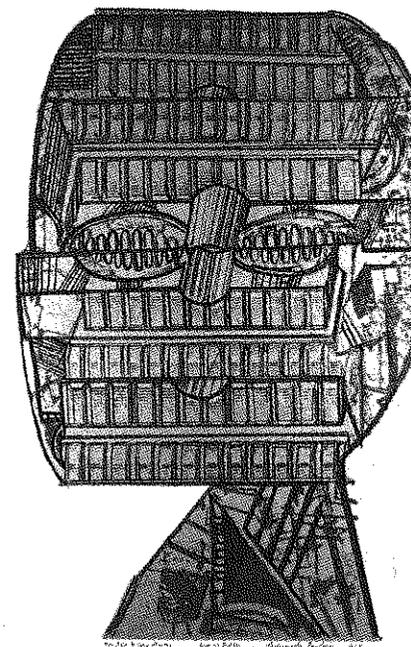
de l'expérience et lui retirent toute valeur normative. Une fois éliminés les critères qui permettaient de jauger adéquatement la société, les individus se retrouvent privés de la base sur laquelle fonder leur refus de se conformer à ses exigences. C'est là ce que Marcuse désigne par le terme d'« unidimensionnalité ». Dans ses grandes lignes, son analyse s'annonce déjà dans *La Dialectique de la raison*, excepté pour ce qui concerne l'élaboration explicite du concept d'*a priori* expérientiel, que Marcuse introduit afin de montrer l'unité des divers exemples d'unidimensionnalité relevés par l'École de Francfort.

Cette analyse de la quantification s'accorde difficilement avec le second point commun. À l'instar de Horkheimer et Adorno, Marcuse pense que la technologie est née de la lutte pour l'autoconservation. La raison est l'instrument de la vie. Son *telos* immanent se définit donc d'emblée comme en faveur de la vie, et non comme destructeur – même si, sous le capitalisme, les plus brillantes réalisations de la technique ont au final été perverties en moyens de domination. Cette perversion affecte non seulement la conception des machines mais aussi la structure de la raison moderne même.

La Dialectique de la raison condense tout cela en un passage où les auteurs décrivent l'ambivalence de la machine, à la fois chargée de mission de l'humanité entière et instrument de domination : « Le caractère "objectif" de l'instrument qui permet à tous d'en disposer implique déjà une mise en question de la domination au service de laquelle le penser s'est développé. Sur la voie qui conduit de la mythologie à la logistique, la pensée a perdu l'élément de la réflexion sur soi et, de nos jours, la machine tout en nourrissant les hommes, les mutile. Sous la forme de la machine, la raison aliénée évolue cependant vers une société qui réconcilie le penser cristallisé dans l'équipement matériel et intellectuel, avec ce qui vit libéré, et renvoie ce penser à la société comme à son sujet réel. [...] Depuis que le monde s'est entièrement industrialisé, les perspectives universelles, la réalisation sociale du penser peuvent s'étendre si loin qu'à cause de ces perspectives mêmes les dirigeants le renient comme une simple idéologie » (17).

En somme, la machine a vu le jour comme produit du penser consacré à la survie, c'est-à-dire de la raison. L'élément de domination, implicite dans cette origine, s'est emparé du pouvoir de réflexion appartenant aussi par essence à la pensée. Cependant, ce qui reste de la raison, aliénée et incorporée dans les machines, constitue une réalité objective qui, en tant que telle, renvoie à un sujet universel : non pas seulement ses propriétaires, mais l'humanité tout entière. De par son caractère objectif, elle devrait être soumise au contrôle de tous dans l'intérêt de tous. Ainsi atteindrait-on « les perspectives universelles, la réalisation sociale du penser », entravées par l'actuelle société capitaliste. La nécessité de mettre l'équipement au service de cet objectif est désormais si flagrante pour la plus simple réflexion que

(17) *Ibidem*, p. 53.



Sir Eduardo Paolozzi, *Hero as Riddle*, 1963.

les « dirigeants » sont obligés, afin de conserver leur pouvoir, de dénoncer le penser lui-même comme idéologique.

Nous avons là une formulation du *telos* de la raison qui s'écarte quelque peu de celle de Marcuse, mais toutes deux aboutissent au même dilemme. Elles s'accordent quant à l'origine de la raison et déplorent sa forme tronquée dans la société moderne. Aux yeux de Horkheimer et Adorno, la rationalité scientifique et technique moderne, qui participe à la domination en quantifiant le réel de façon réductrice, est en même temps destinée à devenir la propriété de toute l'humanité à travers sa forme objective : la machine. Pour que ce destin puisse s'accomplir, il faut au préalable restaurer nos capacités de réflexion mutilées. Seule la réflexion permet aux hommes de prendre acte de leurs limites naturelles et, partant, de modérer leur lutte pour dominer la nature et de l'orienter vers son véritable but, qui consiste à préserver et développer la vie. Selon Marcuse, si la rationalité scientifique et technique moderne est au service de la domination, il est cependant possible de se la réapproprier en promouvant une nouvelle forme d'expérience susceptible de lui restaurer sa visée originelle : préserver la vie. Il s'agirait d'une expérience bidimensionnelle prenant en considération les potentialités des hommes et des choses.

De par le cadre transcendantal qu'il a posé, Marcuse est conduit à une conclusion beaucoup plus radicale que celle de *La Dialectique de la raison*, qui se borne à insister sur l'importance de la réflexion. Horkheimer et Adorno n'expliquent pas quel mobile positif pourrait inciter les masses à réfléchir, ni ce que la réflexion pourrait leur révéler qui dépasse leurs limites. Sauver la Raison d'elle-même impliquerait pour ces masses de mettre un terme aux dommages subis par leur expérience et leur entendement, tous deux aux mains du système. Le caractère peu plausible d'un tel développement explique peut-être le fossé grandissant qui sépare la théorie de Horkheimer et Adorno de la pratique politique réelle, et qui aboutit à leur violent rejet de la Nouvelle Gauche. Celle-ci fut appréciée tout autrement par Marcuse (18). Sur la base de son analyse du mouvement, il imagina un nouvel *a priori* de l'expérience qui, tourné vers la potentialité, libérerait le pouvoir critique de la réflexion. Bref, il remania la vieille théorie marxiste de la conscience de classe et, sur cette base, unifia à nouveau théorie et pratique. En cela, la récupération marcusienne de la phénoménologie au profit du marxisme prend toute sa portée.

Toutefois, ni Horkheimer et Adorno ni Marcuse n'ont d'idée précise sur la manière dont notre science quantifiante pourrait faire l'objet d'une réappropriation dans le contexte de la réforme socialiste de la raison qu'ils projettent. Il y a là, de la part de la critique marxiste de la rationalité moderne, une grave incohérence, et celle-ci apparaît déjà clairement dans la théorie lukácsienne de la réification qui constitue la source de tout ce courant critique. Lukács dénonce lui aussi la quantification de l'être sous le capitalisme. Des phénomènes tels que le progrès scientifique et technique, les marchés, les transformations subies par le procès de travail ou encore la bureaucratisation de l'économie et de l'État sont réunis par une logique réifiante émanant en dernière analyse du fétichisme de la marchandise. Mais Lukács se voit contraint d'admettre que la quantification de la nature contribue au progrès scientifique, tandis que le même procédé appliqué à la société constitue un outil réactionnaire du capitalisme. À vrai dire, il interprète la société en termes d'histoire qualitative et n'explique jamais comment les deux faces contradictoires de cette équation pourraient fusionner en une technologie socialiste qui soit à la fois scientifique et sociale, quantitative et qualitative. Cette lacune devint critique pour l'École de Francfort. Dès lors que la domination technologique est conçue comme simple aboutissement des procédures quantifiantes, le raisonnement quasi transcendantal semble exclure la possibilité du socialisme.

(18) Concernant cette différence d'appréciation, cf. « Correspondence on the German Student Movement », in *New Left Review*, Londres, I/233, janvier-février 1999, pp. 123-136 [N.d.T. : En français, se reporter à Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993, pp. 592-617]. Pour une critique de la façon dont Horkheimer et Adorno appréhendent la relation théorie-pratique, cf. Andrew Feenberg, « Waiting for History. Horkheimer and Adorno's Theatre of the Absurd », in *Platypus Review*, Chicago, n° 37, juillet 2011.

À cette énigme telle qu'elle apparaît chez Lukács, j'ai proposé une solution (19) que je puis résumer ici et qui peut être formulée en termes marcusiens. Toutes ces théories confondent la condition *a priori* commune à la science et à la technologie avec une unité d'objectifs que leurs réalisations concrètes ne partagent pas nécessairement. C'est pourquoi Habermas, parmi d'autres, a laissé entendre que le terme de « domination » était inadéquat pour rendre compte de l'*a priori* scientifique et technique ; le mot « contrôle » décrirait mieux ce qui constitue le fondement de la rationalité scientifique et technique, « domination » étant réservé à la sphère des relations humaines.

Sans aller aussi loin que Habermas et restreindre à ce point l'emploi du concept de domination, il faut cependant bien comprendre que le lien entre capitalisme et science est essentiellement d'ordre méthodologique : c'est la quantification, telle qu'elle s'exprime à travers le fétichisme de la marchandise et la mesure. Le concept de domination semble inadéquat pour rendre compte de ce lien. Pour arriver par des procédés cognitifs à toucher le fait social de la domination, une médiation incontournable est celle du procès de conception, au cours duquel quantification et instrumentalisation peuvent se concrétiser en une technologie au service des intérêts d'un pouvoir dominant.

On pourrait objecter que la nouvelle « technoscience » a rendu obsolète la distinction entre science et technologie sous-entendue ici. Et, à l'instar de Heidegger, Marcuse paraît avoir adopté plus ou moins cette idée avant même sa formulation par les recherches socioconstructivistes sur la science et la technologie. S'il y a certes des domaines où on les distingue difficilement, il s'agit toutefois de domaines plutôt marginaux par rapport aux activités productives qui sont au cœur des sociétés modernes. Confondre science et technologie serait donc une erreur, puisqu'il reste possible et utile de distinguer entre, d'une part, la recherche et l'ingénierie informatiques, et d'autre part, la production qui se poursuit au sein des entreprises construisant ordinateurs et machines. Soumettre inopportunément les travailleurs à des critères de compétence scientifique n'ayant aucune utilité sur une chaîne de montage ou un chantier, équivaldrait à discréditer la qualification de la population active, pourtant si cruciale pour l'autonomie.

Mais Marcuse ne fait pas clairement la distinction entre l'émergence, dans une société socialiste, de nouveaux concepts et méthodes scientifiques, et un processus social autre menant à un nouveau procès de conception technologique. Il donne ainsi l'impression que le socialisme at-

(19) Andrew Feenberg, « Rethinking Reification. On Axel Honneth's Reading of Lukács », in Timothy Brewes and Tim Hall (eds.), *The Fundamental Dissonance of Existence : New Essays on the Social, Political and Aesthetic Theory of Georg Lukács*, New York, Continuum Press, 2011. Cf. également le chapitre 9 de Andrew Feenberg, *Between Reason and Experience*, Cambridge, MIT Press, 2010.

tend quelque avancée cognitive encore inimaginable – une nouvelle science – au lieu de changements techniques plus simples et tout à fait à notre portée aujourd'hui.

En dépit de cette possibilité de confusion dont se sont emparés nombre de ses détracteurs, Marcuse faisait sans doute parfaitement la différence entre avancée scientifique et avancée technologique. S'il rejette l'idée d'une régression vers une physique qualitative, il affirme en revanche que science et technologie peuvent à nouveau incorporer une cause finale objective. La téléologie rationnelle est de retour, mais en tant qu'attribut des artefacts et non en tant que nature. Il note ainsi que « pour définir les causes finales en fonction de la technologie et pour pouvoir les utiliser en fonction de la technique, *il faut* construire, développer et utiliser les ressources (matérielles et intellectuelles) en cessant de les faire dépendre de tous les intérêts particuliers qui empêchent la satisfaction des besoins humains et l'évolution des facultés humaines. En d'autres mots, c'est l'entreprise rationnelle de l'homme en tant qu'homme, de l'humanité » (20). Ce passage, où se voit restauré le *telos* originel de la rationalité, résonne encore puissamment des échos de la lecture marxiste de Heidegger qu'avait jadis faite Marcuse.

Il n'est pas aisé de dégager tout ce qu'implique une telle conclusion dans le contexte du concept marcusien d'expérience. Rappelons la structure de son analyse : les pratiques sociales capitalistes façonnent un monde vécu sur le modèle des pratiques de base quantifiantes et instrumentalisantes de la science moderne. Concrétisées dans des institutions sociales et dans la technologie, ces pratiques capitalistes déterminent aussi le monde vécu de tous les membres de la société. Le cercle de la théorie et de la pratique se referme. Le même *a priori* règne sur la rationalité scientifique et technique et sur l'expérience. L'École de Francfort conserve l'espoir que puisse émerger un *a priori* de l'expérience différent, compatible avec la science et la technologie modernes, mais ne rendant pas l'homme aveugle aux autres dimensions de la réalité. Ce nouvel *a priori* aurait à charge de permettre la recherche et la conception sans pour autant identifier l'être lui-même avec le matériau fongible et mesurable de leurs calculs.

Une lecture attentive d'*Histoire et conscience de classe*, où est exposée la version lukácsienne de ce raisonnement, voit l'auteur hésiter entre deux variantes d'un tel *a priori*. Dans l'une, il semble que la révolution « déréifierait » la société en abolissant le capitalisme ; dans l'autre, à l'inverse, le socialisme est dépeint comme un processus à long terme où la « forme d'objectivité » réifiée des institutions sociales offre l'occasion d'accomplir certains actes particuliers de déréification dans une sphère après l'autre. Dans cette seconde variante, au lieu de surgir de nulle part et de n'être qu'une permission de plus, la déréification répondrait à des motifs spécifiques à

(20) Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, op. cit., pp. 257-258.

chaque cas émergeant du nouveau contexte social de la société socialiste. La première variante se voyant généralement assimilée à la théorie de Lukács et discréditée comme utopique, c'est la seconde que de nombreux auteurs mettent en avant (21).

Traduite en termes marcusiens, la première variante équivaldrait au remplacement de la rationalité technologique capitaliste et du mode d'expérience qui lui correspond, par une rationalité et un mode d'expérience nouveaux et socialistes. C'est peu ou prou ce que semble dire Marcuse dans plusieurs des passages déjà cités. Toutefois, si l'on examine attentivement ce qu'il attend de sa technologie nouvelle, la thèse prend une allure beaucoup moins radicale. Lui aussi paraît avoir en réserve une seconde variante plus réaliste, dans laquelle la prise en compte des potentialités sert de guide et pose des limites à des projets techniques s'appuyant sur la connaissance acquise de la nature. « La critique de la technologie, écrit-il, ne vise ni une régression romantique ni une restauration spirituelle des "valeurs". Les dispositifs oppressifs de la société technologique *ne sont pas* dus à un matérialisme et un technicisme excessifs. Au contraire, il semble que les causes de la difficulté sont plutôt dans l'arrêt du matérialisme et de la rationalité technologique, c'est-à-dire dans les contraintes imposées à la *matérialisation* des valeurs » (22).

Une façon d'interpréter cette revendication plus modeste consisterait à distinguer entre *a priori* technologique et technologie existante, et à faire valoir que changer le premier laisserait la seconde intacte et disponible pour des applications différentes et plus humanistes. Dans cette optique, l'*a priori* technologique serait actuellement perverti au profit de la domination et les machines seraient neutres. Une solution par trop heideggérienne. On a peine à croire que Marcuse ait cherché la « relation libre » à la technologie à travers un changement purement ontologique dans la signification de celle-ci. Pour Marcuse, le niveau ontologique du sens *a priori* de la technologie et le niveau ontique des technologies existantes sont inextricablement liés.

Il me semble qu'une position cohérente sous-tend l'hésitation quelque peu déconcertante de Marcuse entre un programme ouvertement ambitieux et des suggestions concrètes plus modestes. Il essaie de nous dire que la relation technique à la réalité contient intrinsèquement un *potentiel* de domination. Puisque le lien entre capitalisme et science est avant tout d'ordre méthodologique, la science peut être considérée comme neutre au regard des idéologies et des valeurs circulant à l'intérieur de la société. Toutefois, cette neutralité même interdit la prise en considération des po-

(21) Pour un examen de quelques-unes de ces interprétations de Lukács, se reporter à Andrew Feenberg, « Reification and Its Critics », in Michael J. Thompson (dir.), *Georg Lukács Reconsidered*, New York, Continuum, 2011.

(22) Herbert Marcuse, « Le problème du changement social dans la société technologique », in *X-Acta*, n° 7 (« Psychodynamite du gadget »), octobre 2003, p. 31, souligné par Marcuse.

tentialités des hommes et des choses. Elle est conservatrice dans ses incidences sociales, dès lors que les projets technologiques qui prévalent dédaignent eux aussi ces potentialités. Mais la conception technologique n'est pas fatalement destinée à servir la domination. La technologie est enchaînée au pouvoir d'une manière fondamentale ; en revanche, ce n'est pas le cas de la science. La conception est directement sous le contrôle des intérêts dirigeants et répond directement à leurs besoins. Le lien crucial entre technologie et capitalisme ne relève pas de la pure méthode mais d'une mise en œuvre particulière de la méthode.

Contre cette tendance à la domination qui est inhérente à l'action technique requiert ce que Marcuse appelle « la matérialisation des valeurs ». Les sociétés précapitalistes offrent de nombreux exemples de conception répondant à de telles valeurs matérialisées : c'est le travail artisanal. Mais l'artisanat appartient à des sociétés de pénurie où la domination de classe ne s'appuie pas sur la technologie mais sur le mythe et la force.

Sous le capitalisme, les traditions artisanales sont abandonnées et la population assujettie n'a pas de prise sur les procès de conception. Le capitalisme révolutionne la production et subordonne la société tout entière au pouvoir technique, qui devient la nouvelle source de légitimité. Ainsi, la technologie capitaliste déploie-t-elle pleinement son potentiel de domination, non seulement au niveau de ses objets particuliers mais aussi de manière générale, socialement. Renverser la situation nécessiterait un procès de conception différent, capable de tenir compte des potentialités humaines projetées par un *a priori* socialiste.

En somme, la domination technologique n'est ni extrinsèque à la technologie, ni inévitable là où cette dernière est employée. L'utilisation de machines pour augmenter la productivité, par exemple, correspond certes à l'esprit moderne mais ne sert le capitalisme que là où cette utilisation fait partie d'une stratégie visant l'accroissement des profits privés. Si elle n'est pas endiguée par d'autres considérations, une telle stratégie peut engendrer un appareil technique néfaste aux travailleurs comme à l'environnement, alors même qu'une conception différente des machines, respectueuse des potentialités des travailleurs et de l'environnement, est possible.

Le procès de conception est la médiation par laquelle le potentiel de domination contenu dans la rationalité scientifique et technique pénètre le monde social sous la forme d'un projet de civilisation. Le capitalisme actualise ce potentiel en l'étendant sans limites à tous les aspects de la nature et des êtres humains : « Quand la technique devient la forme universelle de la production matérielle, elle circonscrit une culture tout entière ; elle projette une totalité historique – un monde » (23). Rompre avec ce monde

(23) Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, op. cit., p. 177.

ne transformera pas la science du jour au lendemain, bien que sur le long terme cela puisse avoir des retombées sur la façon dont la science conçoit la réalité. Quoi qu'il en soit, cette rupture nécessite avant tout une reprise en main immédiate de la technologie au bénéfice des hommes et de la nature.

Voici comment Marcuse résuma son concept de révolution technologique lors d'un colloque sur Marx à l'UNESCO, au plus fort des événements de Mai 1968 : « Ainsi se consomme la rupture avec la continuité de domination, qui marque la différence qualitative du socialisme, en tant que forme et mode d'existence nouvelle : il ne s'agit pas simplement d'un développement rationnel des forces de production, mais d'une orientation nouvelle du progrès visant à mettre un terme à la lutte pour l'existence et à la concurrence ; il ne s'agit pas simplement d'abolir la pauvreté et l'esclavage du travail, mais de reconstruire le milieu social et naturel pour en faire un univers où règneront la paix et la beauté – bref, *il s'agit d'une totale conversion des valeurs, d'une transformation des besoins et des objectifs visés*, qui implique encore un autre changement dans le concept de la révolution : une rupture dans la continuité de l'appareil technique de la productivité qui, selon Marx, expurgé des abus du capitalisme, se prolongerait dans la société communiste. *Une telle continuité technologique, si elle devait être envisagée, constituerait un enchaînement fatal (plutôt qu'une rupture) entre le capitalisme et le socialisme*, pour la simple raison que cet appareil technique est devenu, dans sa structure même et dans sa portée, un appareil d'asservissement et de domination. *Rompre ce lien*, au contraire, ne signifierait pas une régression dans la voie du progrès technique, mais une reconstruction de l'appareil technique à des fins qui s'accorderaient aux besoins d'hommes libres » (24).

L'*a priori* socialiste est une *Aufhebung* de la rationalité technologique : il abolit véritablement, tout en la conservant, l'objectivité réifiée du monde.

Andrew Feenberg

Chaire de philosophie de la technologie
Université de Vancouver
Canada

Traduit de l'anglais par Stéphane Besson

(24) Herbert Marcuse, « Réexamen du concept de révolution », in *Diogene*, Paris, n° 64, octobre-décembre 1968, p. 29, souligné par Marcuse.

Théorie critique de la crise

École de Francfort, controverses et interprétations

Illusio, n° 10/11 - 2013

*Revue Illusio - Patrick Vassort
2, Boulevard Maréchal Juin
14 032 Caen Cedex*

*e-mail : revue.illusio@wanadoo.fr
Site Internet : <http://revueillusio.free.fr>*

Illusio	9
<i>Contemporanéité de la Théorie critique ?</i>	
Controverses et crise sociétale	
Douglas Kellner	17
<i>La théorie sociale critique de l'École de Francfort</i>	
Gérard Raulet	49
<i>Légitimité et mondialisation.</i> <i>Actualité et limites de la théorie habermasienne des crises</i>	
Oskar Negt	65
<i>Pourquoi les temps de crise sont-ils rarement des temps de prise de conscience ? (entretien)</i>	
Dietrich Hoss	77
<i>« La misère de la Théorie critique... est le manque de la question de l'organisation »</i>	
Raffaele Laudani	97
<i>Pour une théorie critique de l'indignation. Notes sur le rapport actuel entre les mouvements sociaux et le pouvoir destituant</i>	
Sonia Dayan-Herzbrun	107
<i>La Théorie critique au-delà du postcolonial</i>	
Norbert Trenkle	121
<i>Culturalisme et Aufklärung</i>	
Marc Weinstein	141
<i>Penser le totalitarisme néolibéral. Six thèses sur les totalitarismes</i>	
Patrick Vassort	181
<i>Le pessimisme radical face à la crise contemporaine.</i> <i>L'arme politique de la Théorie critique</i>	
Philosophie, politique et connaissance	
Miguel Abensour	207
<i>Pourquoi la Théorie critique ?</i>	
Stéphane Haber	223
<i>Honneth : une interprétation critique du capitalisme contemporain</i>	
Claude Javeau	245
<i>La Reconnaissance aux deux moments de l'analyse sociale</i>	

Emmanuel Renault	257
<i>Théorie critique et critique immanente</i>	
Stefano Petrucciani	277
<i>Adorno confronté à la théorie sociale de Marx</i>	
Alexander Neumann	293
<i>La Théorie critique, une sociologie de la crise globale</i>	
Andrew Feenberg	307
<i>La phénoménologie de Marcuse.</i> <i>Lire le chapitre VI de L'Homme unidimensionnel</i>	
Olivier Agard	325
<i>Critique et philosophie de la vie chez Siegfried Kracauer</i>	
Art, langage et révélation	
Martin Jay	347
<i>Assumer les stigmates de l'inauthenticité.</i> <i>La critique adornienne de l'authenticité</i>	
Enzo Traverso	367
<i>Le cabinet du Docteur Kracauer</i>	
Lucile Chartain	377
<i>Théorie critique, cinéma et réunification.</i> <i>Le Nouveau cinéma allemand comme « sortie de crise » ?</i>	
Daglind Sonolet	399
<i>Liberté et modernité. Anders, Arendt et Adorno interprètes de Kafka</i>	
Marc Berdet	415
<i>Par delà fantasme et idéologie. La résolution « fantasmagorique » des conflits sociaux (à partir de Walter Benjamin)</i>	
Andrea D'Urso	431
<i>Traduction, (re)production, révolution.</i> <i>Théorie critique et praxis désaliénante</i>	
Pierre V. Zima	457
<i>Théorie critique et dialogue</i>	
Fabien Lebrun	475
<i>De la destruction du langage au sein de la barbarie capitaliste</i>	
Neil Larsen	513
<i>Idiome de crise. De l'immanence historique du langage chez Adorno</i>	